

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS

CAMILA DAMASCENO DE ANDRADE

**A REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO ESTADO
LAICO**

Florianópolis

2014

CAMILA DAMASCENO DE ANDRADE

**A REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO ESTADO
LAICO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Henrique Urquhart Cademartori.

Florianópolis

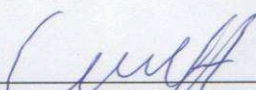
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO


TERMO DE APROVAÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado "**A representatividade política religiosa no contexto do Estado Laico**", elaborado pelo(a) acadêmico(a) **Camila Damasceno de Andrade**, defendido em **12/12/2014** e aprovado pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10 (DEZ), cumprindo o requisito legal previsto no art. 10 da Resolução nº 09/2004/CES/CNE, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 01/CCGD/CCJ/2014.


Florianópolis, 12 de Dezembro de 2014



Luiz Henrique Urquhart Cademartori
Professor(a) Orientador(a)



Eduardo Luiz Venturin
Membro de Banca



Leilane Serratine Grubba
Membro de Banca

" A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo."

Karl Marx

RESUMO

O escopo desta pesquisa está em verificar se, no interior do processo de modernização que originou o modelo de sociedade secularizada hoje existente, houve uma efetiva separação entre política e religião. Nesse sentido, o objetivo geral perseguido é investigar se a promessa estatal de laicidade é plenamente cumprida nas relações políticas cotidianas, considerando-se a possível intromissão de uma variedade de credos religiosos. O trabalho emprega o método dedutivo e a hipótese aqui defendida consiste na ideia de que um representante político não está constitucionalmente legitimado a exercer o seu mandato visando ao favorecimento de alguma religião, assim como não pode sustentar a sua argumentação em fundamentos de cunho religioso. No primeiro capítulo, a igualdade e a liberdade são abordadas como princípios inspiradores do regime democrático, definindo-se a liberdade religiosa e a laicidade estatal. No segundo capítulo, realiza-se uma abordagem histórica sobre o processo de secularização do aparato político e jurídico. No terceiro capítulo, são feitas reflexões de cunho sociológico a respeito das inovações promovidas pela secularização no Brasil e da inserção massiva de religiosos na esfera política. Enfim, o quarto capítulo lida com a questão da religião como forma de controle social e apresenta as conclusões relativas à hipótese sustentada, tratando da noção da representatividade política religiosa.

Palavras-chave: Democracia. Igualdade. Laicidade. Modernização. Religião.

ABSTRACT

The scope of this research is to determine whether, within the modernization process that originated today's secularized society model, there was an effective dissolution between politics and religion. In this sense, the general objective pursued is to investigate if the State's promise of secularism is fully met in everyday political relations, considering the possible interference from a variety of religious beliefs. The work employs the deductive method, and the supported hypothesis is the idea that a political commissary is not constitutionally legitimized to use its mandate aiming at favoring any religion, as well as should not support their argument in fundamentals of religious nature. In the first chapter, equality and freedom are addressed as inspiring principles of the democratic regime, and religious freedom and state secularism are defined. In the second chapter, the process of secularization of the political and legal apparatus is addressed using a historical approach. In the third chapter, sociological reflections on the innovations promoted by secularization in Brazil and on the massive insertion of religious in the political sphere are pointed out. Finally, the fourth chapter deals with the issue of religion as a means of social control and presents the conclusions relating to the hypothesis, dealing with the notion of religious political representation.

Keywords: Democracy. Equality. Modernization. Religion. Secularism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A LIBERDADE E A IGUALDADE COMO PRECEITOS INSPIRADORES DO REGIME DEMOCRÁTICO	13
1.1 O PRECEITO DA IGUALDADE E A SUA INSERÇÃO NO REGIME DEMOCRÁTICO	15
1.1.1 A igualdade como direito	16
1.1.2 Critérios para a admissibilidade do tratamento discriminatório	19
1.1.3 A igualdade material como regra de nivelamento	23
1.1.4 A igualdade como princípio	26
1.2 O PRINCÍPIO DA LIBERDADE E A SECULARIZAÇÃO COMO SUA GARANTIA	28
1.2.1 As múltiplas significações de liberdade	29
1.2.2 A garantia da liberdade pela subordinação	31
1.2.3 Liberdade e democracia	32
1.2.4 A liberdade religiosa	33
1.2.5 A laicidade como garantia da liberdade religiosa	36
2 REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DO APARATO POLÍTICO-JURÍDICO	38
2.1 RAÍZES HISTÓRICAS DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DA POLÍTICA E AS ALTERAÇÕES QUE DELE DECORRERAM	39
2.1.1 A secularização como produto modernizacional	40
2.1.2 A pré-modernidade em transição	42
2.1.2.1 A religiosidade no medievo e a hegemonia política e econômica da Igreja	43
2.1.2.2 A desagregação das sociedades feudais e a crise do catolicismo	46
2.1.3 A modernização do mundo ocidental	47
2.1.3.1 O contexto brasileiro	48
2.1.4 A laicização do Brasil	52
2.2 A DESVINCULAÇÃO DO DIREITO À MORAL COMO ELEMENTO DA MODERNIZAÇÃO DO PENSAMENTO JURÍDICO	58
2.2.1 O Direito como teologia na doutrina jusnaturalista medieval	59
2.2.2 O Direito emancipado da teologia e a construção de um jusnaturalismo racional	62
2.2.3 A ruptura paradigmática promovida pela doutrina positivista	65
2.2.4 O retorno da moralização jurídica como resposta ao positivismo	68
3 REFLEXÕES SOBRE A RELIGIOSIDADE NO BRASIL	71
3.1 O MERCADO DA FÉ	71
3.1.1 A ascensão do pentecostalismo	73

3.1.2 O apelo carismático dos líderes religiosos	76
3.1.3 A problemática do empreendedorismo religioso	79
3.2 A INSERÇÃO RELIGIOSA NA POLÍTICA	80
3.2.1 O perfil religioso do Brasil	82
3.2.2 A peculiaridade dos evangélicos pentecostais	89
4 A REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA RELIGIOSA COMO TENTATIVA DE REENCANTAMENTO DO MUNDO	92
4.1 A RELIGIÃO COMO FORMA DE CONTROLE SOCIAL	93
4.1.1 O conservadorismo pentecostal	95
4.1.2 O estado de anomia social na transição para a modernidade reflexiva	98
4.2 A REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO ESTADO LAICO	103
4.2.1 A crença religiosa como critério de discrimen	106
4.2.2 A laicidade como defesa das minorias religiosas	108
4.2.3 A representatividade política	109
4.2.3.1 Pluralidade política e grupos de pressão	110
4.2.3.2 O caráter nacional.....	112
4.2.4 A representatividade política religiosa como causa de inelegibilidade	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

O eixo de gravitação deste trabalho corresponde aos princípios da igualdade e da liberdade, aqui encarados como estandartes do fenômeno democrático, sem os quais restaria inviabilizada a implantação de um autêntico regime em que a vontade popular fosse tida como verdadeiramente soberana. Apesar de serem postulados racionais, a liberdade e a igualdade incorporaram significados valorativos às suas definições, por vezes naturalizando fundamentações moralistas e segregacionistas que contradizem as noções basilares da democracia. É o que se dá, por exemplo, com o atrelamento da doutrinação religiosa à esfera política e ao conhecimento jurídico, o que não apenas moraliza uma realidade que tem a pretensão de ser neutra, como acaba por universalizar valores que têm o relativismo axiológico em sua origem.

Nos trilhos dessa proposição, o escopo desta pesquisa está em verificar se, no interior do processo de modernização que trouxe à tona o modelo de sociedade secularizada hoje existente, houve uma efetiva ruptura entre política e confissões religiosas. O objetivo geral perseguido é averiguar se o compromisso estatal com a laicidade é albergado pelo cotidiano das relações políticas. Observa-se, com isso, que a desigualdade subsiste, mesmo no plano metafísico das religiões, visto que poucos são os credos com aptidão para intervir no espaço público, em que pese a aspiração igualitária da garantia constitucional de liberdade religiosa. O descumprimento das promessas democráticas é agravado na medida em que desaparecem as fronteiras entre subpolítica¹ e política oficial.

É importante, então, tecer algumas considerações relevantes sobre os princípios que servem de alicerce à democracia, porque essenciais à defesa da hipótese aqui sustentada, a qual consiste na ideia de que um representante político não está constitucionalmente legitimado a exercer o seu mandato visando ao favorecimento de alguma religião, assim como não pode sustentar a sua argumentação em fundamentos de cunho estritamente religioso. Para investigar a veracidade da hipótese proposta, utilizou-se o método dedutivo, passando de argumentos gerais para particulares, adotando-se um conjunto de suposições viáveis que se buscou comprovar no decorrer da pesquisa.

Por sua vez, as técnicas de pesquisa utilizadas foram a documental e a bibliográfica. Nessa esteira, esta monografia teve como referenciais teóricos uma diversidade de autores,

¹ O termo "subpolítica" faz referência aos subsistemas sociais que influenciam o sistema político oficial e acabam participando do debate público, procurando condicioná-lo de acordo com os seus interesses, como ocorre com a esfera econômica e religiosa, por exemplo. Diz respeito, portanto, aos grupos de pressão que influenciam a produção legislativa, as decisões administrativas e a política em geral.

entre os quais se podem destacar: Norberto Bobbio, Hans Kelsen e Celso Antônio Bandeira de Mello no que se refere às meditações procedidas no primeiro capítulo; Ulrich Beck, Anthony Giddens, Charles Hainchelin, André Vauchez, Ricardo Mariano e o trabalho acadêmico de Valdir Pedde na primeira parte do segundo capítulo e, na parte seguinte, Antonio Carlos Wolkmer, bem como Franz Wieacker, Jean-Cassien Billier e Aglaé Maryioli; na terceira parte da obra, utilizou-se, também, Max Weber e Eduardo Lopes Cabral Maia; e, no último capítulo, salienta-se a presença de referências a Émile Durkheim e Marilena Chauí. Todavia, cumpre informar que se aplicou um filtro acadêmico sobre os pensamentos doutrinários dos aludidos autores, não tendo sido adotada alguma obra como plano de fundo teórico para o presente trabalho. Dentro de um infindável universo de produções acadêmicas a se consultar, as escolhas realizadas foram aquelas que mais se coadunaram com os objetivos aqui traçados.

Nesse diapasão, o capítulo introdutório pretendeu delinear algumas reflexões acerca dos princípios da igualdade e da liberdade, inserindo-os no rastro do regime democrático. A igualdade, aqui compreendida como direito e princípio fundamental, foi apresentada como um impedimento, constante do texto constitucional, para se conferir tratamento desigualitário a quaisquer pessoas ou circunstâncias sem que se tenha justificativa razoável para tanto. Estabeleceu-se o conteúdo jurídico do princípio da igualdade, que define em que contextos a atribuição de tratamento desuniforme é tolerada pelo ditame constitucional. Tratou-se, mais adiante, da igualdade material como meio de se assegurar a concreção do aludido princípio, tendo em vista que a atribuição de tratamento desigual a situações substancialmente desiguais busca nivelar os sujeitos e permite que sejam compensadas as iniquidades que caracterizam o cotidiano de uma sociedade tão estratificada quanto a brasileira.

A liberdade, por outro lado, foi apresentada como elemento primordial à instituição de uma genuína democracia, sendo salientadas as possíveis afrontas a esse regime nos casos em que a ausência de restrições à liberdade suscita um estado de licenciosidade e posterior arbitrariedade, porquanto aqueles que se encontram costumeiramente em posição mais vantajosa tendem a oprimir os que são tradicionalmente desfavorecidos. Constatou-se, então, que a democracia é constituída por intercalações de liberdades e não liberdades, sob pena de trajar o manto do autoritarismo e esconder-se por trás de uma inverídica feição de tolerância.

Na sequência, conceituou-se a liberdade religiosa como extensão do sentido cominado à liberdade de consciência, discriminando-a em três diferentes tipos, entre os quais está a liberdade de organização religiosa, que determina a laicidade estatal como forma de relação entre a esfera confessional e o espaço público, cuja observância deve ser respeitada

não só pelas diferentes congregações religiosas, mas também pelo próprio ente estatal. Com efeito, observou-se que o Estado laico é condição institucional para a liberdade religiosa, porque é não autorizando que nenhum credo religioso se sobressaia sobre os demais que a atuação livre e igualitária de todos é possibilitada. A garantia de liberdade acaba por assegurar a igualdade entre as múltiplas religiões. Enquanto símbolos representativos da democracia, os princípios fundamentais da liberdade e da igualdade são o verso e o reverso um do outro, traduzindo, forçosamente, uma relação de complementaridade. Nessa feita, percebe-se que, sem igualdade, a liberdade não adquire sentido material, pois a supremacia de um agrupamento social específico é incompatível com os princípios fundamentais referidos. Não há igualdade quando alguns são mais livres do que outros, o que demonstra que a proteção da igualdade também tem por resultado a garantia da liberdade.

O capítulo seguinte buscou situar o momento em que se instituiu a laicidade no contexto do processo histórico de modernização do Ocidente. Nessa conjuntura, a secularização que desatou a Igreja do aparato político e jurídico estatal foi encarada como produto modernizacional. Para tanto, utilizaram-se referenciais teóricos que enxergam a modernidade como inacabada, divergindo da concepção de que houve uma ruptura proporcionada pela entrada numa eventual pós-modernidade. A despeito da superação da pré-modernidade, identificada nas tradicionais sociedades medievais, entendeu-se, aqui, que a modernidade segue o seu curso para além da sociedade industrial clássica, instituindo, agora, um processo de modernização reflexiva que modifica as próprias concepções a respeito dos caracteres fundamentais da industrialização.

Nesse sentido, realizou-se uma análise histórica que, sem qualquer pretensão de ser exaustiva, traçou as principais características do período de transição entre a estamental pré-modernidade e a consolidação da sociedade industrial moderna, instituindo o fenômeno da secularização como eixo central do exame. Destarte, do cristianismo primitivo até a ascensão do Estado secular, procurou-se perquirir a construção de algumas das religiosidades hodiernas, bem como se desenhou o histórico atrelamento entre os credos hoje majoritários e os poderes político e econômico hegemônicos. Especificamente no caso brasileiro, apresentou-se o cenário que conduziu ao enfraquecimento da Igreja Católica e à perda de seu monopólio religioso com a formalização da laicidade estatal, o que abriu margem para um recrudescimento sem precedentes da pluralidade religiosa.

De modo análogo, explanou-se sobre a influência do processo de modernização e secularização do Ocidente na construção do Direito estatal moderno, verificando-se que o positivismo, ainda hoje predominante, foi constituído a partir de uma radical diferenciação

entre Direito e moral, contrapondo-se, portanto, ao jusnaturalismo, seja em sua face teológica ou racionalista. Foi, ainda, realizada breve referência ao surgimento de novas teorias no meio jurídico que se empenham pelo retorno do moralismo, pregando, mais uma vez, a vinculação entre moral e Direito.

A seguir, o terceiro capítulo trouxe reflexões de cunho sociológico no que tange às inovações promovidas pela secularização no Brasil. A promoção da pluralidade religiosa foi acompanhada pelo escandaloso aumento da concorrência e da competitividade entre os credos religiosos, que vêm cada vez mais se assemelhando às práticas comerciais. Esse cenário de intensa disputa por novos prosélitos, em que a fé acaba sendo mercantilizada, pressupõe que o Estado não vai interferir em sua atuação, não prejudicando e nem apoiando quaisquer religiões. Notou-se, também, que o princípio constitucional da liberdade religiosa não é respeitado numa sociedade em que a neutralidade estatal em relação à religião não é a regra, dado que a laicidade também almeja defender as minorias da ditadura da maioria, e as instituições religiosas encontram-se em posições desiguais. Essa estrutura segregacionista do campo religioso acompanha as mesmas dificuldades apresentadas pelo real mercado econômico, em que a livre concorrência é, de igual maneira, meramente utópica.

Tratou-se, ademais, da inserção religiosa na esfera política e da atuação das agremiações religiosas para converter a fé de seu rebanho em votos para os candidatos por elas indicados para a disputa eleitoral. Com esse objetivo, analisaram-se dados extraídos de pesquisas empíricas a respeito do campo religioso no Brasil, intencionando não só obter uma radiografia do perfil dos adeptos das mais representativas denominações religiosas, mas também entender as peculiaridades dos movimentos pentecostais. A legitimidade social conquistada por suas instituições e autoridades permitiu que a desprivatização de sua crença alcançasse, rapidamente, o ambiente político, passando da condição de minoria perseguida entre o período colonial e a proclamação da república para a de grande potência que desponta no horizonte do espaço público.

No tocante ao quarto capítulo, abordou-se a questão da religião como forma de controle social, trazendo o anacronismo dos discursos religiosos como a face explícita da estrutural opressão aos grupos minoritários, que têm a sua dignidade afrontada pela propagação de uma fala intolerante que possui, inobstante, a pretensão de ser tolerada. A influência exercida pelas autoridades eclesiásticas sobre a sociedade, aliada à massiva introdução dos religiosos no meio público, foram examinadas no que concerne ao processo de modernização social. Verificou-se, por conseguinte, a existência de uma aparente contradição entre o andamento do processo de secularização e essa realidade que parece estender a

sacralidade da vida religiosa ao mundo profano. Buscando uma explicação de cunho sociológico para essa problemática, foi possível extrair algumas conclusões acerca da tentativa do conservadorismo religioso de reencantar a sociedade já desencantada pela industrialização.

Por fim, a partir de uma síntese dos argumentos desenvolvidos ao longo da obra e após o exame do processo de laicização do cenário político brasileiro, chegou-se à questão da representatividade política religiosa com o desígnio de verificar se a ruptura prometida pela secularização foi realmente alcançada. Levando em consideração a influência do dogmatismo religioso nas mais diversas esferas sociais, coube questionar se a separação entre Estado e Igreja se ampara nos moldes almejados e em que medida essa nova configuração social está em consonância com os preceitos democráticos aqui elencados.

Diante das aparentes impossibilidades práticas para se construir uma sociedade efetivamente democrática, um arcabouço de possibilidades precisa eclodir, ainda que exija um horizonte utópico de esperança concreta. Prescindir da esperança é tomar o futuro como inexorável e impor às pessoas um destino adscrito, do qual nenhum esforço permite escapar. Por tais razões, esta obra almeja, humildemente, endossar a luta pela construção de uma democracia plena, na qual as restrições à liberdade não se confundem com o autoritarismo, e o tratamento discriminatório pretende, tão somente, reduzir as desigualdades.

1 A LIBERDADE E A IGUALDADE COMO PRECEITOS INSPIRADORES DO REGIME DEMOCRÁTICO

Os valores da liberdade e da igualdade pertencem ao ser humano enquanto indivíduo isoladamente considerado e enquanto ser genérico, consubstanciado na categoria abstrata da humanidade. A liberdade remete à singularidade do sujeito, designando um estado do indivíduo. Opõe-se à opressão e se faz absoluta no momento em que o sujeito não deve obediência a mais ninguém além de si mesmo. Por outro lado, a igualdade é atributo do sujeito enquanto ser social, incidindo sobre as relações humanas e qualificando-as pelo igualitarismo².

Uma sociedade em que todos sejam, ao mesmo tempo, livres e iguais é uma utopia que tem a sua gênese, possivelmente, nos primórdios da humanidade. Talvez irrealizável, o sonho com a hipotética sociedade em que a liberdade é igualitária povoa o imaginário da democracia desde a sua concepção como governo de todos e para todos. Não obstante, num mundo tão hierarquizado e arbitrário, marcado por abismais desigualdades e indevidas restrições às liberdades de todo gênero, é preciso reinventar as utopias e buscar a concretização de uma realidade ainda não existente.

O conformismo somente reproduz o que já foi concluído e antepara o ímpeto pelas transformações sociais. A utopia, pelo contrário, orienta a atividade humana para o futuro, impulsionando-a para o que ainda não é, mas que pode, um dia, vir a ser. A irresignação com o precário mundo das desigualdades caracteriza a democracia, que toma como princípios inspiradores a liberdade e a igualdade (BLOCH, 2005, 13-14).

Enquanto uma sociedade constituída apenas por pessoas livres e iguais não for alcançada e permanecer em seu papel de quimera idealista, uma sociedade verdadeiramente democrática deve ser regulada de tal modo que os sujeitos que a compõem sejam o mais livres e iguais que a ocasião histórica permitir, bem como mais livres e iguais do que em qualquer outra forma de associação social. Não é à toa que o despotismo se contrapõe à democracia, dado que o grau de democratização de um dado regime se mede pela possibilidade de seus cidadãos desfrutarem de maior ou de menor liberdade e, também, pela maior ou menor igualdade com que se relacionam (BOBBIO, 1996, p. 8-9).

A democracia é uma forma de governo na qual a soberania reside nas decisões populares. Por outras palavras, o poder de tomar decisões se encontra com o próprio povo, de

² A despeito da discussão doutrinária a respeito da diferenciação entre o significado das palavras "igualdade" e "igualitarismo", as duas expressões serão utilizadas como sinônimos para os efeitos deste trabalho.

forma direta ou indireta. Usualmente, utiliza-se a ideia de democracia representativa, para a qual tais decisões são tomadas, na realidade, por representantes eleitos pelo povo, que devem fazê-lo de acordo com a vontade dos cidadãos (BOBBIO et al., 1998, p. 319-320).

Segundo a teoria aristotélica clássica, a democracia é uma das três formas elementares de governo, estando ao lado da monarquia e da aristocracia, estas definidas, respectivamente, como o governo de um só e como o de poucos. Para tal teoria, a democracia é o governo do próprio povo, isto é, pertencente a todos que gozam de direitos de cidadania, sendo a única forma de governo genuinamente popular (BOBBIO et al., 1998, p. 320-321).

A democracia pressupõe a igualdade de todos, que devem, em conjunto, tomar as decisões que servirão de guia para a atuação governamental. Da mesma maneira, a liberdade é característica central de um regime democrático, que define os próprios cidadãos como detentores da liberdade de criar as normas que serão por eles observadas, bem como as sanções destinadas àqueles que não as obedecerem. Assim, num regime democrático, a titularidade do poder se encontra com o próprio povo e é o exercício desse poder que é transferido aos representantes políticos, que devem desempenhá-lo em observância à vontade popular (BOBBIO et al., 1998, p. 321, 327).

Sabe-se, contudo, que o cenário político, em especial o brasileiro, caracteriza-se por uma dualidade entre o ordenamento oficial declarado e a realidade que se esconde por trás dele. Os indivíduos em posição desfavorecida não protagonizam e nem mesmo integram a democracia como figurantes, embora isso seja sustentado pelo discurso legitimador da exclusão social. Situam-se, na verdade, nos arredores do seu elenco. A instauração de uma democracia passa pela construção de uma sociedade em que os interesses particulares não comandem a produção legislativa, nem procurem enraizar, no senso comum da opinião pública, a visão de que os estratos mais débeis carregam o estigma da passividade. As condições materiais concretas em que a maior parte da sociedade é obrigada a viver desumanizam as pessoas, pois as mais inferiorizadas camadas sociais não têm a oportunidade de partilhar dos códigos e símbolos valorizados e tidos como proeminentes pela cultura dominante. Tal realidade favorece a construção de uma democracia parcial e seletiva, que distancia a composição real da sociedade dos seus representantes políticos.

A liberdade e a igualdade, posto que ambicionadas pela generalidade dos sujeitos, não são valores absolutos. Uma célere ponderação da práxis social verificará que tais valores são exceções à regra geral, tendo em vista que as relações hierarquizadas e a submissão às autoridades definem a sociedade moderna. Ocorre que essa relação verticalizada é, hoje, mais flexível do que à época da esclerosada sociedade agrária estamental do medievalismo. A

modernização foi acompanhada pelo desencantamento do mundo, das tradições religiosas e dos privilégios estamentais, culminando na sociedade industrial clássica que manteve, no entanto, resquícios da contramodernidade³, trazendo consigo elementos da sociedade feudal. As padronizações e normatizações da convivência social se apoiam, até os tempos hodiernos, em alocações estamentais de classe, posições de gênero, etnia (BECK, 2010, p. 12-14). Porém, estas estão se fragilizando com o desenvolvimento da modernização, o que ressuscita o impulso transformador da era das revoluções e permite que novamente se almeje a idealizada sociedade em que a liberdade e a igualdade sejam a regra, enquanto o tratamento discriminatório e a opressão sejam meras exceções. Neste sonho coletivo, compartilhado pela maior parte das modernas Constituições, o tratamento desigual e a limitação da liberdade devem ser justificados (BOBBIO, 1996, p. 10).

Não se deve olvidar que, num regime democrático tal qual ele deveria ser, a igualdade é evocada quando as diferenças inferiorizarem e, de modo análogo, a liberdade de ser diferente é a regra quando a igualdade descaracterizar as pessoas enquanto indivíduos (SANTOS, 2003, p. 56). Destarte, a utopia da humanização consiste na materialização da autêntica democracia, a qual se encontra esboçada, ao lado de seus princípios inspiradores, no rol de possibilidades históricas que, embora sejam, hoje, apenas ilusórias tendências, podem vir a se concretizar por meio da ação (FREIRE, 1967, p. 16).

1.1 O PRECEITO DA IGUALDADE E A SUA INSERÇÃO NO REGIME DEMOCRÁTICO

Ao cabo das considerações procedidas, nas quais se pretendeu introduzir, ainda que de maneira pouco sistematizada, algumas noções relevantes acerca da questão democrática e de seus princípios inspiradores, espera-se, agora, ingressar no âmago do postulado constitucional da igualdade e analisá-lo, a fim de aclarar a compreensão das exposições ulteriores.

O conceito de igualdade não se restringe à simples semelhança das características pessoais, tais qual a idade, a etnia, o sexo biológico, o gênero, a renda. Uma igualdade efetiva do ponto de vista pessoal somente é possível no que concerne à característica da natureza humana, por sua vez, comum a todos os indivíduos. Entretanto, a tautologia de tal afirmação não basta para que se defina adequadamente o conceito em exame, o qual também ultrapassa

³ Utiliza-se, aqui, a categoria "contramodernidade" no sentido empregado por Ulrich Beck (2010), para quem a modernidade convive com elementos pré-modernos, como a opressão sexual e de gênero, a estratificação social e a discriminação étnica, muito embora o processo de modernização e a sua tendência globalizante andem no sentido de extinguir esses caracteres.

os juízos e asserções valorativos acerca das qualidades que diferenciam ou aproximam as pessoas. Nesse diapasão, a relevância da isonomia se encontra na concepção de tratamento igualitário e não na mera similitude física. Isso significa que as diferenciações dependem das normas de distribuição aplicáveis aos casos concretos, que só podem ser auferidas empiricamente. Quando uma regra de distribuição é empregada de modo imparcial, pode-se afirmar que o tratamento despendido é, sim, igualitário (BOBBIO et al., 1998, p. 597-598).

Haverá igualdade quando duas ou mais pessoas forem tratadas da mesma maneira no que tange a uma determinada regra de distribuição. O tratamento igualitário será decorrente de uma norma, sendo preciso que se analise o mencionado tratamento e o caráter igualitário da própria regra que o impõe. As normas de distribuição prescrevem que os ônus e as vantagens que delas derivam, devem ser partilhados ou negados de acordo com características particulares de seus destinatários. Para que tais regras sejam tidas como igualitárias, todos os encargos e benefícios devem ser distribuídos em quotas iguais, sob todos os aspectos, desde que tal isonomia não procure uniformizar a espécie humana e sobrepujar as características identitárias de cada um (BOBBIO et al., 1998, p. 598-599).

A busca pela igualdade não objetiva soterrar as diferenças, porque próprias da identidade de cada sujeito. São as diferenciações que tornam cada indivíduo único, responsáveis por sua personalidade e por sua personificação enquanto ser humano. Logo, a igualdade perfeita não é desejada pelo princípio isonômico, pois a sua efetivação não necessita da supressão das identidades subjetivas.

1.1.1 A igualdade como direito

O texto constitucional brasileiro estabelece, em seu artigo 5º, que todos são iguais perante a lei, não sendo possível desnivelar pessoas e grupos sociais. Não haveria, portanto, como se falar em validade de eventual previsão legal em desconformidade com o princípio isonômico. É cediço que a igualdade não se restringe à atividade do julgador no momento em que aplica a lei, pois também se refere ao detentor do poder de legislar. Isso significa que o compromisso com a isonomia se faz presente perante a norma posta e se estende à própria edição de tal norma à época do processo legislativo. A formulação da lei e a sua aplicação ao caso concreto estão sujeitas ao dever equânime e imperativo de tal princípio, que consiste na dispensa de tratamento isonômico aos indivíduos (MELLO, 1999, p. 9-10).

O destinatário primeiro da cláusula constitucional da igualdade não é ninguém mais, ninguém menos do que o próprio legislador, a quem incumbe a tarefa de validar o referido

princípio e permitir que ele ganhe eficácia por meio da ação julgadora. Com efeito, a legislação criada em consequência da atividade de tais representantes da nação deve manter o mesmo caráter igualitário e ser aplicada de acordo com esse interesse maior. Assim, verifica-se que o mais relevante limite ao processo legislativo tem fundamento, justamente, na cláusula da igualdade (MELLO, 1999, p. 9-10).

A lei não visa ofertar privilégios ou inferiorizar grupos e pessoas, não pretende segregar a sociedade em castas, mas trabalha como fonte das normas que regulam a vida social, o que somente pode ser democraticamente realizado quando todos forem tratados equitativamente por ela (MELLO, 1999, p. 10). Já dizia Kelsen que a igualdade perante a lei não possui significado relevante, mas sim a igualdade na própria lei, a qual estabelece um limite à discricionariedade legislativa no momento da edição das normas. Nem sobre tudo se pode legislar, mas, se assim o fosse, ainda não seria possível que se legislasse de qualquer forma (KELSEN, 1999, p. 99).

A igualdade perante a lei vincula os órgãos julgadores, impondo restrições ao livre convencimento judicial. Esse conhecimento necessita, então, ser não apenas motivado, mas juridicamente fundamentado, o que impõe um compromisso com a isonomia social. Já a igualdade na lei prescreve como deve se dar a operação legislativa, como deve ocorrer a própria criação da norma que, posteriormente, será equitativamente aplicada. Tal operação precisa respeitar a cláusula isonômica, requisito para a caracterização de uma norma como materialmente válida e constitucional (KELSEN, 1999, p. 99-100).

À norma não basta a criação conforme a solenidade burocrática, porque é preciso, primeiramente, que a lei seja eivada de certo conteúdo político-valorativo, consubstanciado no princípio da igualdade. É defeso ao próprio ditame legal que se defiram, para situações equivalentes, regulamentações diversas, visto que todos aqueles abrangidos pela disciplina legal devem receber tratamento igualitário.

Pode-se afirmar, ainda, que a regra de distribuição tende a ser tida como mais igualitária quando dispensa um tratamento análogo a um maior número de pessoas, dado que o número de excluídos que não tiveram a oportunidade de perceber os benefícios oferecidos é reduzido (BOBBIO et al., 1998, p. 599). Todavia, tal critério também não é satisfatório para se alcançar a efetiva igualdade, dado que não basta que muitas pessoas sejam isonomicamente atingidas por uma regra de distribuição se as diferenças reais entre elas forem ignoradas. Por um lado, seria isonômico conceder tratamento idêntico a pobres e ricos quanto à tributação de um determinado produto; por outro, verifica-se que essa assertiva ignora que a própria

segregação das pessoas em classes mais ou menos abastadas é um obstáculo à isonomia pretendida.

Proclama-se, trivialmente, que a igualdade deve ser reconhecida a todos os cidadãos, seja qual for o sistema político adotado por cada Estado. A práxis prova, contudo, que, se o igualitarismo pudesse ser sintetizado na regra de "partes iguais de tudo para todos", nenhuma norma seria efetivamente igualitária. Em razão disso, a cláusula da igualdade abrange, também, as regras que determinam que, entre os iguais no que diz respeito a alguma característica específica, as partes de determinado bem devem ser distribuídas igualmente. No entanto, somente essa determinação é insuficiente para a consumação do princípio aqui discutido, porque mantém a discriminação entre os efetivamente desiguais e nada propõe para modificar tal conjuntura (BOBBIO et al., 1998, p. 598-599). Não havendo dúvidas de que negros são diferentes de brancos no que se refere à pigmentação da pele, a mera determinação de que os iguais devem ser tratados igualmente estaria de acordo com a discriminação étnica em sentido negativo, pois admitiria o tratamento isonômico aos da mesma cor e o injustificado tratamento diferenciado aos que não são iguais quanto à aludida característica.

Embora essas asserções resumam o conteúdo do princípio em discussão, sua generalidade se mostra excessiva, sendo adequado que se busque maior precisão explicativa e terminológica. Recorrendo a Aristóteles (2004, p. 104), encontra-se o clássico brocardo que impõe o tratamento igualitário aos iguais e o tratamento desigual àqueles que são efetivamente desiguais, conceituando, dessa forma, a chamada igualdade material, em oposição à igualdade sob o prisma formal, que designa, meramente, a igualdade enquanto direito positivo previsto por um ordenamento jurídico. Mas a necessidade de um maior aprofundamento faz com que se indague quem são esses iguais e quem são esses desiguais. É possível estabelecer um critério para a qualificação de uma determinada pessoa como igual à outra ou como sua desigual? O que permite que se enquadre um indivíduo como pertencente ao grupo dos iguais e se intitule outro sob a rubrica de desigual? É preciso que se responda a essas questões sem que se fira a isonomia, compreendendo o porquê de se autorizar a discriminação de situações concretas ou hipotéticas e de pessoas em apartados conjuntos, uma vez que nem toda discriminação é juridicamente intolerável (MELLO, 1999, p. 11).

Destarte, o equívoco da presente análise está em se buscar o igualitarismo na regra de distribuição em si, já que os desiguais não o são assim por seu próprio desejo, mas devido à carência de oportunidades e possibilidades. Logo, se a atribuição de tratamento assemelhado aos diferentes reproduz e eterniza as desigualdades, a imputação de tratamento desigual deve se dar de modo a compensar as desigualdades reais e, seguindo critérios de proporcionalidade,

atribuir benefícios maiores aos mais necessitados e encargos mais elevados àqueles que usualmente se encontram em posição vantajosa (BOBBIO et al., 1998, p. 599).

1.1.2 Critérios para a admissibilidade do tratamento discriminatório

Conforme o escólio de Kelsen (1999, p. 99), a isonomia garantida pela Constituição não impõe um tratamento idêntico a todos os indivíduos, desconsiderando a realidade fática. As normas expedidas com base no conteúdo constitucional não podem conceber uma situação irreal, eivada de ineficácia desde sua fase embrionária, pois a racionalidade prova que nem todos são iguais. Não seria sensato estabelecer as mesmas obrigações a uma criança e a um adulto, exemplificativamente. A diferença é a característica da humanidade, na qual se encerra a individualidade de cada pessoa. A riqueza da oposição identidade-diferença vai além da similitude entre sujeitos diversos, porquanto, a despeito da identidade com o outro, existe, também, a identidade de si e consigo mesmo, de modo que, mesmo no interior do sujeito, há uma multiplicidade de identidades (RIFIOTIS; RODRIGUES, 2010, p. 207-208). Porém, ressalta-se que essa diferença não é suficiente para que se admitam tratamentos díspares sob os olhos da norma jurídica.

Por mais óbvia que seja a diferença fática, a cláusula instituidora da igualdade não permite que a diversidade, por si só, seja suficiente para que se autorize um tratamento desigual. Isto é, a mera diferença estética não permite que a lei atribua obrigações e direitos diferenciados para tais indivíduos, de modo que uma pessoa de baixa estatura não pode receber tratamento jurídico diverso do recebido por uma pessoa considerada alta. A desigualdade real, por mais evidente e incontestável que o aparente ser, não deve ser confundida com a desigualdade jurídica. Isto ocorre porque, no exemplo apresentado, verifica-se desde logo que o fator em análise é inidôneo juridicamente, não sendo o bastante para promover a desequiparação de indivíduos frente à lei. Entretanto, a situação concreta de desigualdade entre adultos e crianças de tenra idade tem relevância sob o prisma do Direito. O que permite que tal *discrímen* seja tido como legítimo, enquanto a indiscutível diferença entre homens baixos e homens altos não admite recepção jurídica?

Cabe observar que a edição de leis objetiva, exatamente, discriminar situações para regulamentá-las mediante a submissão às suas normas. A finalidade da lei, então, está na dispensa de tratamentos desiguais a situações que a própria lei desigualava. Não obstante, não se pode olvidar que o princípio da igualdade impossibilita o tratamento desuniforme. A aparente contradição entre o preceito constitucional e o objeto da lei, que se funda no controle social, é

resolvida quando se relembra o ditame aristotélico que interdita o tratamento desigual aos iguais, mas permite o tratamento diferenciado aos diferentes. Vale lembrar que essa discriminação não diz respeito à mera diferença física, dado que qualquer discriminação só é possível quando a lei, intencionando equiparar situações diversas, aceita qualificá-las como diversas, atribuindo-lhes relevância em termos de efeitos jurídicos (MELLO, 1999, p. 12-13).

Não há relevância em se discriminar o alto do baixo para permitir que aquele possa usucapir um imóvel enquanto este não tem a mesma prerrogativa. Não existe qualquer relação lógica entre a diferenciação referida e o elemento erigido, qual seja, a estatura, porque esta em nada interfere no direito de domínio sobre um imóvel, seja ofertando vantagens ou lesando uma das partes envolvidas. Mas há, todavia, relevância em se conferir tratamento diferenciado entre o adulto e a criança em razão de limitações orgânicas e psicológicas por parte desta, que ainda não adquiriu maturidade intelectual e física para operar, com o devido discernimento, determinados atos da vida civil.

Percebe-se que a verdadeira indagação não se resume a quando é possível discriminar, mas sim a quando é vedado fazê-lo, uma vez compreendido que é da natureza da lei discriminar situações para, então, submetê-las à sua regência. Inexistirá gravame à isonomia quando um elemento diferenciador for eleito pela lei para assegurar outros interesses privilegiados pelos preceitos constitucionais, pois deve haver uma correlação lógica entre a discriminação feita e o tratamento dessemelhado atribuído. É necessário que haja pertinência lógica entre o tratamento discriminatório dispensado e o fator objetivo diferenciador escolhido pela norma. Dessarte, o legislador não pode diferenciar indivíduos injustificadamente, escolhendo um fator aleatório, fortuito, com o propósito único de satisfazer interesses vis. Sua atividade não pode ter como base a arbitrariedade, não lhe sendo autorizado discriminar por discriminar (MELLO, 1999, p. 13-14).

O agravo à isonomia consiste na diferenciação entre pessoas que é promovida pela lei quando esta não se apoia em um parâmetro suficientemente relevante a ponto de ser eleito como critério legal de *discrímen*. Quando isso ocorre, pode-se afirmar que o princípio da igualdade foi ferido, já que tal diversidade seria insuscetível de ser colhida pela norma para impor tratamentos diversos às pessoas. Parece notório à maioria dos indivíduos que a lei não deve diferenciar um cidadão do outro em razão de o primeiro apresentar olhos verdes, enquanto o segundo apresenta olhos castanhos. No mesmo sentido, o magro não deve gozar de maiores ou menores privilégios do que o obeso, caso essa característica seja a única tomada em consideração para distingui-los. Certas diferenciações não podem ser feitas sem que se fira o princípio da isonomia e, para que se reconheçam as situações de discriminação

defesas ao regramento normativo, devem ser estabelecidos determinados critérios (MELLO, 1999, p. 15).

Para que uma discriminação seja permitida ao legislador, é imperativo verificar que elemento é tomado como fator de *discrimen*, ou seja, qual a relevância desse elemento erigido para a ordem jurídica. Em seguida, deve-se verificar se o tratamento diversificado tem correlação lógica com esse fator eleito. Por fim, é imprescindível que se vislumbre uma relação entre a necessidade de aplicação desse tratamento diferenciado e o interesse constitucional por trás de tal situação. Em outras palavras, investiga-se se há uma justificativa coerente e racional, embasada nos preceitos determinados pela Constituição, para que se haja uma diferenciação em razão daquele elemento específico escolhido pelo legislador como critério de discriminação. Ademais, é primordial que essa correlação entre elemento diferenciador e tratamento desigual não seja fundamentada numa lógica abstrata, mas numa lógica concreta, uma verídica imprescindibilidade. Essa desigualdade normativa terá respaldo constitucional caso se encaixar nos interesses, nos valores erigidos pela Lei maior (MELLO, 1999, p. 17-18).

Com efeito, o preceito igualitário exige não só a atribuição de tratamento uniforme aos iguais e diferente aos desequiparados, mas também proporcional às desigualdades destes, desde que as características pessoais dos faticamente discriminados sejam tidas como relevantes para a discriminação normativa procedida. Assim, é preciso que se apure a relevância da particularidade pessoal tomada pela regra para diferenciar, dado que nem toda discriminação é jurídica ou politicamente relevante a ponto de ensejar a necessidade de distinções na distribuição de encargos ou proveitos.

Sendo a idade e a cidadania relevantes com relação ao direito de voto, é igualitário limitar o privilégio aos cidadãos adultos. A riqueza é relevante para a imposição de impostos; portanto, o imposto fixo ou o imposto progressivo sobre a renda são igualitários. Inversamente, uma regra é inigualitária, tanto se se baseia em diferenças de características não relevantes, como se não leva em conta as relevantes. Sexo, cor ou riqueza não são relevantes para o fato de votar; a limitação deste direito aos homens, ou aos brancos, ou aos proprietários, não é igualitária. A riqueza é relevante para a tributação; por conseguinte, o imposto indireto é inigualitário, pois impõe uma contribuição de igual medida aos adquirentes pobres e ricos (BOBBIO et al., 1998, p. 600-601).

Percebe-se, contudo, que a relevância de uma característica pessoal não pode ser apurada segundo critérios objetivos, configurando-se como um termo avaliatório, tal qual se dá com o conceito de mérito para aqueles que entendem que o igualitarismo deve estar em conformidade com princípios meritocráticos. Somente um juízo de valor é capaz de estabelecer quais características são ou não relevantes para o fim da instituição de tratamento desigual. Nesse sentido, é preciso que a relevância do critério erigido seja justificada, capaz

de convencer, por meio de um esforço argumentativo, que não há obediência ao preceito igualitário quando se trata de modo desigual pessoas que se assemelham no que tange à mesma característica tomada como relevante e que não há ofensa ao princípio da igualdade no ato de fazer concessões distintas a pessoas diferentes sob a característica relevante anteriormente referida (BOBBIO et al., 1998, p. 601).

A problemática se encontra na interpretação valorativa do conceito de relevância, que sempre dependerá de um juízo subjetivo e parcial do hermeneuta. O moralismo de tais asserções identifica o igualitarismo com a justiça, classificando o tratamento desigual como desejável, bom, útil. Ora, é possível que haja mais de um código moral dentro de uma mesma sociedade e os valores por eles elencados não são necessariamente verdadeiros, porquanto variam de acordo com a interpretação subjetiva que lhes é dada. O critério de definição do que é ou não igualitário não pode basear-se numa interpretação meramente valorativa, dado que o relativismo axiológico deve ser levado em consideração.

Assim como soa absurda a adoção da cor dos olhos como relevante fator legal de *discrímén*, também desmedida parece ser a afirmação de que a etnia, o sexo biológico, o gênero ou o credo religioso possam ser eleitos como parâmetro diferenciador. Ocorre, no entanto, que o absurdo nem sempre é óbvio e aquilo que, para alguns, pode parecer tão kafkiano, para outros pode nada mais ser do que sinônimo de trivialidade. Nem sempre o óbvio o é para todos, afinal.

Não obstante, a discussão, em princípio, não deve se focar no relativismo subjetivo que está impregnado à observação de toda norma, mas no critério eleito como matriz do *discrímén* em confronto com o tratamento despendido pela lei aos indivíduos por ela dessemelhados. Nessa senda, é permitido supor que as pessoas não podem ser legalmente discriminadas em virtude de sua etnia, sexo, renda ou religião, porém, tal suposição é questionável. Apenas analisando o tratamento desequiparado atribuído a essas pessoas é que se pode dizer se é ou não defeso ao legislador editar norma com essa consequência.

Em decorrência disso, o legislador tem a prerrogativa de adotar qualquer elemento como traço discriminatório, a despeito de ele residir em pessoas, coisas ou situações, já que não é a peculiaridade escolhida que desacata a isonomia. Logo, o fator de discriminação acolhido pela lei não a agride quando houver um paralelismo lógico que proporcione coerência entre a desigualdade no tratamento dado a determinados objetos, pessoas ou situações e a característica diferencial escolhida em virtude da qual resulta tal tratamento. O que deve ser constantemente asseverado é que essa correlação lógica só será assentida quando

não for incompatível com os preceitos estabelecidos pela ordem constitucional vigente (MELLO, 1999, p. 21-22).

Não se deve examinar a regra de distribuição unicamente sob o aspecto da quantidade de benefício ou encargo atribuída a duas pessoas quaisquer. Ela pode, também, ser analisada quanto à consequência que produz, de modo que igualitária seria a regra que nivela ou que, ao menos, reduz as diferenças fáticas entre essas duas pessoas quaisquer. A mera aplicação da igualdade em sua aparência formal dissimula igualitarismo, pois deixa incólumes as desigualdades que existiam antes de sua aplicação e pode resultar, muitas vezes, em sua exasperação (BOBBIO et al., 1998, p. 602-603).

A título de mero exemplo, pode-se trazer a questão da reforma agrária que, se adequadamente aplicada, teria como consequência justamente o nivelamento dos desiguais, pois retiraria benefícios excessivos de alguns para distribuí-los equitativamente entre os mais desfavorecidos. Não haveria gravame à isonomia, uma vez que, em relação à distribuição anterior, o resultado da regra aplicada seria a redução ou extinção da diferença entre os sujeitos no que concerne à propriedade de terras. A igualdade material, dessarte, nada mais é do que a concreção de uma regra de nivelamento.

1.1.3 A igualdade material como regra de nivelamento

Para que todos possam ter acesso às diferentes posições sociais, é preciso que as oportunidades sejam niveladas, o que implica possibilitar que todos saiam de uma linha comum de partida. Para tanto, os dotes pessoais não são determinantes, pois o preceito igualitário não tem fulcro na meritocracia. Apesar de, hipoteticamente, todos aqueles que partirem de um mesmo ponto terem as mesmas oportunidades, sabe-se que os vencedores da competição serão aqueles que assumirem, no decorrer de suas trajetórias, posições socialmente privilegiadas, já que podem obter vantagens distintas no percurso de suas biografias. Dessa maneira, a igualdade de direitos não depende apenas da abolição de regalias, passando pela necessidade de distribuições desiguais de benefícios e gravames. Diz-se, nesses casos, que a norma de distribuição em questão é intrinsecamente desigualitária, porque institui a desigualdade em sua gênese, entretanto, extrinsecamente igualitária, pois propicia um nivelamento de oportunidades e de acesso às necessidades fundamentais. Continua atual a máxima marxiana: a cada qual segundo as suas necessidades (BOBBIO et al., 1998, p. 603-604).

Outrossim, a desequiparação promovida pela lei nem sempre será embargada pelo ditame constitucional, desde que não tenha a função latente de asseverar preconceitos e segregações, motivo pelo qual o discurso de ódio não pode ser evocado pela norma como fundamento do *discrímén*. Todavia, sabe-se que tal impedimento se deve à notoriedade da injustiça social, aqui objetivamente conceituada como a realidade que desigual todos os dias as pessoas em razão do sexo, orientação sexual, etnia, escolaridade, renda, religião, contrariando o preceito constitucional. Ademais, a lei não guarda observância à imparcialidade, muito embora finja fazê-lo. O favorecimento de interesses pessoais é, por vezes, albergado pelo sistema jurídico, apesar de a ideologia oficial divulgada insistir em propagar a ideia de que as normas defendem o interesse social, visando à proteção de bens jurídicos fundamentais que seriam, *a priori*, comuns a todos os cidadãos.

O discurso que sustenta a dogmática se apropria do jusnaturalismo⁴ moralista, porquanto pressupõe, de modo acrítico, que os interesses representados pela lei infraconstitucional são compartilhados por toda a comunidade. A suposição de uma moral única e apriorística condiciona o Direito a prever uma homogeneidade de interesses e valores sociais que devem, portanto, ser protegidos pela ordem jurídica. A generalização dos interesses de determinados grupos sociais para o restante da sociedade tem o escopo de legitimar a sua adoção como base para a construção e aplicação do Direito.

Qual é, contudo, a razão que justifica a escolha legislativa por determinados bens jurídicos e não por outros? Sendo esses bens abstrações decorrentes dos chamados "interesses sociais" e sendo sabido que esses interesses não são, na realidade, pertencentes a todo o corpo social dentro de uma sociedade fracionada em classes, mas comuns a somente uma delas, há de se convir que, muitas vezes, podem ser lógica e estruturalmente antagônicos aos interesses das demais (BATISTA, 2002, p. 21-22). Isso posto, percebe-se que os bens jurídicos escolhidos como merecedores da tutela jurídica são próprios das elites políticas e econômicas, garantindo a existência e a reprodução das desigualdades sociais e marginalizando os interesses dos contingentes proletários, dos negros, mulheres e minorias religiosas. Há bens jurídicos que dizem, sim, respeito a todos os cidadãos, tal qual ocorre com a vida, a saúde e a integridade física, conquanto a sua proteção também se dê de forma desigual.

⁴ O jusnaturalismo se afigura como uma corrente doutrinária que dominou o pensamento jurídico ocidental desde o final da Idade Média, tendo perdido espaço para o positivismo jurídico, embora subsista até hoje com uma nova roupagem. Busca fundamentar a lei com base em critérios morais que condicionam a validade de uma norma à sua justiça. Ademais, baseia-se numa visão dualista do ordenamento jurídico, enxergando, ao lado do Direito humano, um Direito natural, que preexiste àquele e lhe condiciona, motivo pelo qual abre espaço para uma abordagem religiosa da ordem jurídica. Mais detalhes serão abordados no tópico 2.2 desta pesquisa, no qual o significado de jusnaturalismo será devidamente precisado, assim como serão examinadas as suas origens e desenvolvimento histórico.

A discriminação e injustiça social estão umbilicalmente atreladas ao poder de definição pertencente a específicos grupos sociais, cujos interesses são protegidos pela legislação, mesmo que o preceito isonômico inadmita tal amparo. Os interesses daqueles grupos sociais numericamente minoritários, no entanto mais fortes econômica e politicamente, são direcionados à neutralização dos interesses dos demais, a fim de garantir a sua supremacia e enaltecer a sua autoridade. Porém, deve-se ter cuidado com a adoção de tais conceitos, conforme já alertava Baratta (2011, p. 129), sob pena de se cair numa análise simplista que reduz o direito à qualidade de instrumento dos grupos dominantes, ignorando a sua capacidade de reproduzir interesses de todos os polos do sistema, apesar de ser inequívoco que os interesses de um se sobrepõem, em diversos momentos, aos do outro.

Tendo isso em vista, percebe-se que, diversas vezes, o ordenamento jurídico utiliza-se ora de privações, ora de prerrogativas destinadas a determinados grupos sociais, com o intento de, justamente, reduzir as desigualdades estruturais que definem a realidade fática. Conseqüentemente, o princípio da isonomia não é ferido apenas pela escolha de um fator de disparidade protegido pelo ditame constitucional, porque a regra da igualdade será maculada exclusivamente quando o tratamento jurídico diferenciado não tiver justificativa do ponto de vista material, objetivando manter privilégios sociais para uns em detrimento dos demais. Entretanto, quando a discriminação tem a finalidade de superar desigualdades sociais históricas, está, sim, em consonância com os interesses consagrados pela Lei maior, sendo, então, justificada pelo ordenamento.

Assevera-se que o tratamento diferenciado que toma por base o objetivo maior de igualdade material, e não a simples igualdade formal, tem função predominantemente compensatória, sendo uma solução meramente conjuntural, que não tem o condão de transformar o sistema, mas de reformá-lo, mantendo os seus alicerces fundamentais. Todavia, isso não retira a sua premente necessidade, já que inadmissível que nada se faça para cessar as desigualdades estruturais tão visíveis quando se realiza uma análise crua da realidade social, visando a fazer ascender os excluídos pela segregação, mesmo que tardiamente.

Ora, é indiscutível que, se a igualdade formal bastasse para garantir uma real isonomia entre todos, não haveria por que o ente estatal cogitar alternativas de cunho compensatório e estas seriam, sim, formas injustificadas de discriminação. Contudo, a realidade prova que todos sejam iguais, alguns são mais iguais do que outros. Logo, políticas baseadas na mera isonomia legal garantem a perpetuação da injustiça social, a concentração do poder e da riqueza nas mãos de poucos e a formação de regiões e grupos sociais miseráveis e dependentes (SANTOS, 2010, p. 10, 17).

A dispensa de tratamento igualitário aos faticamente desiguais se caracteriza por uma trajetória de ineficácia, pois pautada num regime de excessiva desigualdade e seletividade. Assim, mais do que ineficaz, a igualdade no plano meramente formal apresenta consequências reais de eficácia invertida em relação às suas funções declaradas. Isso significa que o projeto igualitário não só descumpra suas promessas, mas faz exatamente o contrário. Dessa forma, percebe-se que as funções enunciadas não passam de idealismo normativo irrealizado na prática e nela substituído por funções latentes opostas. A ideologia satisfaz, no entanto, o objetivo legitimador do discurso aparente do sistema jurídico, essencial ao seu gerenciamento e inerente à sua estrutura, já que por trás da contradição entre as suas funções declaradas e aquelas efetivamente cumpridas, está o intuito real de reproduzir e conservar as desigualdades sociais típicas (ANDRADE, 1994, p. 446-447).

Por conseguinte, a programação ideológica imanente à normatividade e a sua constante violação no plano prático seguem, na realidade, uma lógica de cunho estrutural e apresentam uma eficácia simbólica de legitimação e sustentação do sistema que está em sua fundação. Não é fortuito ou imprevisível que o sistema siga esse desenvolvimento contraditório, pois foi concebido para impedir a ascensão dos grupos sociais mais marginalizados.

Emblemático é o caso do racismo e das políticas de ações afirmativas adotadas pelo Estado brasileiro. Muito embora a lei penal classifique o racismo como crime e sancione a sua prática, isso pouco coibiu a discriminação racial que segrega e exclui a negritude, tendo somente contribuído para anuviar e camuflar o inveterado preconceito. A despeito da falência do sistema de repressão penal, que não será aqui analisada, pois estranha ao objeto desta pesquisa, o combate à discriminação é insuficiente à instituição da igualdade, a qual será mais bem implementada com a adoção de políticas que a promovam. Nesse sentido, apesar de seu caráter meramente reformador, o sistema de reserva de vagas para negros em universidades públicas é de suma importância para a democratização do ensino superior, garantindo, mesmo que paliativamente, mais igualdade racial. Destarte, o abandono de tal política apenas poderá ocorrer quando eliminados todos os impedimentos concretos que restringem o acesso dos negros ao ensino superior.

1.1.4 A igualdade como princípio

Para a observância do princípio isonômico, não basta que o Estado evite discriminações arbitrárias e se abstenha de instituir tratamentos privilegiados, visto que o

diploma constitucional ora vigente está inserido no modelo de constitucionalismo social que enxerga a igualdade como um fim a ser perseguido a partir da utilização de políticas públicas de viés afirmativo (MORAES, 2011, p. 31). Tais ações não se contentam com a instituição de sanções repressoras, cuja eficácia é profundamente duvidosa, mas demandam empreendimentos reais em proveito dos grupos desfavorecidos.

Nesse sentido, o princípio da igualdade é afirmado, não contrariado, quando o Estado lança mão de políticas que atingem, pontualmente, determinados grupos sociais, atribuindo-lhes aparentes privilégios que, porém, objetivam superar situações de desigualdade decorrentes de condições sociais e históricas particulares. Políticas de cunho universalista devem ser resguardadas para as situações de efetivo igualitarismo, excepcionais para a realidade brasileira, motivo pelo qual o modelo constitucional atual incorporou mecanismos diversos que intentam corrigir as distorções resultantes da aplicação institucional do princípio da igualdade em sua face estritamente formal. Ressalta-se, ainda, que políticas universalistas não tomam em conta a posição relativa dos grupos sociais entre si.

Conclui-se que o postulado constitucional que veda a feitura, por parte do Estado, de distinções entre aqueles que se encontram sob o seu abrigo, não é embargado pela adoção de mecanismos que pretendam dar concreção a esse princípio. Esses, pelo contrário, asseguram a isonomia substancial entre as pessoas, levando em consideração as diferenças que lhes caracterizam, sejam elas acidentais, naturais, econômicas, sociais, culturais. Ademais, a efetiva desequiparação entre os diferentes agrupamentos sociais merece especial atenção do legislador e do aplicador da lei. Observa-se que a superação da perspectiva puramente formal do preceito igualitário concretiza o próprio conceito de democracia, porquanto vai além da concepção mecânica e estratificada de igualdade como direito, encarando-a como um verdadeiro princípio (DALLARI, 2005, p. 309).

A reificação e a descaracterização do ser humano são o resultado do enquadramento da igualdade como simples direito. Quando aplicada a fria literalidade do preceito igualitário que prevê que "todos são iguais perante a lei", pressupõe-se que os diplomas legais realmente concedem tal direito, o qual estaria à disposição de quem pretendesse utilizá-lo. Entretanto, tal compreensão despersonaliza o sujeito e denigre a sua dignidade, tendo em vista que desconsidera os aspectos subjetivos inerentes a cada ser humano, pois pautada sobre circunstâncias meramente formais. Isso significa que a igualdade não é meramente um direito positivado, mas um princípio que protege a individualidade e a dignidade do ser humano, com conteúdo substancial. A mera submissão de todos a uma lei, sem distinções de qualquer espécie, não é, de longe, suficiente para assegurar a isonomia, dado que desumaniza o sujeito,

retirando as suas peculiaridades identitárias, e também oculta as reais condições de desigualdade que se manifestam no dia a dia social (HONESKO, 2006, p. 1-2).

Nessa feita, o desiderato do princípio isonômico é a igualdade de oportunidades e a real possibilidade de se fazer uso delas, especialmente no que tange a uma participação equitativa nos bens sociais, que devem beneficiar a coletividade, e não uma parcela dela. Os direitos básicos de cada ser humano, entre os quais se insere o princípio igualitário, precisam ser encarados para além do plano do mero discurso, superando a típica visão dessocializada e promovendo a inclusão social dos grupos marginalizados. Admitindo-se a realidade da estratificação social, deve-se utilizar os mecanismos disponibilizados pelo sistema jurídico para centralizar os grupos periféricos, oferecendo-lhes a possibilidade de recuperar a dignidade que lhes foi usurpada pelas desagregadoras tensões sociais.

1.2 O PRINCÍPIO DA LIBERDADE E A SECULARIZAÇÃO COMO SUA GARANTIA

A igualdade, aqui pormenorizadamente analisada, anda ao lado de outro preceito fundamental, a liberdade. A partir do iluminismo francês, já em meados do século XVIII, o direito à liberdade passou a ser reconhecido como um fim em si mesmo, configurando-se como uma garantia do indivíduo a ser protegida independentemente das demais. A liberdade individual foi consagrada pela Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1789, sendo, no Brasil, recepcionada pela Constituição do Império de 1824, permanecendo como princípio basilar nos textos constitucionais datados de 1891, 1934, 1967 e, por fim, no atual diploma de 1988 (PIERANGELI, 2007, p. 142).

A procura pela igualdade, frequentemente acoplada à liberdade, carrega um significado positivo, uma vez que designa um desejo social aparentemente compartilhado, senão por todos, por um elevado número de indivíduos. Enquanto a igualdade diz respeito a uma relação formal a ser preenchida por determinado conteúdo, a liberdade se refere a um caractere intrínseco à pessoa. Por este motivo, a igualdade é usualmente referida ao sujeito como ente coletivo, ou seja, como membro de uma determinada categoria social, ao passo em que a liberdade tende ao individualismo, sendo constantemente tomada como valor para o sujeito enquanto indivíduo apartado dos demais. A igualdade pressupõe pluralidade de entes. Já a liberdade pode ser uma qualificação da própria pessoa. Portanto, haverá nexos entre os citados princípios quando a regra igualitária assentar-se sob a noção de liberdade, determinando que dois ou mais sujeitos quaisquer sejam igual ou desigualmente livres (BOBBIO, 1996, p. 11-13).

1.2.1 As múltiplas significações de liberdade

O tema da liberdade tem ocupado o espírito humano fortemente desde que este descobriu sua capacidade de reflexão sobre si mesmo. Já assinalava Montesquieu (2000, p. 165): "Não existe palavra que tenha recebido tantos significados e tenha marcado os espíritos de tantas maneiras quanto a palavra liberdade". Mas o que é, afinal, a liberdade?

O conceito de liberdade apresenta, quase sempre, uma conotação apologética e aprazível, razão pela qual tem sido utilizada, há muito, para acobertar toda sorte de teorias, por mais variadas que elas sejam. Sustenta-se que é livre o indivíduo que tem a prerrogativa de realizar escolhas livremente, sem quaisquer espécies de coação ou influências, agindo por determinação própria. Nesse sentido, uma pessoa pode ser dita livre quando age livremente, de forma autônoma, sem impedimentos. Liberdade consistiria, então, na possibilidade de se fazer o que desejar ou mesmo na escolha de não se fazer nada (BOBBIO et al., 1998, p. 711). Assim, liberdade pressupõe não impedimento e não constrangimento, afirmando a autodeterminação humana.

Em sentido valorativo, a liberdade pode ser identificada com a ideia de justiça, resultando em diferentes significações, a depender do código moral abraçado como referencial. Por isso, é oportuna uma definição descritiva de liberdade, a qual objetiva identificar situações que podem ser percebidas empiricamente e aceitas independentemente de juízos de valor. Pode-se afirmar, em consequência, que uma relação de liberdade diz respeito a uma série de ações negativas e positivas que determinam a existência ou não de liberdade social. Uma pessoa somente será livre para fazer algo se não houver outro ente que lhe torne não livre para fazê-lo (BOBBIO et al., 1998, p. 708).

Quando algo impossibilita a realização de determinada ação, o sujeito deixa de ser livre para se dedicar àquela atividade. Se a feitura dessa ação não é impossível, mas proibida, muito embora o sujeito possa estar aparentemente livre para realizá-la, a ameaça de uma sanção externa, oficial ou não, retira a sua liberdade e lhe compele a se conformar àquela norma restritiva. Daí se retira que a liberdade de alguém no contexto de suas relações sociais não tem conexão direta com o seu efetivo comportamento, pois a realização de algo proibido por um ordenamento não torna livre o ato perpetrado. Pelo contrário, confere ao órgão sancionador o controle sobre a conduta do sujeito, ainda que a iminência de castigo não tenha sido suficiente para amedrontá-lo (BOBBIO et al., 1998, p. 709).

Conforme a concepção iluminista, liberdade é poder fazer tudo aquilo que não prejudique a outrem. É a permissão para se realizar tudo o que não for vedado pela lei, pela

moral ou por outro ordenamento normativo que incida objetiva ou subjetivamente sobre o sujeito. Consiste na possibilidade de o ser humano buscar os meios necessários para sua satisfação pessoal, ou seja, para a sua felicidade (SILVA, 2010, p. 233).

A liberdade, em sua forma mais elementar, tem um significado negativo, já que designa a ausência de quaisquer controles externos sobre os atos do sujeito tido como livre. Segundo a filosofia kantiana, a liberdade em sentido negativo é medida pela independência do ser determinado por impulsos sensíveis (KANT, 2003, p. 63). A possibilidade de agir sem ser impedido, de não agir ao ser constrangido a fazê-lo e, ainda, de expressar as próprias opiniões sem incorrer na austeridade da censura, abaliza a liberdade como princípio inspirador da democracia (BOBBIO, 1996, p. 49).

A liberdade pode, igualmente, ser positiva nas situações em que o indivíduo orientar a sua ação para o atendimento de um dado objetivo. A possibilidade de tomar decisões sem coações ou influências arbitrárias atribui à liberdade o sentido de autodeterminação, indicando um atributo específico do querer do indivíduo. Ao contrário da liberdade em sentido negativo, que se refere à ausência de algo, a liberdade positiva pressupõe autonomia e vontade de direcionar a ação para aquilo que se deseja. A obediência às leis instituídas pelo próprio indivíduo identifica a liberdade positiva (BOBBIO, 1996, p. 51).

Por outras palavras, a liberdade negativa qualifica a ação do sujeito, ao passo em que a liberdade em sentido positivo qualifica a sua vontade. Nesta, o querer do sujeito livre não é determinado por qualquer outro querer que não o próprio. Naquela, a ação do sujeito livre não é embaraçada por nada nem ninguém. A distinção entre a liberdade de agir e a liberdade de querer é primordial, porquanto a autonomia da vontade não implica que a ação dela decorrente seja, também, desimpedida. A independência de uma liberdade em relação à outra não indica incompatibilidade entre elas, dado que mantêm entre si uma relação de complementaridade. Nesse sentido, uma sociedade livre é aquela em que a liberdade de agir dos indivíduos ou agrupamentos sociais acompanha a liberdade de querer do conjunto dos sujeitos. Na esfera política, portanto, as liberdades civis, de sentido negativo, são condição para o exercício da liberdade política, que designa a liberdade positiva do conjunto (BOBBIO, 1996, p. 52-53).

Com efeito, as referidas formas de liberdade podem, ainda, ser distinguidas conforme o sujeito histórico que as detém, a saber, a pessoa enquanto indivíduo ou como ente coletivo. Em que pese a existência de exceções ao ditame geral, pode-se afirmar que, normalmente, a liberdade em sentido negativo tem como portador o ser humano singular, segundo o arquétipo das liberdades civis como resultado das históricas revoluções em defesa do indivíduo contra a

intromissão de entes coletivos opressores. Outrossim, o sujeito histórico da liberdade positiva costuma ser referido enquanto coletividade, seja ele o povo, o Estado, a classe social (BOBBIO, 1996, p. 57).

O individualismo das visões liberais não enxerga a sociedade como um todo orgânico, mas nele reside uma concepção atomista que encara a sociedade como o resultado da soma dos sujeitos singularizados. A supremacia da liberdade individual, além de sobrepujar os interesses da coletividade, posiciona os indivíduos sob a égide do medo de que os mais fortes privem a liberdade dos socialmente débeis. Já a liberdade como querer se refere à vontade coletiva, motivo pelo qual, para a teoria política, o problema da autodeterminação do corpo social é mais relevante do que o problema da autonomia particular do sujeito (BOBBIO, 1996, p. 57-58).

1.2.2 A garantia da liberdade pela subordinação

Em uma sociedade regida por normas jurídicas decorrentes de um Direito positivo, a liberdade jamais será integral, uma vez que o ordenamento toma como elemento o imperativismo, que autoriza a entidade soberana a ordenar, proibir ou permitir comportamentos através da emanção de um conjunto de normas. O Direito enquanto técnica, nos dizeres de Kelsen (1999, p. 18), consiste na obtenção de uma determinada e desejada conduta social mediante a ameaça de uma medida coercitiva a ser aplicada em caso de desconformidade à norma. Logo, o Direito é instrumento de controle social que age sobre o indivíduo sem dele exigir qualquer adesão subjetiva, obrigando pela força, não pela moral, constringendo o sujeito pela iminência da sanção.

Rousseau, em seu "O Contrato Social", defende a sua ideologia política com um conceito persuasivo de liberdade. Afirma que o homem no estado de natureza, ao satisfazer-se com aquilo que a natureza lhe oferece, é feliz, conquanto não é livre, porque se torna escravo de si mesmo ao entregar-se totalmente aos seus caprichos e paixões. Nasce livre, mas por toda parte está agrilhado. E apenas é capaz de adquirir a efetiva liberdade ao conhecer a razão e associar-se aos demais com o fito de firmar o contrato que dará origem à República, na qual todos serão submetidos à vontade geral (ROUSSEAU, 1996, p. 9, 20).

A liberdade, portanto, não consistiria na ausência de subordinação a nenhuma lei, mas na submissão às leis estabelecidas pela sociedade, que designam a racionalidade humana. Liberdade, na tradição rousseauiana, é garantida pela renúncia ao direito sobre todas as coisas, identificando-se profundamente com a igualdade, condição fundadora da democracia.

Os homens são livres não porque fazem o que bem entendem, mas porque são unicamente limitados por normas que eles mesmos tiveram a possibilidade de elaborar (ROUSSEAU, 1996, p. 20-26). Conclui-se daí que o entrave à liberdade só pode ocorrer por "lei legítima", isto é, com o consentimento de seus destinatários.

A restrição à liberdade é, então, consequência da forma estatal instituída pela modernização que, ao verticalizar as relações sociais, monopolizou o exercício legítimo da violência contra a sociedade com a autorização dessa própria sociedade para tanto (WEBER, 2004, p. 56-57). A existência de normas que limitam as ações sociais acaba por modificar o sentido da liberdade negativa, conceituando-a, agora, como a possibilidade de fazer ou não fazer tudo aquilo que as normas admitirem ou não vedarem, conforme a aceção clássica de Montesquieu (2000, p. 166).

Quando certo desejo não pode ser atendido em razão de seu alto custo, inacessível à maioria da sociedade, há gravame à liberdade de escolha, pois a possibilidade de se atingir determinados propósitos é nulificada. A impossibilidade de satisfazer as necessidades fundamentais retira a liberdade do sujeito, de modo que cabe ao Estado uma atuação capaz de tornar acessíveis a todas as pessoas os bens tidos como indispensáveis. Com isso, pretende-se, como já visto, tornar a situação posterior mais igualitária do que o estado original por meio de uma regra de distribuição que nivele os desiguais na medida de suas desigualdades. Ocorre que, para que o Estado possibilite o acesso universal aos bens fundamentais, sua atuação deve ser limitadora da liberdade individual, porquanto a imposição de normas vem acompanhada das já referidas sanções. Todavia, sendo o bem estar social o objetivo último de um Estado democrático, a restrição à liberdade individual é aceitável (BOBBIO et al., 1998, p. 711-712).

1.2.3 Liberdade e democracia

A garantia da liberdade é a promessa da democracia, que, ao conferir ao sujeito, enquanto ente social, a possibilidade de definir o que pode ou não fazer, assegura que as restrições à liberdade sejam determinadas pelo indivíduo particularizado.

Contudo, a crença de que a democracia funda uma sociedade livre é errônea, já que a complexidade das sociedades organizadas se estrutura numa intercalação constante de situações de liberdade e de não liberdade. As liberdades civis são protegidas por direitos individuais e sociais e pelos seus correspondentes deveres, que têm como consequência, justamente, a limitação da liberdade social. O regime democrático traz em sua essência a complementaridade entre permissões e proibições, estas definidas como limites necessários à

manutenção de uma parcela razoável de atos livres. De todo modo, opõe-se ao regime ditatorial, no qual a liberdade ilimitada do soberano se contrapõe à sujeição integral de seus súditos. Numa democracia, há maior paridade nas relações de liberdade e de não liberdade entre os diferentes estratos sociais, pois pressupõe igual liberdade entre os cidadãos, e não a maior quantidade de liberdade possível (BOBBIO et al., 1998, p. 710).

No entanto, ainda é ilusório supor que todos são igualmente livres num regime democrático real, que se distancia de sua forma idealizada na medida em que vivencia a tensão dialética entre liberdade e autoritarismo. Ademais, sabe-se que a liberdade irrestrita de todos ultrapassa o plano das utopias, porque, além de promover a dependência do ser aos próprios impulsos e ambições, permite que a violência dos mais fortes subjuga a fragilidade dos fracos, colocando-os, novamente, na posição de debilidade que lhes foi destinada pela opressão. A licenciosidade de alguns se dá em face da resignação de outros, confundindo a sonhada democracia com a tirania de outrora. Decorre daí a necessidade de limitações à liberdade que possam evitar o servilismo e o totalitarismo, buscando a efetivação de uma democracia ainda não realizável, mas que, diferentemente das utopias abstratas, têm a potencialidade de se concretizar.

Como requisito necessário ao defronte dos objetivos delineados na presente pesquisa, pretende-se abordar, na sequência, a liberdade em um sentido particularizado, a saber, a liberdade religiosa, a fim de buscar precisões maiores a seu respeito, capazes de nortear o deslinde da questão.

1.2.4 A liberdade religiosa

A multiplicidade de conceitos atribuídos à palavra liberdade torna árdua a tarefa de se chegar a uma conclusão que a defina de forma abrangente. Porém, não há dúvidas quanto à existência de várias liberdades, tais quais a de locomoção, a de pensamento e a de consciência.

A liberdade de manifestação de pensamento consiste no direito de a pessoa expressar seus entendimentos, sejam eles políticos, religiosos, científicos ou de qualquer outra espécie. Diz-se, habitualmente, que a liberdade de manifestação de pensamento engloba a liberdade religiosa. Esta é consagrada pela Constituição Federal como um direito fundamental do indivíduo, o que não só institui a liberdade de se professarem quaisquer credos religiosos, como também proscreeve a intolerância e o fundamentalismo. A proteção ao pluralismo religioso pressupõe a igualdade das diferentes crenças perante o Estado e a possibilidade de

sua livre manifestação, o que não significa liberdade irrestrita, porquanto a democracia, conforme já se analisou no presente estudo, caracteriza-se pela constante intercalação entre liberdades e não liberdades.

Decompõe-se, segundo José Afonso da Silva (2010, p. 248), em três subespécies de liberdades: a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. A primeira já foi confundida com a liberdade de consciência, entretanto, é importante discriminá-las, visto que a consciência também abrange a descrença, operando, principalmente, sobre o sujeito individualmente considerado.

A liberdade de consciência não se exaure somente no aspecto religioso, apesar de encontrar nele fundamental expressão. Diz respeito à capacidade humana de formular reflexões sobre si e sobre o universo a sua volta, motivo pelo qual atua na esfera íntima do sujeito. Em decorrência disso, o Estado não tem a prerrogativa de intervir na consciência do indivíduo, impondo-lhe concepções filosóficas ou religiosas de qualquer tipo. Ao contrário, deve disponibilizar ao cidadão os necessários instrumentos para que ele formule, autonomamente, a sua própria consciência (MENDES; BRANCO, 2012, p. 446).

Por outro lado, a liberdade de crença compreende tanto a faculdade de se aderir a um credo quanto a de manter-se cético ou, ainda, a de adotar como filosofia a dúvida acerca da veracidade de uma crença ou descrença. Ademais, possui uma dimensão social e institucional, motivo pelo qual atua não só sobre o indivíduo, mas também sobre o sujeito enquanto pertencente a uma coletividade. A liberdade de crença, por conseguinte, é composta pelas possibilidades de ter ou não uma religião⁵, de escolher a que religião aderir e de trocar de

⁵ Sem olvidar a multiplicidade de sentidos de cunho filosófico e sociológico que podem ser atribuídos à palavra "religião", adota-se, aqui, o conceito exposto por Marilena Chauí (2000, p. 379-380): "O sagrado é uma experiência da presença de uma potência ou de uma força sobrenatural que habita algum ser – planta, animal, humano, coisas, ventos, água, fogo. Essa potência é tanto um poder que pertence própria e definitivamente a um determinado ser, quanto algo que ele pode possuir e perder, não ter e adquirir. O sagrado é a experiência simbólica da diferença entre os seres, da superioridade de alguns sobre outros, do poderio de alguns sobre outros, superioridade e poder sentidos como espantosos, misteriosos, desejados e temidos. A sacralidade introduz uma ruptura entre natural e sobrenatural, mesmo que os seres sagrados sejam naturais (como a água, o fogo, o vulcão): é sobrenatural a força ou potência para realizar aquilo que os humanos julgam impossível efetuar contando apenas com as forças e capacidades humanas. [...] A religião pressupõe que, além do sentimento da diferença entre natural e sobrenatural, haja o sentimento da separação entre os humanos e o sagrado, mesmo que este habite os humanos e a Natureza. [...] A palavra religião vem do latim: *religio*, formada pelo prefixo *re* (outra vez, de novo) e o verbo *ligare* (ligar, unir, vincular). A religião é um vínculo. Quais as partes vinculadas? O mundo profano e o mundo sagrado, isto é, a Natureza (água, fogo, ar, animais, plantas, astros, metais, terra, humanos) e as divindades que habitam a Natureza ou um lugar separado da Natureza. [...] Através da sacralização e consagração, a religião cria a idéia de **espaço sagrado**. Os céus, o monte Olimpo (na Grécia), as montanhas do deserto (em Israel), templos e igrejas são santuários ou moradas dos deuses. O espaço da vida comum separa-se do espaço sagrado: neste, vivem os deuses, são feitas as cerimônias de culto, são trazidas oferendas e feitas preces com pedidos às divindades (colheita, paz, vitória na guerra, bom parto, fim de uma peste); no primeiro transcorre a vida profana dos humanos. A religião organiza o espaço e lhe dá qualidades culturais, diversas das simples qualidades naturais".

religião a qualquer tempo. Não compreende, todavia, a liberdade de perturbar o livre exercício de qualquer religião (SILVA, 2010, p. 249).

Por sua vez, a liberdade de culto deriva do entendimento de que uma religião não se configura apenas pela crença nascida de um sentimento sagrado, mas também pela exteriorização dessa crença através do culto, que pode se manifestar por meio de ritos, cerimônias, liturgias. Em outras palavras, designa a prática da religião, a qual deve ocorrer nos seus respectivos templos, haja vista que os logradouros públicos não são, *a priori*, locais de culto. De todo modo, as manifestações religiosas podem neles ocorrer, valendo-se do direito constitucional de reunião, com as restrições impostas a qualquer encontro (MENDES; BRANCO, 2012, p. 451).

Já a liberdade de organização religiosa fundamenta-se na relação Estado-Igreja, que pode engendrar indeterminações quando o Estado se confunde com uma religião, o que lhe atribui a característica de teocrático. Há, também, uma relação de união quando o Estado tem uma religião oficial, mas não é inteiramente determinado por seus preceitos. Enfim, essa relação pode ser de separação, quando o Estado apresenta a laicidade como fundamento organizacional (SILVA, 2010, p. 250).

Decerto, o reconhecimento constitucional da liberdade religiosa como direito humano fundamental denota a intenção legislativa de resguardá-la como um valor a ser preservado, em respeito ao pluralismo de crenças existente na sociedade brasileira atual (MENDES; BRANCO, 2012, p. 452-453). A proteção da liberdade religiosa tem a pretensão de facilitar tanto a vivência da fé quanto a do ateísmo, sem embaraçá-las ou promovê-las. Sendo o Estado não confessional, não há sentido em se estimular a fé, em detrimento dos agnósticos e descrentes, porque todas as formas de consciência são albergadas pelo ditame constitucional.

Nessa senda, a neutralidade do Estado não se confunde com inimizade ou indiferença, razão por que lhe é permitido tomar medidas de caráter interventivo, a fim de satisfazer o objetivo maior de facilitar o acolhimento de manifestações de determinadas opções religiosas. Além disso, verifica-se que o Texto Magno reconhece certos atos praticados por cultos religiosos como oficiais e lhes concede eficácia jurídica, como se dá com a extensão de efeitos civis aos casamentos religiosos (MENDES; BRANCO, 2012, p. 452-453). Inadmissível, contudo, seria a concessão de tal benesse somente para algumas religiões, inferiorizando e excluindo as crenças minoritárias. As alianças repudiadas pelo constituinte são aquelas que inviabilizam a prática de alguma confissão e, conseqüentemente, tolhem a própria liberdade religiosa.

1.2.5 A laicidade como garantia da liberdade religiosa

O Estado laico vige no Brasil desde 7 de janeiro de 1890, com a edição do Decreto n. 119-A, que proibiu a intervenção das autoridades federais e dos Estados federados em matéria religiosa, impedindo a expedição de leis, regulamentos ou atos administrativos que estabelecessem ou proibissem algum credo religioso, consagrando a plena liberdade de culto. A laicidade foi recepcionada pela Constituição Federal de 1988 em seu art. 19, inciso I, que veda a todas as entidades da federação o estabelecimento de cultos religiosos e a subvenção ou o embaraçamento de seu livre funcionamento, assim como proíbe a confusão ou união com quaisquer religiões, estabelecendo a separação entre Estado e Igreja como princípio organizacional.

O laicismo⁶ ou secularismo designa a distinção entre clero e laicado, derivando de uma cultura leiga e de um Estado leigo, compreendendo como leigo aquilo que não é clérigo. A existência de uma cultura reconhecida como leiga remete à emancipação da filosofia em relação à religião, fruto da cultura renascentista que, a partir do século XVII, elevou o patamar das ciências em detrimento das atividades teológicas. Gradativamente, a política desvinculou-se da religião, apoiando-se nos discursos que afirmavam a natureza secular do Estado e a racionalidade da filosofia, dada como independente do conhecimento dogmático (BOBBIO et al., 1998, p. 670-671).

A laicidade se opõe ao Estado confessional na medida em que este se guia por um determinado credo religioso, subvencionando-o e favorecendo-o em detrimento das outras religiões que integram seu território. O Estado laico pressupõe a distinção entre instituições públicas e quaisquer religiões, de forma a garantir a autonomia daquelas e da sociedade civil, que pode, então, usufruir de sua liberdade diante tanto do Estado quanto da Igreja (BOBBIO et al., 1998, p. 670-671).

A laicidade não objetiva defender a religião majoritária em um dado ambiente social, mas tem a pretensão de salvaguardar as minorias religiosas, assumindo-as como iguais àquela, e de prevenir a ocorrência de intervenções estatais abusivas nas questões concernentes a aspectos religiosos internos. Em sentido diverso, a laicidade também visa a proteger o próprio Estado de influências indevidas das mais diversas religiões, quase sempre intrinsecamente dogmáticas, visto que o dogma é característica do conhecimento religioso, que assume

⁶ Não será feita diferenciação entre as expressões "laicismo" e "laicidade" no decorrer deste trabalho, conquanto não se ignore a divergência doutrinária a respeito de suas significações, especialmente por conta da distinção etimológica de seus sufixos.

determinado fato como verdadeiro sem questioná-lo e sem realizar reflexões críticas sobre ele (SARMENTO, 2007, p. 3).

É cediço, ainda, que um Estado laico não é um Estado ateu, que nega a existência de uma ou mais entidades divinas. Ao negar a Deus, o ateu nada mais faz do que exprimir a sua liberdade de crer que não há motivos para uma fé divina (SARMENTO, 2007, p. 3). A laicidade não se confunde, também, com o anticlericalismo, o qual traduz uma declarada hostilidade às crenças religiosas e à estrutura eclesiástica. De fato, o Estado laico exprime agnosticismo ao não se atrelar a uma crença específica, o que se deve à impossibilidade fática de se conhecer, no estágio atual do conhecimento científico e filosófico, a verdade por trás de problemas existencialistas, capazes de suscitar infundáveis e irrespondíveis questionamentos. A dúvida metódica cartesiana é adotada pelo ente estatal relativamente aos mistérios da existência, tão caros aos mais diversos credos religiosos. A laicidade impõe a neutralidade, vedando a vinculação do Estado a qualquer concepção religiosa, o que não implica negar a religião, mas não se posicionar em favor ou desfavor de nenhuma crença.

A laicidade estatal é condição intrínseca para que todos os cidadãos sejam tratados com igual respeito, levando-se em consideração a expressiva pluralidade que caracteriza a sociedade hodierna. Um posicionamento público que beneficie determinado credo necessariamente sugere tratamento discriminado aos demais, mascaradamente desfavorecidos e obrigados a abraçar os valores daquele. Os membros das religiões não contempladas pelo olhar estatal são encarados como menos dignos de prestígio e sujeitados à exclusão social.

A existência de uma relação íntima entre Estado e Igreja impede o livre e igual exercício da fé pelos cidadãos, coagidos, mesmo que indiretamente, a se conformarem ao credo eleito caso não o professem. Na medida em que a igualdade se esvai com a promiscuidade entre poderes públicos e crença religiosa, a liberdade também submerge. A desvalorização das demais crenças que não a favorecida pelo poder estatal é inerente ao processo de sua aderência no espaço público (SARMENTO, 2007, 4-5).

A laicidade permite, ao menos no que diz respeito à ordem jurídica, que todas as crenças se encontrem no mesmo patamar, compartilhando um tratamento isonômico de equidistância em relação ao ente estatal e respeito por parte deste, muito embora seja notória a hegemonia de determinados credos historicamente vinculados à elite política e econômica.

2 REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DO APARATO POLÍTICO-JURÍDICO

Sabe-se que os percursos históricos tomados pelas sociedades modernas não seriam os mesmos sem o fenômeno da secularização, responsável por laicizar os âmbitos político e jurídico dos países ocidentais. O movimento separatista rompeu as relações institucionais entre Igreja e Estado com base, especialmente, num longo processo de racionalização do Direito e da política, o qual impulsionou a construção dos modelos estatais hodiernos, secularizando o domínio da lei. Tal separação propiciou ao Estado o alcance da autonomia sobre as decisões políticas, não devendo mais explicações ao grupo religioso outrora aliado, ampliando a sua dominação sobre a Igreja em suas esferas política e jurídica. Ademais, a ruptura em exame afastou, juridicamente, as pretensões de favorecimento dos grupos religiosos hegemônicos, bem como as tentativas de imposição de suas crenças e normas morais ao aparato político (MARIANO, 2002).

A secularização não só garante a autonomia do Estado e do Direito nele compreendido, como também desqualifica os ordenamentos não oficiais que antes se confundiam com as leis jurídicas. A submissão dos grupos religiosos e de seus respectivos ordenamentos ao domínio secular da legislação humana concede ao indivíduo o direito de não ser obrigado a crer em determinada moral e a prerrogativa de escolher qual moral seguir (MARIANO, 2002). Favorece, ainda, o positivismo normativista ao afastar o possível pluralismo jurídico causado pela existência de outras formas institucionais de poder que eram, também, fontes do Direito. Ao se negar juridicidade às normas não positivadas por autoridade competente, o jusnaturalismo e a imposição de normas de teor aparentemente divino são suplantados, efetivando o conceito de Estado de Direito lockiano na medida em que os antigos ditadores da moral são obrigados a também se sujeitar aos desígnios da lei, uma vez que esta se aplica aos próprios dirigentes dos poderes estatais.

O Estado secular assegura direitos e estabelece deveres, exercendo o controle social por meio da penalização e punição de condutas consideradas ilícitas. O positivismo normativista, ao dar permissão ao Estado para que exerça o monopólio da criação e da imposição das leis, detém a titularidade sobre os meios de repressão e impede que a esfera religiosa escape de sua soberania. Afinal, é este mesmo Estado secular que garante aos grupos religiosos a imunidade tributária, o direito à liberdade de culto e de crença.

É do Estado que se reivindica: a pronta repressão à privação de direitos por motivo de crença religiosa, à discriminação, à intolerância e à perseguição religiosas; a proteção dos locais de culto e suas liturgias, como prescreve a Constituição

brasileira; a defesa dos que se vêem vitimados ou têm seus direitos fundamentais violados por determinados agentes religiosos. Da mesma forma, nos modernos Estados democráticos de direito, para que um grupo religioso possa reclamar e obter a reparação de um dano causado por um agente social qualquer ou até pelo próprio Estado, é preciso recorrer às instituições judiciais, políticas e policiais desse mesmo Estado. E por estarem sujeitos à lei - seja às normas de edificação municipais, à legislação que estabelece o máximo de ruído permitido nos cultos, às leis trabalhistas etc. -, os grupos religiosos, tal como todo agente social secular, são passíveis de sofrer as sanções decorrentes de qualquer infração legal (MARIANO, 2002).

O próprio campo religioso foi profundamente alterado pela separação Estado-Igreja, devido ao desmantelamento do monopólio religioso dos credos hegemônicos, extinguindo, em parte, os benefícios conferidos à antiga religião oficial e não mais inferiorizando as crenças que com ela não se coadunam. A secularização tem como resultado a garantia legal da liberdade e tolerância religiosas no plano jurídico, instituindo o tratamento igualitário entre as diferentes religiões como regra (MARIANO, 2002). O pluralismo religioso é consequência dessa igualitária submissão ao Direito estatal propiciada pela secularização, dando origem a um verdadeiro mercado religioso concorrencial, do qual se tratará mais adiante, porque essencial à compreensão da atual configuração do cenário religioso nacional.

Logo, cumpre investigar o processo de transformação da sociedade e da própria esfera das confissões religiosas que se seguiu à secularização do Estado, fato histórico que permitiu o exercício de crenças até então reprimidas, abrindo portas ao pluralismo religioso, quebrando o monopólio da religião dominante e minimizando as benesses que lhe eram conferidas. Ademais, as radicais mudanças organizacionais vivenciadas pelo Estado, em razão da acolhida da laicidade, romperam, formalmente, a confusão entre Direito e moral, própria das teorias jusnaturalistas, elegendo o ordenamento positivo como o único dotado de validade jurídica e capacidade de sancionar os comportamentos que não estejam em conformidade com a legislação vigente. É necessário, também, analisar a histórica hegemonia econômica e política do antigo credo oficial, até hoje persistente, que agora convive com novas manifestações religiosas que têm conquistado espaço e poder, enquanto outros credos minoritários permanecem em posição subalterna.

2.1 RAÍZES HISTÓRICAS DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DA POLÍTICA E AS ALTERAÇÕES QUE DELE DECORRERAM

Entre os fenômenos gestados pela modernidade ocidental, a secularização assumiu um papel protagonista, tendo reconfigurado a estrutura estatal para adequá-la a uma realidade política laica, além de modificar profundamente a própria organização interna das confissões

religiosas. Objetiva-se, então, refletir sobre as raízes e características desse processo que remodelou a configuração social e política ocidental, historicizando, de forma esquemática, a secularização brasileira e analisando as alterações que lhe sucederam.

Antes de se prosseguir na presente análise, cumpre, no entanto, buscar precisões maiores a respeito do que se trata a aludida secularização do aparato político. Inobstante, deve-se, ainda, responder algumas indagações referentes à inserção da secularização no processo de construção e consolidação da modernidade, a fim de lograr adensamento deste postulado para que se possa, enfim, emprestar-lhe cunho operativo seguro.

2.1.1 A secularização como produto modernizacional

A secularização pode ser compreendida como um fenômeno característico da modernidade, esta aqui compreendida como ainda não superada, em que pesem os entendimentos contrários que visualizam a existência de uma pós-modernidade⁷, tentando promover uma ruptura no processo histórico, valendo-se do passado para conceituar o presente.

Parte-se do entendimento de que o desenvolvimento histórico não contempla essa ruptura para algo posterior à modernidade, muito embora seja possível verificar uma ruptura no interior da própria modernidade. A sociedade hodierna, nesse sentido, ainda estaria inserida na modernidade, não naquela clássica e tradicional de outrora, mas numa modernidade avançada, tardia, reflexiva. Assim, há, ao mesmo tempo, uma continuidade no que se refere a não se ter superado, ainda, a modernidade, mas há também uma cisão na própria modernidade, que passa para um segundo estágio, mais avançado do que o primeiro (BECK, 2010, p. 11-13)

A virada da sociedade agrária para a sociedade industrial caracterizou a instituição de algo predominantemente novo e contrário ao que já existia. Já a virada da sociedade industrial clássica para a sociedade atual demonstra que a modernização perdeu o seu contrário, tendo desaparecido o confronto com um mundo tradicional e natural, que foi substituído por um confronto da modernização consigo mesma, que se torna autorreferencial (BECK, 2010, p. 12-13). O desencantamento do mundo acompanhou o processo de secularização do aparato

⁷ Diversos autores anunciam a existência de uma pós-modernidade, na qual a contemporaneidade estaria inserida, visualizando, no decorrer da história, uma mudança radical das modernas estruturas sociais, culturais e políticas que culminou numa ruptura no desenvolvimento histórico da humanidade. Entre os teóricos da pós-modernidade, destacam-se Jean-François Lyotard, Lyon, Lipovetsky (desenvolveu o conceito de hiper-modernidade) e Zigmund Bauman (fala em modernidade líquida).

político e jurídico, ao passo em que, hoje, o desencantamento é dos resquícios tradicionais da sociedade industrial clássica, que ressurgem pelo esforço de grupos conservadores.

Desse modo, o processo de modernização tardia é percebido nas contradições iminentes entre modernidade e contramodernidade que surgem como caracteres da sociedade industrial já secularizada. Há uma destradicionalização da cultura, que perde a sua validade social com o desenvolvimento da modernização, fragilizando os fundamentos tradicionais da sociedade industrial clássica (BECK, 2010, p. 17-18).

Para Beck, a modernização representa:

[...] o salto tecnológico de racionalização e a transformação do trabalho e da organização, englobando para além disto muito mais: a mudança dos caracteres sociais e das biografias padrão, dos estilos e formas de vida, das estruturas de poder e controle, das formas políticas de opressão e participação, das concepções de realidade e das normas cognitivas (BECK, 2010, p. 23).

Diz respeito à reconfiguração da trama social e dos caracteres em que a sociedade se alicerça, isto é, à organização social que emergiu no mundo ocidental a partir do século XVII, acompanhada de um novo sistema político que englobava a ideia de Estado nação, a expansão do mercado, a industrialização e a vinculação destes à ideia de trabalho assalariado (GIDDENS, 1991, p. 11). A passagem da pré-modernidade para a moderna sociedade industrial foi marcada por uma estanque ruptura com o estilo de vida antes dominante, o que se deve, entre outros fatores, à desvinculação entre Estado e Igreja.

Nessa senda, a modernidade nada mais é do que um processo de rompimento com as tradições pré-modernas que caracterizavam o antigo cotidiano social, substituindo-o por algo preponderantemente novo. Não há, porém, uma abolição das tradições referidas, pois a modernidade coexiste com elas e as modifica na medida em que se desenvolve (GIDDENS, 1991, p. 11). Não se trata, portanto, de mero fluxo histórico do tempo, mas compreende um fenômeno cultural, resultante de procedimentos mundializados de racionalização, que implica uma modificação na estrutura organizacional da sociedade (WOLKMER, 2006, p. 106).

Na sociedade tradicional pré-moderna, a política e a religião são coordenadas por um elemento em comum, usualmente representado pela figura de um ou mais entes divinos. Entretanto, essa concepção é alterada com o processo de modernização, uma vez que ele confere, formalmente, autonomia a essas esferas, que passam a ser mais independentes umas das outras (SOUSA, 2012, p. 143).

A secularização pode ser compreendida como um encadeamento de processos que envolvem, primeiramente, o declínio das tradições religiosas, que tem como resultado a dessacralização do mundo e a formação de uma atitude social conformista em relação à nova

configuração instituída. Como consequência, ocorre um afastamento entre a sociedade e a religião, quebrando o compromisso que antes as conectava e permitindo que a vida social não fosse mais determinada por normas morais de caráter religioso, mas por normas criadas pela inteligência humana. Isso não significa negar as influências que a esfera religiosa ainda exerce sobre as demais estruturas sociais, porquanto o processo de secularização resulta, justamente, na apropriação, pela esfera secular, de tradições e modelos de comportamento próprios à esfera religiosa (SOUSA, 2012, p. 143).

Em síntese, pode-se afirmar que a secularização consiste na separação entre a religião e a política, confinando àquela ao espaço da vida privada. A distinção entre Igreja e Estado, na qual este não assume nenhuma crença como oficial ao mesmo tempo em que protege a liberdade religiosa, é o ponto culminante da secularização, formalmente apartando a teologia do pensamento político e obliterando a religião da vida pública (SOUSA, 2012, p. 143-144).

2.1.2 A pré-modernidade em transição

As sociedades pré-modernas tinham a tradição como um de seus signos, encarando a história sem visar a realizações futuras, porque enxergavam o futuro como intimamente ligado a uma ideia de conservação do passado. Até meados do século XVII, a doutrina cristã, predominante no continente europeu, envolvia uma poderosa tensão entre experiência e expectativa (KOSELLECK, 2006, p. 314-315).

A predominância da tradição religiosa na pré-modernidade fornecia uma interpretação da vida humana segundo o ordenamento normativo cristão, o qual protagonizava a vida social e a conduzia conforme as suas regras. A predominância do monoteísmo, instituída pela doutrina cristã, trouxe consigo a ideia de único e verdadeiro Deus, condenando as entidades divinas dos demais credos ao paganismo, muito embora tenha se apropriado de elementos comuns a essas crenças (GIDDENS, 1991, p. 92-94). Exemplifica-se: o estoicismo, enquanto antiga doutrina da nobreza, guarda muitas semelhanças com o cristianismo, apesar de este pertencer, em sua gênese, às camadas inferiores da sociedade romana (HAINCHELIN, 1971, p. 144).

O mundo interior é o único mundo real, o reino de Deus está em nós. A felicidade eterna reside na paz do espírito, que deve, sem cessar, aperfeiçoar-se e, assim, aproximar-se de Deus. A alma só terá existência separada até o fim do mundo. Então, reencontrará sua unidade com Deus. Por isso, a situação social não tem nenhuma importância. Epiteto não diz, ao escravo, seu semelhante, desejoso de ser livre, que a verdadeira liberdade, a única, só é atingida por quem age de acordo com

a virtude e com o bem? Isto significa pregar a renúncia, a reconciliação com o mal social, com a tirania. O estoicismo não perturbava em nada os tráficos e as extrações dos usurários e proprietários de escravos, os cavaleiros e os procônules.

A figura de Jesus lembra, um pouco, a do divino sábio dos estóicos e, no *Hércules Sobre o Eta*, a tragédia de Sêneca [...] Hércules, um filho de Deus, assume o humilde aspecto de um servidor e desce à Terra para levar a paz aos homens. Morre como um homem, mas o dia de sua morte transforma-se em dia de glória. Ele sobre ao céu, vai para perto de seu pai e pode dizer: Tudo está realizado (HAINCHELIN, 1971, p. 144, grifo no original).

Nesse sentido, a história do cristianismo não pode ser separada de suas bases econômicas e sociais. Enquanto o estoicismo tinha por base uma explicação requintada e aristocrática do mundo, o cristianismo assimilava características populares, mas isso não impediu a convergência doutrinária entre eles. O triunfo do cristianismo, então, deveu-se, em parte, a esse sincretismo, que facilitou a assimilação do pensamento cristão pelas classes mais abastadas. Ademais, a abertura da nova religião aos estratos populares, devido ao seu caráter universal, promoveu a sua expansão, uma vez que os antigos credos, próprios das elites dominantes, eram quase inacessíveis às classes mais pobres (HAINCHELIN, 1991, p. 147-148).

2.1.2.1 A religiosidade no medievo e a hegemonia política e econômica da Igreja

O começo da Idade Média é, ainda, incerto, não sendo possível precisar o fim da Antiguidade e, também, o momento em que se deu a passagem de uma religiosidade para a outra. Muito embora seja comum indicar o século V como o princípio do medievalismo, somente em meados do século VIII a conversão das populações europeias à fé cristã foi concluída. Os reinos bárbaros se edificaram sobre as ruínas do Império Romano, cultivando e enriquecendo a herança cultural do cristianismo. A adesão formal às normas cristãs pode ter ocorrido rapidamente, mas não foi acompanhada, necessariamente, pelo convencimento de que aquele corpo doutrinário deveria obrigar os indivíduos moralmente. Assim, o processo de impregnação das crenças e rituais religiosos da elite letrada às massas incultas foi tardio, mas resultou na consolidação do cristianismo como a religião de todo o Ocidente (VAUCHEZ, 1995, p. 11-12).

O moralismo carolíngio já visava à conscientização da sociedade a respeito dos preceitos e exigências éticas do cristianismo, vinculando o domínio político a juízos valorativos, como as noções de justiça e de virtude. O soberano tinha a missão de pôr as estruturas do Estado a serviço da Igreja e, em oposição direta à noção posteriormente introduzida pela secularização, se ele fosse considerado indigno, perdia o apoio prestado pela

instituição clerical. Verifica-se que o poder político e econômico era posto a serviço do ideal cristão, situando o clero numa posição de superioridade em relação ao Estado, o que se devia, de certo modo, à fragilidade e descentralização das monarquias medievais (VAUCHEZ, 1995, p. 18-19).

É importante ressaltar que o cristianismo, diferentemente dos credos que o antecederam no mundo ocidental, elaborou de maneira primordial uma doutrina de recompensas e sofrimentos após a morte, determinando a observância de suas normas como meio para encontrar, no além, uma retribuição pelos males vividos. Ao lado da esperança pela recompensa estava a ameaça de sofrimento eterno aos que não se conformassem com seus preceitos, o que obrigava a consciência de todos. Com isso, a reparação das injustiças era reservada ao outro mundo, não havendo por que remediá-las neste (HAINCHELIN, 1971, p. 156).

Conforme Russel (1972, p. 18), a religião cristã se baseava, antes de tudo, no cultivo do medo. Além do terror frente ao desconhecido, o medo da morte surgia por não se ter conhecimento do que estava destinado a cada um na dimensão posterior à vida, isto é, as benesses do céu ou o fogo do inferno.

A religião não era reservada ao âmbito privado, mas integrava a vida pública e determinava o modo como deveria se desenvolver a organização social. O clero formou uma ordem que intermediava o mundo terreno e o paraíso divino. Os bispos, tendo a prerrogativa de conectar Deus aos fiéis, passaram a acumular os poderes locais e se tornaram senhores das comunidades em que viviam, elevando a Igreja à categoria de potência econômica (HAINCHELIN, 1971, p. 181).

A feudalização que se operava fêz da Igreja, que recebia dons, que açambarcava as funções civis, uma grande força temporal, e sua hierarquia logo se erigiu, toda-poderosa, mas calcada sobre a hierarquia romana. Depois, o Imperador desapareceu, varrido pelas invasões bárbaras, mas, o papa de Roma permaneceu. Reivindicando a herança imperial, êle se transformou na potência temporal e espiritual mais forte da Europa ocidental (HAINCHELIN, 1971, p. 182).

A dissolução do sistema político carolíngio e a consolidação do feudalismo marcam o século IX até meados do século X, época também caracterizada pela crescente influência da religiosidade monástica sobre a população cristã. O apogeu do feudalismo, todavia, anunciou a decadência do clero, que veio acompanhada pelo tímido início do processo de secularização. Os clérigos, normalmente oriundos do seio da aristocracia, acostumados a viver como grandes senhores feudais e com o privilégio de se comportarem como verdadeiros potentados, tiveram o seu estilo de vida cada vez mais assemelhado àquele levado pelos leigos (VAUCHEZ, 1995, p. 31-32).

Contudo, o processo foi revertido e a secularização, adiada pela resistência do monaquismo, que convenceu a população leiga da dignidade e superioridade clerical e adotou a ideologia feudal da tripartição funcional - o clero (*oratores*, que rezam), os senhores (*bellatores*, que combatem) e os camponeses (*laboratores*, que trabalham). Em contraposição à unidade do povo cristão frente aos olhos divinos, a organização terrestre o segmentava e legitimava tal estratificação pela ideia de que cada grupo cumpre uma função específica e necessária à subsistência de todos. A posição privilegiada do clero consagrou a utilidade social da prece, que assegurava a salvação e a sobrevivência do mundo. Ao mesmo tempo, os leigos eram compostos por uma aristocracia que se diferenciava profundamente da massa servil, não somente por conta de sua superioridade hierárquica, mas em razão de sua posição de favorecimento dentro da Igreja (VAUCHEZ, 1995, p. 32-34).

O cristianismo, ao contrário do que se apregoa, santificou a escravidão e a servidão. Não só deixou de se rebelar contra toda relação de dominação como tinha a opressão em seu fundamento. Os pobres, escravos e servos deveriam permanecer em suas posições estamentais, com pouquíssimas possibilidades de ascensão, porque se partia do pressuposto de que a riqueza corrompia a alma, motivo pelo qual a usura dos miseráveis era condenada. Emblemáticas são as palavras de Santo Agostinho, para quem a missão da Igreja não estava na libertação dos escravos, mas no propósito de torná-los bons, pois a escravidão expiava os pecados. Apesar dos esforços populares e demagógicos de sua forma primitiva, acabou por favorecer a concentração de riquezas nas mãos das classes proprietárias, desviando os esforços das massas trabalhadoras contra a exploração para uma vida de penitências em face dos pecados mundanos (HAINCHELIN, 1971, p. 202-203).

A estreita simbiose entre clero e aristocracia caracterizou o desenvolvimento da cristandade no período medieval, originando uma espiritualidade de caráter monástico e feudal que depreciou a cultura leiga. Esta deveria ser combatida por um modo de viver o mais religioso possível, tendo em vista que a condição carnal era definida como má. Os pecados da carne, os quais recebiam uma conotação sexual, firmaram uma espécie de misoginia medieval que acreditava numa perversidade estrutural da natureza feminina (VAUCHEZ, 1995, p. 34, 47). É possível perceber, com isso, que a posição conservadora da Igreja em relação às mulheres já existia desde a sua fundação.

2.1.2.2 A desagregação das sociedades feudais e a crise do catolicismo

O declínio do feudalismo começou já no século XI, com o ressurgimento do comércio internacional e com o conseqüente renascimento da Europa, que estimularam as relações de troca numa sociedade de atividade econômica ainda isolada em segmentações estanques. Num primeiro momento, o resultado desse comércio foi o crescimento do sistema feudal europeu, mas, ao promover a expansão dos centros urbanos e a instalação dos primeiros estabelecimentos industriais, dificultou a coexistência de uma sociedade predominantemente agrária com um sistema de produção pré-capitalista de mercadorias, mesmo que este tenha nascido no interior do próprio feudalismo (SWEEZY et al., 2004, p. 163-164, 173).

As mudanças ocorridas nos campos social e econômico foram acompanhadas, a partir do século XII, por alterações na estrutura política das sociedades feudais, o que corroborou a sua desagregação. O processo de centralização monárquica se opôs à fragmentação territorial e política que tipificava a estrutura feudal, dado que esta acabou por se tornar um obstáculo à expansão do comércio, que teria na unidade feudal um terreno fértil para prosperar (NEVES, 2005, p. 190-191).

A Igreja, no entanto, resistiu, encontrando na escolástica um meio de conectar a fé e a razão, o que repercutiu, inclusive, nos pensadores jusnaturalistas do princípio da modernidade. Ressalta-se que mesmo o renascimento foi impregnado pela religiosidade, apesar de seu caráter supostamente laico, tendo se desenvolvido no interior do clero e por representantes eclesiásticos que também atuavam como mecenas. Foi um movimento elitizado que pouco significou para as camadas mais populares, que permaneceram submissas à dominação da Igreja Católica (NEVES, 2005, p. 197, 223, 228).

Os séculos XV e XVI se apresentaram como uma fase de transição entre pré-modernidade e sociedade moderna, marcada, entre outros fatores, pela reforma protestante, que objetivou a retomada do cristianismo primitivo e a negação da tradição medieval através do rompimento da unidade do catolicismo e da universalidade da Igreja. Apesar de a efervescência cultural da época ter procurado em outra instituição as respostas para os problemas que marcavam essa fase de transformações sociais, a Igreja não perdeu a sua condição de grupo dominante, atrelando-se à sociedade em suas esferas econômica, política e cultural. Obteve força para reagir e conter os avanços do protestantismo, o que ocorreu por meio da ação do papado e das instituições religiosas. Expressiva consequência desses fenômenos históricos foi a ampliação do proselitismo religioso, dos esforços de conversão e

catequização das populações colonizadas, contribuindo para o processo de europeização de todo o Ocidente (NEVES, 2005, p. 231-240).

A reforma protestante trouxe, também, uma tentativa de recuo no processo de modernização, porque, em sua fase inicial, rejeitou categoricamente a atmosfera renascentista e a racionalidade apregoada pela escolástica. Seu caráter intolerante e teocrático ia de encontro aos indícios da secularização que surgiam no horizonte do declínio do medievalismo, motivo pelo qual a segunda fase da reforma caracterizou-se pela flexibilização de seu tom intransigente, o que favoreceu o desenvolvimento das ideias liberais (WOLKMER, 2006, p. 112-113).

O surgimento dos Estados modernos e o enfraquecimento da religiosidade no meio científico foram preponderantes para a produção de um pensamento que tinha como alicerce a separação da política e da moral. Afirmando-se a autonomia daquela e, especialmente, a sua primazia, rompeu-se com a tradição medieval que submetia o Estado aos desígnios da Igreja. Isso não implicou, porém, uma desvinculação imediata entre religião e política, nem o seu afastamento da cultura e cotidiano das camadas leigas, visto que a consolidação do absolutismo monárquico identificou a soberania do rei com a sua alardeada origem divina, a fim de legitimá-la (NEVES, 2005, p. 243).

2.1.3 A modernização do mundo ocidental

As revoluções liberais modificaram a perspectiva de futuro, não mais o atrelando fortemente ao passado como fazia o medievalismo, introduzindo o ideal de progresso como modo de encarar o desenvolvimento histórico, o que promoveu um distanciamento entre o horizonte de expectativa futuro e o campo de experiência relativo ao passado (KOSELLECK, 2006, p. 314-315).

A partir da segunda metade do século XVII, é iniciado um processo que se acentua no século seguinte, no qual é possível observar que a noção de progresso passou a buscar, no futuro, elementos para a transformação social, projetando a construção de uma sociedade promissora e melhor do que a que já existia. A ideia de que o passado sempre retorna é superada e o ideal de progresso do presente promove uma ressignificação do passado e do futuro, entrelaçando experiência e expectativa sem promover uma relação de dependência entre elas (KOSELLECK, 2006, p. 318-320).

As revoluções de combate ao Antigo Regime, fomentadas pela filosofia iluminista e acompanhadas pelas críticas à Igreja Católica e à intolerância religiosa, foram o estopim para

o desenvolvimento dos Estados seculares hodiernos. Os modernos Estados constitucionais substituíram, gradualmente, a crença divina pela crença na razão, o que levou os filósofos da época a contestarem o absolutismo europeu e os fundamentos metafísicos de sua validade (SOUSA, 2012, p. 143-144).

A Igreja Católica é destronada de seu papel de força ideológica dominante e a unidade cristã medieval é desconstruída pela Reforma. A secularização separa a razão da fé, a filosofia e as ciências naturais dos pressupostos teológicos, a natureza e o próprio ser humano de Deus e, enfim, o Estado da Igreja (WOLKMER, 2006, p. 105). Assim, a verdade da doutrina religiosa foi trocada pela noção de progresso, enraizando a secularização no continente europeu e extinguindo, ao menos formalmente, os privilégios conferidos à Igreja Católica pelos Estados confessionais.

2.1.3.1 O contexto brasileiro

As expansões marítimas que colonizaram o continente americano determinaram a religiosidade dos povos descobertos, porquanto a administração eclesiástica das colônias foi um dos aspectos mais relevantes do controle metropolitano sobre elas exercido. No Brasil, o catolicismo acompanhou as embarcações europeias, considerando que a monarquia portuguesa tinha estreitos vínculos com a Igreja Católica. Sendo a única religião oficialmente permitida e subvencionada pela metrópole, os diferentes agrupamentos religiosos não assumiam posições equidistantes perante o Estado (MARIANO, 2002). O direito de padroado atribuía ao soberano português poder sobre a administração dos assuntos eclesiásticos nos territórios sob o seu domínio, o que lhe garantia a prerrogativa de dispor sobre as questões de fé em suas colônias americanas (PEDDE, 2005, p. 81).

A ligação entre Estado e Igreja concedia à Coroa a possibilidade de arrecadar o dízimo, criar cargos eclesiásticos e até mesmo nomear os clérigos que mais lhe satisfizessem. O preço de tais privilégios, entretanto, estava na tarefa de catequizar os indígenas, expandindo a fé católica, além de subvencionar e financiar as atividades clericais. A Coroa portuguesa guardava uma relação de bastante confiança com a Santa Sé, tendo a sua fidelidade reconhecida por esta, o que possibilitou a instauração do sistema de padroado (PEDDE, 2005, p. 81).

O controle da Igreja, por conseguinte, era mantido pelo Estado, diferentemente do que ocorria na Europa medieval, o que permitiu o desenvolvimento de um catolicismo peculiar, no qual a religiosidade popular cresceu sem a presença de muitos clérigos, impondo

aos representantes seculares da Igreja uma visão pouco reflexiva do mundo. As limitações ao clero romano impostas pelo regime de padroado relegaram a Igreja à posição de instrumento do Estado, sendo usada para facilitar e expandir a exploração colonial e, posteriormente, ajudar a manter a ordem estabelecida. Ademais, condicionava as atividades religiosas às oscilações experimentadas pelo poder real (PEDDE, 2005, p. 82).

A Igreja Católica foi posta numa posição de maior relevância do que as demais congregações religiosas desde o princípio do Estado brasileiro, em razão de o catolicismo se encontrar na privilegiada posição de crença dos colonizadores portugueses. Levando a cabo a missão de evangelizar as terras que estavam sendo descobertas, a nova crença foi imposta às populações indígenas e aos escravos africanos, que tiveram as suas práticas religiosas reprimidas. Com isso, a Igreja encontrou, no Brasil, um terreno bastante fértil para se expandir e ganhar poder, sobrepujando as demais confissões sem enfrentar quaisquer obstáculos ou relevante concorrência religiosa por mais de três séculos (MARIANO, 2002).

Em 1555, franceses calvinistas pretenderam fundar a França Antártica na Baía de Guanabara, empreendimento que não logrou êxito em função de desavenças com católicos já instalados na colônia portuguesa. Posteriormente, as invasões holandesas foram também mediadas por protestantes calvinistas, novamente marcadas pelo insucesso dos intrusos. Estas interferências, todavia, não deixaram traços positivos no sistema religioso da sociedade brasileira, tendo somente propiciado a identificação do sujeito protestante como invasor. Por outro lado, as relações comerciais com o império britânico e a abertura religiosa daí decorrente iniciaram a formação de uma diversidade de crenças, ainda que pouco expressiva, mas que enfraqueceu, lentamente, o poder eclesiástico (SANTOS, 2007, p. 32-35).

A vinda da família real portuguesa provocou uma primeira alteração no quadro religioso da colônia, que rompeu o monopólio comercial com o Estado português por meio da abertura dos portos brasileiros aos aliados ingleses (MARIANO, 2002). A liberdade religiosa foi inicialmente prevista, ainda timidamente, pelo Tratado de Comércio e Navegação firmado entre a monarquia portuguesa e a Grã-Bretanha no ano de 1810, tendo em vista que a colônia tinha o catolicismo como religião oficial e os ingleses eram predominantemente vinculados ao protestantismo em sua vertente anglicana. Uma década mais tarde, os ingleses fundaram o primeiro templo anglicano em solo brasileiro, posto que fosse limitado aos estrangeiros de língua inglesa. A fim de não gerar atritos de cunho religioso, o tratado previa certo respeito às crenças dos marinheiros, comerciantes e diplomatas que por ali passavam (PEDDE, 2005, p. 82-83).

A proclamação da independência trouxe consigo a necessidade de se proteger as fronteiras do país. As regiões em conflito precisavam ser povoadas para servir de apoio logístico ao exército imperial. Já que independente, o império não queria manter a aparência de um país predominantemente negro, motivo pelo qual passou por um processo de branqueamento comandado pela elite abastada, que temia a ocorrência de insurreições antiescravistas e via o negro como desqualificado e inferior. Destarte, a fim de povoar os espaços ainda desocupados, os portos foram abertos aos imigrantes europeus, entre os quais havia protestantes das mais diversas vertentes religiosas (PEDDE, 2005, p. 83, 86, 106).

Fazia-se necessária, portanto, a consolidação de um ambiente de maior liberdade de culto, o que não ocorreu imediatamente, pois a Constituição de 1824 determinava que os locais de culto dos grupos religiosos não católicos não poderiam ter a aparência externa de templo, além de restringir a sua prática ao ambiente doméstico. Os membros dos credos protestantes não poderiam, também, proferir quaisquer críticas públicas ao catolicismo e lhes era vedada a possibilidade de serem eleitos para cargos públicos. Contudo, a própria permissão de abertura de templos não católicos, mesmo que com as referidas restrições, foi suficiente para romper a exclusividade da Igreja Católica no território brasileiro, provocando o ingresso e a difusão de novos credos religiosos (MARIANO, 2002).

A subordinação da Igreja ao Estado imperial, existente desde a instituição do padroado no período colonial, foi evidenciada por conflitos entre as duas entidades, nos quais o poder secular não acatou os interesses eclesiásticos. Fomentada por preceitos iluministas que se expandiram por todo o Ocidente, propagados pelas lojas maçônicas sabidamente ligadas ao protestantismo, a secularização ameaçou a influência católica. Por sua vez, clérigos católicos ultramontanos defendiam a autonomia da Igreja frente ao Estado, em fidelidade ao preconizado pelas resoluções do Concílio de Trento (PEDDE, 2005, p. 84).

Os obstáculos à liberdade de ação religiosa dos protestantes, especialmente os missionários, não foram tão expressivos na segunda metade do século XIX, sendo-lhes permitido, inclusive, o exercício do proselitismo. De um lado, a Inglaterra e os Estados Unidos pressionavam o governo brasileiro a assegurar a liberdade religiosa dos respectivos estrangeiros; de outro, a premente necessidade de substituição da mão de obra escrava incentivava a imigração de europeus e americanos protestantes, favorecendo um ambiente de maior liberdade. O próprio texto constitucional da época passou a ser interpretado de maneira mais abrangente no que diz respeito à previsão de liberdade religiosa, o que permitiu a feitura de alterações legislativas favoráveis aos credos não católicos. No entanto, o clero católico ultramontano não fez cessar a sua resistência, conquanto políticos liberais tenham oferecido

proteção aos protestantes hostilizados. Ressalta-se, ainda, a política regalista imperial, que enfraqueceu demasiadamente o poder da Igreja, além de inviabilizar qualquer ingerência do Vaticano no Estado brasileiro (MARIANO, 2002).

Diversas ordens monásticas de viés ultramontano foram eliminadas por medidas tomadas pelo Estado imperial, tendo congregações extintas e frades expulsos, enquanto o clero diocesano, mais facilmente subordinado ao poder estatal, porque financeiramente dependente do governo, não recebeu investidas do Império (MARIANO, 2002).

Porém, é necessário asseverar que nem o regime de regalismo pôde conter os privilégios da Igreja, em que pese a condição de debilidade em que foi colocada e o cerceamento legal da sua autonomia. A cultura popular era ainda permeada pelo catolicismo, que dominava a religiosidade da maioria esmagadora da população. As festas populares eram, predominantemente, de cunho religioso, o que contribuía para a formação de uma consciência coletiva unificada e para a propagação do catolicismo. A problemática estava no fato de que as festas católicas estavam profundamente atreladas ao divertimento profano, sendo difícil diferenciar precisamente o que integrava o culto cristão e o que era, tão somente, parte de uma festa popular. Isso ensejou críticas ferrenhas por parte dos protestantes, que enxergavam o catolicismo como um cristianismo viciado (MARIANO, 2002).

As investidas governamentais ao catolicismo decresceram com a decretação da infalibilidade papal em 1870, que reforçou a agressiva política ultramontana. Isso não impediu que as críticas ao catolicismo se agravassem por parte de protestantes, maçons, liberais, que pugnavam pela secularização e laicização da esfera pública. Houve, ainda, a Questão Religiosa, conflito que se deu entre a Igreja e a maçonaria, colocando o clero ultramontano em confronto com os liberais e reduzindo a força católica frente ao poder secular, que, além de considerar inconstitucionais certos atos da Igreja, ordenou a prisão de clérigos extremados. O incidente fortaleceu o movimento ultramontano, transformando os bispos aprisionados em mártires perante a Igreja, mas teve como consequência, também, o estremecimento dos vínculos entre o poder terreno e a instituição religiosa (MARIANO, 2002).

Com a abolição da escravatura no ano de 1888, os imigrantes passaram a substituir a mão de obra escrava, além de auxiliar a formação de uma camada social com potencialidade consumidora. Era cultivada entre os liberais burgueses a ideia de que o protestantismo trazido pelos imigrantes facilitaria a transição da pré-modernidade para uma sociedade de matriz industrial e individualista, bem como para um sistema econômico capitalista. O ideário de progresso acompanhava o pluralismo religioso que se instalava no território brasileiro ao

mesmo tempo em que era disseminada a ideia de que o catolicismo era retrógrado, conservador e obscurantista (PEDDE, 2005, p. 86-87).

Outrossim, a instauração paulatina de um pluralismo religioso trouxe consigo as aspirações liberais europeias, corroendo o catolicismo herdado da sociedade colonial e culminando não só na Proclamação da República em 1889, mas na laicização do aparato jurídico-político brasileiro, rompendo o sistema de padroado e separando, oficialmente, o Estado da Igreja.

2.1.4 A laicização do Brasil

Em 1890, quando o Brasil assumiu a laicidade como modelo organizacional, houve uma considerável transformação do ambiente religioso brasileiro, visto que grupos eclesiais até então subalternos passaram a ter direitos equivalentes aos conferidos às congregações de maior tradição e consolidação social, permitindo o exercício da liberdade religiosa a todas as instituições (MARIANO, 2002).

Sabe-se que os vínculos entre o poder terreno e a religião católica não cessaram de imediato, e a importante influência exercida pelo credo majoritário se faz presente até os dias atuais. Muitos preceitos legais decorrentes do processo de laicização foram sumariamente ignorados e parte dos benefícios concedidos extraoficialmente ao catolicismo permaneceu incólume à secularização. O tratamento atribuído aos credos não era igualitário e resguardava as distorções do Estado confessional (MARIANO, 2002).

Os anos seguintes à Proclamação da República suscitaram importantes controvérsias entre representantes da Igreja, sendo que a maioria das vozes era contrária à secularização ocorrida, reivindicando junto ao Estado um novo reconhecimento oficial do catolicismo ou, ao menos, a concessão de tratamento privilegiado ao credo. Sustentavam que o catolicismo, muito embora não fosse mais a religião oficial da República, era, ainda, a religião da maior parte da sociedade brasileira. O alcance nacional do credo católico favorecia a identificação do brasileiro genérico como seu adepto, tendo em vista que o sistema de padroado, apesar de regalista, enraizou a religião na cultura brasileira e fez com que ela passasse a integrar a identidade nacional (PEDDE, 2005, p. 89).

A separação entre Estado e Igreja, entretanto, foi positiva para a Igreja Católica, que, sem as limitações impostas pelo regime regalista, pôde expandir os seus locais de culto, além de multiplicar, de maneira espantosa, as suas dioceses por todo o território nacional. O padroado impedia a autonomia religiosa, porque submetia o clero católico aos desígnios do

representante estatal. A sua extinção, portanto, favoreceu a relação da própria sociedade com a religião, que passou a atuar como força moralizadora, buscando, pelas vias legalmente permitidas, unir-se novamente à esfera pública (PEDDE, 2005, p. 89-90).

Os dirigentes eclesiásticos não se contentaram com a possibilidade de ver sua crença reduzida às consciências individuais dos fiéis. Livre das limitações seculares, o clero ultramontano, contrário à secularização, foi por ela beneficiado, podendo acelerar a romanização e moralização da Igreja e do próprio catolicismo. A censura e a repressão aos clérigos de postura liberal foram acirradas, resultando na acentuação do conservadorismo da instituição e na intransigência de seus representantes (MARIANO, 2002).

A Igreja procurou sair da posição passiva que o padroado lhe impôs, reorganizando as suas bases e atuando ofensivamente nos meios laicizados da sociedade, a fim de obter maior influência política. O ambiente social favoreceu essa nova inserção católica na vida pública, o que se deveu, entre outros fatos, ao clima de descontentamento com o quadro geral brasileiro no meio político. A Igreja foi oficialmente chamada para auxiliar a presidência a restabelecer a ordem e a autoridade do país por meio de sua moralização, o que beneficiou a visão de que não há ordem num Estado sem religião (PEDDE, 2005, p. 91-92).

Sustentava-se que a soberania política era derivada da soberania divina, o que justificava a alegada necessidade de retomar a união entre Estado e Igreja. Foi enfatizada a ideia de que todo o poder decorre de Deus e de que a resistência a esse poder divino é, também, uma resistência às ordens divinas. Esse entendimento partia do pressuposto de que as coisas temporais devem ser governadas por Deus, representado na terra pela Igreja Católica, o que autorizava a vinculação entre Estado e Igreja. A ação estatal precisava ser legitimada pelo poder divino, caso contrário não prosperaria (MARIANO, 2002).

O envolvimento de clérigos na política e a conquista de cargos públicos por religiosos tinham o intuito de minimizar os efeitos do positivismo, doutrina que vinha se desenvolvendo e ganhando força, para a qual o Direito deveria ser totalmente isento de influências de ordem moral. Assumindo o caráter de missionário, antes atribuído apenas às demais crenças, o catolicismo apregou a ideologia de que salvaria a sociedade secular dos perigos da subversão, transformando-se, com isso, numa religião ainda mais conservadora, atrelada, desde o período colonial, às classes favorecidas.

Foi criada, em 1932, a Liga Eleitoral Católica, um grupo de pressão que objetivava mobilizar o eleitorado católico a votar em candidatos aliados à Igreja, além de incorporar à nova Constituição as reivindicações clericais, tais qual o ensino religioso facultativo e a disponibilidade de assistência religiosa nas forças armadas e nos hospitais. Os nomes

mencionados na pauta de reivindicações da Liga eram considerados dignos do voto católico, o que repercutiu nas urnas, que elegeram quase todos os candidatos religiosos. Data daí, inclusive, a invocação da proteção de Deus constante do preâmbulo constitucional (PEDDE, 2005, p. 93-94).

Observa-se que esse processo de reinserção católica na política foi mais vantajoso à Igreja do que o era à época em que figurava como religião oficial do Estado, porquanto adquiriu a prerrogativa de ter os seus interesses efetivamente atendidos pela legislação e de definir o referencial segundo o qual os comportamentos sociais deveriam se orientar. O padroado não lhe dava a liberdade necessária para dispor de uma margem de manobra dentro do contexto político. Ora, se o domínio do poder secular sobre a Igreja era inevitável, seja por conta do regime regalista, seja em razão da laicidade estatal, esta passou a ser preferida pelo clero, porque lhe conferia mais autonomia e influência.

A Igreja esteve aliada a Getúlio Vargas desde a época ditatorial, acompanhando-o em seu retorno à democracia. No anseio de ver reafirmada a sua influência política, a instituição católica não teve pudores ao se aliar à ditadura varguista, reproduzindo em si as características autoritárias do regime apoiado. A religião católica era vista como parte integrante da brasilidade nacional, o que marginalizava os demais credos. No que se refere, especialmente, às religiões de matriz africana, a política nacionalista adotada lhes causou relevantes prejuízos ao proibir o uso de línguas estrangeiras em seus cultos, com o pretexto de integrar as diferentes etnias (PEDDE, 2005, p. 94-95).

A respeito desse tema, é imprescindível analisar o tratamento discriminatório negativo dispensado pelo Estado brasileiro às religiões de matriz africana desde o período colonial até quase um século após oficializar a secularização. A liberdade de culto, garantida a todos os credos pela Constituição, era, na prática, assegurada apenas aos católicos, protestantes e judeus. As crenças afro-brasileiras não tinham o direito de exercer a sua religião, uma vez que seus templos eram invadidos pelas forças policiais e por elas destruídos, o que culminava na criminalização de seus praticantes, sob as alegações de que perturbavam a ordem pública, exerciam curandeirismo, charlatanismo e exercício ilegal da medicina (MARIANO, 2002).

A discriminação religiosa era, nesse caso, também étnica, enraizando e perpetuando preconceitos raciais. A liberdade só lhes era precariamente assegurada se tais templos tivessem um alvará de funcionamento junto à polícia, prática que seria tida como totalmente injustificada se aplicada a locais de culto católicos ou protestantes, por exemplo. Somente a

partir do Estado Novo e, em alguns estados da federação, apenas em meados da década de 1970, as religiões afro-brasileiras passaram a gozar de efetiva liberdade (MARIANO, 2002).

O período Vargas foi marcado pela constante sobreposição de interesses da Igreja Católica e do Estado, em que pese a separação jurídica oficial. Alcançando a elite dominante e se associando às classes dirigentes, o catolicismo progrediu praticamente sem concorrência no mercado religioso, relegando a laicidade estatal à condição de mero formalismo legal, marcado por uma trajetória de profunda ineficácia.

Todavia, a instabilidade política e as tensões sociais não cessaram e, em meio ao processo de modernização, emergiram ameaças à hegemonia católica: as religiões pentecostais prosperaram, aumentando o número de seus adeptos e também a sua visibilidade no contexto nacional. Com isso, a Igreja passou a investir em seu fortalecimento interno, o que deu origem à Ação Católica, movimento que buscava evangelizar os leigos dos estratos sociais mais débeis. Destarte, apesar de a Igreja ter sido associada às elites dominantes brasileiras desde a época colonial, esse movimento aproximou a sua religião das classes empobrecidas, modificando, até mesmo, a sua perspectiva a respeito dos problemas sociais que caracterizavam o Brasil. Salienta-se, contudo, que o sistema econômico capitalista não era contestado, mas eram sugeridas reformas conjunturais (PEDDE, 2005, p. 95-97).

O foco da Igreja nas desigualdades sociais e a sua participação em movimentos que as combatiam podem ser percebidos, também, durante o regime ditatorial civil-militar e até os dias atuais. Vale lembrar que a Congregação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) declarou o seu apoio oficial ao golpe de 1964 por meio de um manifesto em que agradecia aos militares por acudirem ao povo brasileiro de suas angústias e protegerem os supremos interesses da nação. Fez alusão, também, à revolução bolchevista que, alegavam, seria realizada no Brasil se a intervenção militar não tivesse ocorrido (MARIANO, 2002).

O clero ultramontano optou por descontinuar a Ação Católica, a fim de demonstrar boa vontade para com os militares, mas não recebeu a resposta que esperava dos novos dirigentes do Estado, que ignoraram as intervenções religiosas ao seu favor. Com isso, o vínculo entre o governo e a Igreja se fragilizou, o que distanciou a instituição e amortizou o seu apoio. Os setores liberais do catolicismo expressaram a sua inconformidade com o regime, que entendeu a resistência como uma possível infiltração comunista dentro da própria Igreja, direcionando a típica perseguição ao clero. O resultado dessa política repressiva é a retirada do apoio católico à ditadura e a adesão clerical aos movimentos populares (MARIANO, 2002). Profundas são as alterações experimentadas pelo catolicismo ao longo desse período, que, embora ainda mantivesse os matizes conservadores de outrora, adotou

posturas progressistas em diversos momentos, tendo em vista que os setores mais liberais da Igreja foram fortalecidos pela oposição militar.

O acelerado processo de industrialização enfrentado pelo país permitiu o avanço das indústrias de base, o aumento crescente da urbanização e da proletarização propiciou o crescimento do pentecostalismo, das religiões de matriz africana e do kardecismo, ampliando a oferta religiosa e expandindo o mercado religioso. Tal ambiente fez decrescer a supremacia católica, o que se deveu, entre outros motivos, à eficiência do proselitismo empreendido pelos concorrentes. Os movimentos católicos de evangelização dos leigos entraram em colapso, a sua privilegiada relação com o Estado foi reduzida e a concorrência religiosa se expandiu rapidamente. Com a desregulação estatal da religião, a Igreja precisou ela mesma perseguir as religiões rivais, o que era possível quando a concorrência era frágil e pouco expressiva. Mas o crescimento desenfreado dos grupos religiosos não católicos lhes conferiu maior poder para exigir tratamento isonômico perante o Estado (MARIANO, 2002).

Ademais, a oposição católica aos militares fez com que estes buscassem o apoio dos grupos religiosos em ascensão, com o fito de obter legitimação social. O monopólio católico é, enfim, desmoronado com o recrudescimento protestante. Aliados ao governo, os evangélicos corroboraram e disseminaram os seus ideais conservadores. Ávidos por reconhecimento social e político, abandonaram definitivamente a condição de minoria discriminada que pleiteava liberdade e tratamento igualitário. Passaram a ocupar a posição conservadora antes pertencente ao clero ultramontano, arraigando o inexorável fundamentalismo à sua doutrina (MARIANO, 2002).

Ressalta-se, no entanto, que o apoio aos militares não era unânime entre os pentecostais. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) foi a única que se opôs publicamente ao regime militar, resultado da atuação de um grupo mais crítico de religiosos. Chegou, inclusive, a aliar-se à Igreja Católica no combate à ditadura, a despeito dos conflitos internos (PEDDE, 2005, p. 110-111).

Após a redemocratização, o pentecostalismo viu a majoração de sua influência perante os dirigentes estatais, inobstante a anterior aproximação com o governo militar. Começou aí a inserção pentecostal na arena política, sobretudo na década de 1980, às vésperas da Constituinte, quando a bancada evangélica, com 32 deputados eleitos, foi oficialmente formada. Os evangélicos adotaram a máxima "irmão vota em irmão", contradizendo o jargão que antes divulgavam, segundo o qual "crente não se mete em política". A tradicional autoexclusão da política partidária foi rompida com o intuito de reforçar sua influência e conduzir as decisões sociais de acordo com os seus interesses. A

justificativa apresentada aos fiéis para a repentina mudança foi a necessidade de estender a missão religiosa à atividade parlamentar, a qual seria exercida em nome de Deus e a Ele subordinada (MARIANO, 2002).

Para cumprir o seu propósito de cristianizar a nação, os evangélicos precisavam assumir posições de liderança no cenário político, ampliando a sua representação no legislativo. Transformaram, então, os seus templos em verdadeiros currais eleitorais, direcionando o voto de seus fiéis aos candidatos que mais se coadunavam com os seus interesses.

Fato histórico de importante conotação política foi a autorização da presença ostensiva da Bíblia sobre a mesa da Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988, que declarava, ainda que de forma velada, a sacralidade de um símbolo religioso dentro de um Estado que deveria, *a priori*, pautar-se sobre a laicidade e sobre o reconhecimento da pluralidade de crenças. Tal autorização foi tida como a primeira grande vitória da frente evangélica desde a redemocratização, que, contestando a presença de um crucifixo no Plenário da Casa, considerou justa a apresentação de um símbolo que também lhe representasse (PINHEIRO, 2008, p. 10, 19-20).

O apoio evangélico passou a ser decisivo para o resultado das disputas eleitorais que se seguiram. Chegando a representar quase 30% do eleitorado brasileiro, os votos dos eleitores pentecostais já foram cortejados por quase todos os presidentiáveis, que não podem mais ignorar o poder de seu ativismo político. Na medida em que se infiltram nos mais variados veículos de comunicação, adquirindo emissoras de rádio e de televisão, os representantes políticos eleitos pelo voto evangélico pugnam insistentemente pelo fim dos privilégios estatais concedidos à Igreja Católica. Não procuram, porém, afirmar a neutralidade do Estado e garantir o tratamento equidistante a todas as congregações religiosas, porque almejam privilégios para si, como a extensão da imunidade tributária às atividades comerciais relativas às suas igrejas, a obtenção de concessões públicas de empresas de radiodifusão e a censura de obras contrárias às suas crenças. Contraditoriamente, pleitearam, também, o fim dos feriados católicos ao mesmo tempo em que queriam a instituição de feriados evangélicos.

Observa-se, enfim, que o gradual processo de separação Estado-Igreja, até hoje não concluído, aliado à expansão do pluralismo religioso, integra o processo de modernização do aparato político e jurídico do Ocidente. Estendendo a secularização a todas as áreas humanas com o intuito de restringir a religião ao foro subjetivo e retirar a sua autoridade explicativa sobre o mundo, a modernização foi alavancada pela privatização do sagrado. Isso não implicou, entretanto, ausência de influência dos credos religiosos sobre a esfera pública. A

laicidade estatal, se tomada como fundamento do regime democrático, permite esse influxo de forma limitada, uma vez que a democracia é constituída por um encadeamento de liberdades que coexistem com não liberdades.

2.2 A DESVINCULAÇÃO DO DIREITO À MORAL COMO ELEMENTO DA MODERNIZAÇÃO DO PENSAMENTO JURÍDICO

A secularização do Estado propiciou a defesa da liberdade religiosa em suas três esferas, o que motivou profundas mudanças no âmbito religioso como um todo. Com a instauração da neutralidade estatal e com a conseqüente remissão da religião ao domínio privado, os Estados liberais, precursores da expansão do laicismo, visavam à garantia da liberdade de crença e à elevação da autonomia governamental (MARIANO, 2002).

No Estado teocrático, as normas eram mandamentos divinos e era a Igreja quem detinha os meios de coerção. Havendo tamanha confusão entre as duas instituições, a religião assumia a forma do poder soberano, de modo que a laicidade transformou essa situação e colocou a própria religião sob o alcance da soberania estatal, podendo sujeitá-la às sanções de que antes era detentora (MARIANO, 2002).

Insta observar que as sociedades modernas foram profundamente modificadas, mesmo que de forma gradativa, com a também paulatina secularização que o aparato político sofreu ao longo dos séculos. A confusão entre o ente público estatal e a Igreja foi sendo suplantada com o aumento da autonomia daquele, que não só passou a se distinguir do credo que o acompanhava, como também possibilitou a dominação política do Estado sobre o cenário religioso. Dessarte, a secularização afirma a produção estatal como única produção normativa considerada válida, desqualificando os demais ordenamentos na medida em que os sujeita à informalidade. O dogmatismo religioso perde a sua soberania, subordinando-se, também, aos preceitos legais (MARIANO, 2002).

Encarando a secularização como acontecimento propiciado por relevantes modificações no âmbito da teoria do Direito, faz-se necessário investigar, por conseguinte, o processo histórico de modernização das sociedades tradicionais no que se refere às alterações que lhe sucederam especificamente no contexto jurídico.

Sabendo, todavia, que um amplo exame das construções teóricas abarcadas pelo pensamento jurídico ao longo da história foge dos objetivos e ultrapassa os limites deste trabalho, pretende-se apresentar somente um breve panorama das teorias que mais marcaram a civilização ocidental. Assim, com o esforço de sintetizar o desenvolvimento jurídico em

conformidade com o processo de modernização, o enfoque da exposição frisar a ruptura paradigmática promovida pela doutrina positivista.

2.2.1 O Direito como teologia na doutrina jusnaturalista medieval

A história do Direito, tendo a pretensão de averiguar ações e situações passadas, tal qual faz qualquer outra história, surge como uma ciência ideográfica, relacionando-se a processos e situações individuais do mundo histórico. Objetivando compreender melhor os ordenamentos jurídicos passados, talvez ainda vigentes, ela se diferencia dos outros ramos de investigação histórica por seu interesse particular. Percebe-se, ademais, que a história é, muitas vezes, utilizada pelo Direito com o intuito de fundamentar historicamente os instrumentos normativos atuais, ocultando o seu caráter ideológico pela aparente neutralidade descritiva de sua análise. Assim, a história jurídica pode ser dividida conforme as diferentes acepções atribuídas à palavra Direito, decorrentes de sucessivas mutações ocorridas no plano do pensamento jurídico (WIEACKER, 1993).

A despeito da importância das concepções justafilosóficas dos antigos pensadores gregos e romanos, inicia-se a abordagem pela passagem dessa cultura clássica e naturalística para o medievalismo teocêntrico e transcendental, marcado por um verticalismo espiritual, corporativo e ortodoxo que via no dogmatismo religioso a máxima fonte normativa. A consolidação do cristianismo como doutrina hegemônica influenciou profundamente a construção jurídica da época, cuja feitura se encontrava sob o domínio eclesiástico, estando espacialmente restrito ao âmbito das relações feudais (WOLKMER, 2006, p. 9-10, 37).

Todas as áreas da cultura e do conhecimento científico encontravam-se sob a ingerência da teologia cristã, o que influenciou a criação de uma filosofia política e jurídica de cunho religioso e dogmático. A patrística ilustra o desenvolvimento de um Direito clerical e de uma doutrina apologética que regulamenta e institucionaliza a fé católica como fonte do conhecimento jurídico, consolidando a supremacia da Igreja Católica ao afirmar que o poder constituído pelos homens deve provir de Deus. Não existindo autoridade que não tenha proveniência divina, o dever de obediência a essa autoridade surge como consequência da vontade divina, o que legitima a atuação da autoridade eclesiástica (WOLKMER, 2006, p. 39-43).

É possível verificar que a patrística traz uma visão pessimista a respeito da natureza humana e do Estado, atribuindo a este a função de controlar a natureza má e pecadora da humanidade por meio da repressão. As pessoas são tidas como naturalmente más e os

governantes, com a finalidade de evitar o domínio desse mal, utilizam o terror como instrumento de coibição. A salvação provém da Igreja, instituição paralela ao Estado que acaba por absorvê-lo (BOBBIO, 2001, p. 78).

O pensamento jurídico medieval, impregnado por concepções teológicas, instituiu um Direito hierarquizado que anunciava a ascensão do poder espiritual católico. A oralidade do Direito também o caracterizava, tendo permanecido predominantemente oral até a tímida positividade do ordenamento canônico, baseado na tradição romanística apreendida através das codificações de Justiniano. Como a prática de ler e escrever se fazia presente apenas nas escolas vinculadas à Igreja, todo escrito acabava vinculado à linguagem eclesiástica (WIEACKER, 1993).

Servindo como meio de legitimação da ordem social, política e econômica, o sistema jurídico medieval teve em Santo Agostinho relevante expoente. Ao dividir a humanidade entre aqueles que viviam segundo as ordens divinas e aqueles que desprezavam a Deus, subordinou o Estado à Igreja. Seu pensamento instituiu, também, a razão divina como lei eterna, classificando-a como hierarquicamente superior às leis naturais, que, por sua vez, eram também superiores às leis estritamente humanas (WOLKMER, 2006, p. 53-58).

A escolástica surge com o enfraquecimento da nobreza, que acompanha o processo de urbanização e expansão do comércio. Desenvolveu-se, portanto, num cenário em que o Tribunal da Santa Inquisição era criado pela Igreja em resposta à irrupção herética que se alastrava pelo continente europeu e, ao mesmo tempo, o ensino da dialética começava a ser celebrado nas universidades, ao lado da teologia. Logo, utilizando-se do raciocínio lógico-formal, a escolástica visava a legitimar os dogmas cristãos segundo a razão, inspirando-se no pensamento aristotélico clássico. Tinha o objetivo de legitimar as escrituras sagradas não só por meio da evocação de sua autoridade divina, mas pela racionalidade científica que tomava conta dos letrados da época. Para tanto, alegava-se que a filosofia deveria estar a serviço da teologia, desempenhando um papel auxiliar na comprovação da autenticidade das normas religiosas (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 120-123).

São Tomás de Aquino desenvolveu a filosofia jurídica de maior repercussão no contexto da escolástica, buscando expressar a sistematicidade de uma ciência filosófica e teológica através da adesão da cultura pagã da antiguidade clássica aos ensinamentos cristãos do catolicismo medieval. Procurou, com isso, amalgamar a teologia cristã da revelação e da fé com a razão aristotélica, distanciando-se da visão pessimista da patrística ao acreditar que a humanidade pode, ainda, discernir o bem do mal, mesmo quando mergulhada no pecado. Quando guiado pela razão, o ser humano adquiriria a capacidade de praticar a virtude, porque

a luz divina lhe apontaria o caminho para a verdade. Destarte, o intelectualismo aristotélico é colocado acima da metafísica agostiniana para São Tomás de Aquino, que, apesar de posicionar a lei eterna como superior às demais, trouxe importantes inovações ao pensamento jurídico ao encarar o Direito como produção humana pertinente à razão, ainda que a qualificasse como imperfeita e incompleta (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 121-126).

A relevância da contribuição teórica da escolástica, especialmente da doutrina tomista, ultrapassa o pensamento jurídico medieval, atingindo de maneira contundente os primeiros teóricos da modernidade, que desenvolvem um jusnaturalismo ainda moralista, que abandona, contudo, a característica teológica. O declínio da escolástica, por sua vez, traz em seu âmago um novo movimento intelectual de importância primordial para o processo de secularização do poder político. O nominalismo, também conhecido como empirismo voluntarista, emerge nos horizontes da teologia em um momento histórico de progressiva autonomia do poder temporal sobre o espiritual (WOLKMER, 2006, p. 67-68).

O período de transição entre a sociedade agrária pré-moderna e a nova sociedade industrial modernizada emancipou o Direito natural da teologia moral, passando a basear seus postulados nas necessidades da razão, as quais, de todo modo, eram identificadas pela experiência metafísica, fazendo com que os valores morais ainda permeassem o Direito positivo (WIEACKER, 1993). Nesse sentido, Marsílio de Pádua surgiu como o maior expoente do espírito secularizador de sua época, realizando críticas à instituição católica e assumindo uma orientação laicizadora e cética. É possível encontrar, em seu pensamento, as raízes do jusnaturalismo que lhe seguiu, construindo uma teoria segundo a qual o poder derivaria do povo, de modo que a feitura da lei e a própria forma estatal seriam decorrentes da vontade popular. Embora a sua construção teórica não seja focada no âmbito jurídico, a sua radicalidade rompe com a cultura oficial dominante especificamente por conta de seu inédito viés secularizador. Outrossim, o seu caráter precursor da moderna concepção de positividade do Direito é percebido pelo fato de que enxergava, na existência das leis, a finalidade de afastar a insegurança jurídica e o estado de incerteza, o que preservaria a estabilidade governamental (WOLKMER, 2006, p. 68-72).

Além de distinguir radicalmente o Direito humano do divino, entendendo aquele como derivado exclusivamente dos seres humanos, Marsílio de Pádua não sujeitava o Direito positivo humano ao Direito natural, sustentando que aquele tinha a sua própria normatividade coercitiva, cuja validade independeria dos dogmas religiosos da Igreja. Percebe-se, então, que o entendimento de Direito reduzido ao mandato coativo do Estado se originou no autor medieval, que elencou as premissas teóricas que constituiriam, mas tarde, a doutrina

positivista, com a afirmação da origem puramente humana do ordenamento jurídico (WOLKMER, 2006, p. 72-74).

2.2.2 O Direito emancipado da teologia e a construção de um jusnaturalismo racional

No período compreendido entre os séculos XIV e XVI, inicia-se a consolidação dos valores político-jurídicos da modernidade, que acompanham a gradual dissolução da hegemonia das instituições religiosas medievais. Ademais, o renascimento da ciência e das artes traz amplas modificações na cultura, o que repercute no enfraquecimento do papado e no surgimento das monarquias nacionais. Em meio a esse cenário de transformações estruturais nas esferas social, econômica, científica, religiosa e, sobretudo, jurídica, desenvolve-se um mundo secularizado que vê na racionalidade o seu fundamento (WOLKMER, 2006, p. 99-100).

A passagem da economia agrário-senhorial para a implantação da produtividade econômica de mercado ilustra a modernização das sociedades tradicionais, que passam a ter no capital o instrumento essencial às suas atividades, sistematizando o comércio por meio de trocas monetárias e pela implantação do modelo de trabalho assalariado. A decadência do feudalismo inaugura o paulatino processo de constituição do capitalismo, que se expande por toda a Europa, disseminando o individualismo de suas premissas, consubstanciadas na noção de competitividade e no afã de lucro ilimitado. Ao mesmo tempo, a ascensão da burguesia e o fortalecimento da realeza enfraquecem a aristocracia e a Igreja Católica, modificando a rígida estrutura estamental que caracterizava as relações de servidão do período feudal. A burguesia traz consigo a necessidade de secularização da cultura, porquanto pretende consagrar uma ideologia de emancipação que sirva aos seus propósitos ao defender o individualismo e a meritocracia, o que impõe a substituição da doutrina clerical por outra, posta pelos humanos (WOLKMER, 2006, p. 101-103, 119).

A reforma protestante, marcada, em sua fase inicial, pelo conservadorismo luterano e pelo desprezo pela legalidade temporal, intentou evitar o processo de secularização, conquanto desejasse a derrocada do catolicismo. A fisionomia autoritária e conservadora do luteranismo dissonava do espírito renascentista e liberal que avultava pela Europa, pois rejeitava explicitamente a subordinação humana à lei positiva, dado que entendia que apenas a lei divina poderia conduzir o Direito. Apesar de seu conservadorismo, a reforma luterana trouxe a autonomia do sujeito moral em relação à lei temporal como sua marca, favorecendo a

interpretação de que a liberdade individual não deveria estar presa à autoridade humana, mas somente aos desígnios divinos (WOLKMER, 2006, p. 112-114).

Já a doutrina calvinista vê a reforma como oportunidade para modificar a Igreja, importando do mundo jurídico o método exegético e adotando a interpretação literal como forma de estudar os textos bíblicos. Assim, a relação entre Direito e protestantismo foi modificada, na medida em que este passou a flexibilizar a sua visão jurídica e a abrir a sua doutrina ao ideário liberal, tendo influenciado sobremaneira a instauração do capitalismo moderno pelo individualismo de sua mentalidade (WOLKMER, 2006, p. 115-116).

O jusnaturalismo racionalista não pode ser compreendido sem que se leve em conta o impacto que a reforma protestante gerou na construção da modernidade, ainda mais quando se observa que os teóricos do jusnaturalismo moderno tendem, em sua maioria, para a religião protestante. A construção de um novo *ethos* cultural por meio do renascimento substituiu a perspectiva teocêntrica e transcendental pelo racionalismo e antropocentrismo, o que se deveu, entre outros fatores, ao advento da reforma (WOLKMER, 2006, p. 116-118).

O Antigo Regime abarca, concomitantemente, o processo de secularização e o momento em que o poder fundamenta a sua autoridade em teses absolutistas, demonstrando que o avanço do projeto de modernização não deixou completamente para trás a noção de que a legitimidade do Direito estava em seu caráter divino. Apesar da influência crescente da racionalidade aristotélica desde a escolástica, a autoridade do soberano ainda era devida, supostamente, à vontade de Deus. Essa compreensão partia do pressuposto de que, ao lado do ordenamento humano, estavam as leis naturais ou divinas, concepção que vinculava fortemente o Direito à moral, assumindo que a validade de uma norma jurídica estava subordinada a sua justiça. Ressalta-se que esta justiça não tinha, obrigatoriamente, cunho religioso, nem sempre fazendo o Direito humano depender do divino. Percebe-se, dessa análise, que o referido tempo histórico intercala as tradições clássicas e a inovação do mundo moderno, anunciando, com isso, a ruptura que estava por vir e o declínio da pré-modernidade.

O amadurecimento do processo de modernização andou ao lado das revoluções liberais burguesas que antecederam o pensamento iluminista, resultando no paradigma societário contratualista que modificou a história das teorias do Direito. O jusnaturalismo racionalista incorpora uma tradição idealista e abstrata, que tem a sua base na doutrina do liberalismo. O nascimento de uma ética de cunho individualista, que vê a liberdade como princípio máximo, inspira o combate ao Antigo Regime, voltando-se contra a organização centralizadora do poder monárquico e instituindo, em seu lugar, os modernos Estados liberais e representativos (WOLKMER, 2006, p. 103-105).

O jusnaturalismo abarca um Direito fundamentado na natureza humana, identificando-o com a ideia de racionalidade, compreendida como intrínseca ao homem. Seu princípio basilar é representado pela crença na existência de direitos naturais inatos, invioláveis e imprescritíveis, que atuam como elemento de validade do Direito positivo. O alicerce da ordem jurídica, por sua vez, encontra-se em disposições morais, de caráter axiológico, sendo essencialmente valorativo. A ideia abstrata de estado de natureza é invocada como pressuposto racional que tem a função de explicar a origem do Estado, a qual ocorreria após a realização de um contrato social que, enquanto instrumento jurídico, obriga a humanidade a constituir-se em sociedade civil dentro de uma ordem estatal (DIMOULIS, 2006, p. 82; WOLKMER, 2006, p. 130-131).

Ao libertar-se do domínio religioso com a secularização, o Estado passa a deter o monopólio da produção normativa, extinguindo, formalmente, os privilégios jurídicos oferecidos ao credo anteriormente predominante. Ademais, ao definir o Direito como criação intelectual de uma ciência especializada, submete todos os ordenamentos não jurídicos ao domínio da legislação oficial (MARIANO, 2002).

[...] é a secularização um dos primeiros elementos a considerar, no rol de traços emancipadores que permitem uma nova cultura, uma nova sociedade e um novo saber científico. Secularização como rechaço e ruptura com as formas de conhecimento da mundialização eclesiástica e teológica da Idade Média e com os valores imperantes da astrologia e da magia imperantes (WOLKMER, 2006, p. 122).

A aproximação com a natureza surge como caractere dos princípios da modernidade, sendo visualizada como critério de normatividade para a vida social na medida em que reproduz um ser mediado pela ciência e pelo uso da razão. A razão passa a ser vista como critério de conhecimento e o racionalismo objetiva conhecer as leis que regem a natureza por meio de sua observação e posterior dominação. Assevera-se que a palavra natureza não é aqui empregada exclusivamente em sentido ecológico-ambiental, mas faz referência, também, à natureza humana, que pode ser descoberta e entendida quando apreendida pela razão (WOLKMER, 2006, p. 122-123).

O estado de natureza jusnaturalista é compreendido como a primeira premissa de sua doutrina, no qual a humanidade não se organizava num corpo orgânico, pois ainda inexistia Estado e sociedade civil. Nesse diapasão, a indisciplina social e política identificava a vivência humana, porque apenas as leis naturais regiam as suas condutas. Observa-se que o Direito natural antecede e preside o estado de natureza, obrigando a todos indistintamente. Com a feitura do contrato social, a humanidade aceitava, livremente, submeter-se a uma autoridade, conservando os seus direitos naturais, mas abdicando da liberdade irrestrita de que

antes era detentora. O resultado da adesão de todos os seres humanos ao acordo pactuado era a instituição de uma sociedade civil, na qual a garantia de proteção dos direitos naturais era acompanhada pela prerrogativa de se quebrar o contrato no caso de sua violação, permitindo, portanto, o desrespeito ao poder estatuído (WOLKMER, 2006, p. 132-133). Surge daí a noção de Estado de Direito, no qual o próprio soberano deve se sujeitar à legislação vigente.

O Direito natural racionalista, apesar de sua pretensa desvinculação aos pressupostos metafísicos e religiosos, está atrelado profundamente à moral, ainda que esta encontre a sua solidez na razão humana. Outrossim, a moral que lhe fundamenta encontrou suas raízes, muitas vezes, na doutrina cristã, dado que as marcas deixadas pelo catolicismo medieval até hoje influenciam a cultura popular e jurídica europeia. Logo, a superação do jusnaturalismo teocêntrico não implicou uma total ruptura com o dogmatismo religioso que lhe sustentava, tendo em vista que o moralismo cristão obrigava os teóricos jusracionalistas, ainda que a aderência às suas normas ocorresse estritamente no plano subjetivo.

2.2.3 A ruptura paradigmática promovida pela doutrina positivista

O inegável desenvolvimento do Direito natural foi marcado, sobretudo, pela afirmação da racionalidade e pela progressiva secularização que se alastrou por todas as esferas sociais, trazendo à tona a discussão em torno da existência ou não de distinção entre o Direito e a moral. O apogeu da doutrina jusnaturalista foi acompanhado pela sua decadência, porquanto a positivação das normas de Direito natural e a conseqüente negação do pluralismo jurídico buscaram instituir uma unicidade que se contrapunha ao dualismo típico do ordenamento normativo jusnaturalista. Os processos de codificação do Direito privado e de constitucionalização do Direito público proclamavam o nascimento de um novo paradigma científico, qual seja, o juspositivismo, instituindo uma produção normativa monista (WOLKMER, 2006, p. 187).

A industrialização, a solidificação do capitalismo como sistema econômico dominante, as revoluções liberais que refletiram a ascensão da burguesia e a sua consolidação como classe hegemônica, em oposição à marginalidade das camadas populares, são alguns dos elementos que caracterizam a tensão entre o liberalismo econômico evocado pelas classes favorecidas e as tendências socialistas que almejavam justiça social e distributiva em meados do século XIX (BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 186-188).

A revolução industrial altera a face e a estrutura do mundo de maneira significativa, fazendo irromper a modernidade no horizonte da história. Além das profundas transformações

tecnológicas devidas a um desenvolvimento científico sem precedentes, a industrialização acaba por engendrar graves problemas sociais que têm as desigualdades como cerne. Esse ambiente hostil propicia o aparecimento de pensadores e teorias republicanos, socialistas e anarquistas. Em meio a esse cenário, o positivismo e a sua racionalidade cientificista emergem como resposta ao crescente inconformismo social, reforçando as posições econômicas e políticas da burguesia ao instituir o monismo jurídico estatal como expressão do formalismo técnico positivista (WOLKMER, 2006, p. 189-191).

O positivismo, então, nasce em meio à desordem com o objetivo de disciplinar a sociedade e de fornecer ao ente estatal um instrumento apto a interferir eficazmente na turbulenta e industrializada vida social. Sua relação indissolúvel com a formação dos Estados modernos é exprimida pela codificação, revelando o esforço de conferir caráter científico ao Direito, em conformidade com o processo de modernização que se alastrou pelo mundo. Como a característica essencial do conhecimento científico está em sua avaloratividade, o Direito precisa ser encarado sob a ótica dos juízos de fato, rigorosamente dispensando os juízos de valor de sua análise (BOBBIO, 1999, p. 120, 135).

O significado histórico do positivismo pode ser definido como a doutrina segundo a qual o único Direito existente é o positivo, isto é, aquele que é posto pelo poder soberano do Estado por meio de leis que assumem a forma de normas gerais ou abstratas. Destarte, a compreensão de que a lei é a fonte exclusiva da produção jurídica sintetiza a doutrina positivista que vê o Direito como ordenamento racional da sociedade, que não nasce de comandos ocasionais ou individuais, mas da expedição de normas gerais e coerentes por parte do poder soberano. Exclui, com isso, o Direito natural ou o consuetudinário do conceito oficial de Direito, em razão de seu desenvolvimento inconsciente e irrefletido (BOBBIO, 1999, p. 119-120).

O modelo positivista de ciência aparece como um método de análise descritiva e objetiva, calcada nos parâmetros da empiria, que acaba sendo estendido ao âmbito jurídico. O positivismo jurídico prosperou no continente europeu e se impôs como principal tendência do Direito contemporâneo ocidental, opondo-se, antes de tudo, ao jusnaturalismo pelo fato de este definir a gênese do Direito na natureza e na razão. O positivismo, por sua vez, distingue-se do jusnaturalismo por rejeitar, de pronto, qualquer fundamentação metafísica, teológica ou valorativa do Direito, afirmando que este tem a sua origem tão somente na norma posta por uma autoridade competente. Reduzindo a sua análise a categorias empíricas a respeito da funcionalidade das estruturas legais vigentes, vê a expressividade do Direito na formalização

normativa, prezando pela segurança jurídica por meio da interpretação lógico-gramatical da lei (WOLKMER, 2006, p. 190-191, 199).

Em sentido amplo, pode-se dizer que o positivismo entende o Direito como aquele que é sempre posto por uma autoridade competente para tal, enquanto o positivismo em sentido estrito considera que o Direito deve estar necessariamente desvinculado da moral, opondo-se frontalmente ao preceituado pelo moralismo. O Direito, com isso, deixa de ser guiado por conceitos valorativos, o seu conteúdo perde a importância e a forma que lhe é dada é responsável por lhe conferir validade (DIMOULIS, 2006, p.78-87).

Segundo Bobbio, o positivismo reduz a justiça à validade, entendendo que a mera validade de um comando é suficiente para lhe atribuir justiça, enquanto a doutrina do Direito natural atribui valor de comando apenas àquilo que considera justo. No entanto, o autor admite que formulações tão extremadas não são defendidas pela maior parte dos teóricos positivistas, que não afirmam que a simples validade é suficiente para atribuir justiça a um preceito legal, entendendo que ambas constituem critérios de valoração normativa distintos (BOBBIO, 2012, p. 60-61).

Hans Kelsen surge como o principal teórico do positivismo, buscando construir uma teoria pura do Direito, livre de quaisquer influências externas, como a política, a economia ou a moral. Os ideais de justiça, para Kelsen, são subjetivos e irracionais, motivo pelo qual não podem ser confundidos com a ciência jurídica. Ao estudioso da ciência jurídica o que interessa é responder a pergunta “o que é e como é o Direito?” e não “como deve ser o Direito?”, porque ele é visto como um fato, como aquilo que efetivamente é na realidade (KELSEN, 1999, p. 1).

A doutrina jusnaturalista entendia que o Direito se alimentava da moral, pois além de ser originário dela, contribuía para que a moral imperante numa sociedade se modificasse. Haveria uma inter-relação constante entre moral e Direito, tendo em vista que um direito sem moral seria puro arbítrio, não encontrando fundamento social adequado. Quando unido à moral, atuaria como um instrumento da justiça e contribuiria para a coesão social. O fundamento ético do Direito, nesse sentido, seria a responsabilidade social de cada um para com os outros, havendo a necessidade de limitar as liberdades de todos para que todos pudessem ser realmente livres (BITTAR, 2012, p. 57).

O positivismo kelseniano, por outro lado, ao adotar o relativismo axiológico, entende que há várias morais em diferentes sociedades e mesmo dentro de um único grupo social, afastando o critério da justiça para afirmar se um determinado ordenamento é jurídico ou não. As regras jurídicas, nesse sentido, não precisam estar em acordo com a moral imperante na

sociedade, o que não implica um desprezo pela moral ou pela justiça, mas a ausência se vínculo entre acepções valorativas e o Direito positivo (KELSEN, 1999, p. 42).

Uma norma pode ter um caráter moral e ser recepcionada pelo ordenamento jurídico, tornando-se, com isso, válida e apta a produzir efeitos. Caso só constitua um ditame moral, sem a sua positivação por parte de uma autoridade competente, continuará sendo tão somente um ditame moral, que pode obrigar internamente, mas não terá validade nem obrigatoriedade perante o Direito (BOBBIO, 2012, p. 50-51).

É possível perceber que o positivismo posiciona o Estado no centro da produção do conhecimento jurídico, assimilando o espírito secularizador que se espalhou pelo mundo com o advento da modernidade. Contrapondo-se ao entendimento de que a moral seria absoluta, cuja validade seria atemporal e suprema, baseia-se numa visão relativista que percebe a intolerância jusnaturalista com aquilo que não concorda com o preceituado por tal moral.

O Direito natural, cultuador de uma moral racionalista, acaba por transformar a sua própria ética em cristalizados preconceitos, tendo em vista que, se a moral naturalista é proveniente da razão ou da vontade divina, a consequência lógica estaria em se descartar tudo aquilo que se revele como discordante. A visão relativista, por sua vez, enuncia a existência de inúmeros sistemas morais, cabendo a cada indivíduo construir a sua própria hierarquia de valores de acordo com sua experiência de vida. A justiça passa a ser vista como fruto de uma concepção subjetivista, de modo que a acepção de bem e mal se torna variável.

2.2.4 O retorno da moralização jurídica como resposta ao positivismo

O neoconstitucionalismo ou pós-positivismo se enquadra como um novo alicerce epistemológico dentro do âmbito hermenêutico constitucional que perpassa o Direito contemporâneo. O maior obstáculo para essa singular vertente interpretativa consiste em definir, racionalmente, as formas de interconexão entre moral, política e Direito, estabelecendo modelos de racionalidade embasados, preponderantemente, no princípio da razoabilidade, ao invés de se sustentarem exclusivamente no formalismo científico positivista (CADEMARTORI, 2006, p. 135-136).

A validade normativa, segundo esse panorama, estaria relacionada à convergência das normas ordinárias ao preceituado pela Constituição, que não mais seria tomada como centro do qual tudo deriva, mas como um ponto em relação ao qual tudo deve convergir, a partir dos diversos elementos da vida social. Não mais se utilizaria de critérios estritamente

silogísticos para se atribuir validade a uma norma, pois a Constituição seria vista como um ponto de chegada, não de partida (CADEMARTORI, 2006, p. 136).

Nesse sentido, a política constitucional é vista como corolário da criação de normas que atendessem a diversas nuances da vida social, estando profundamente atrelada às perspectivas econômica, moral, política, cultural, estabelecendo-as como princípios constitucionais (CADEMARTORI, 2006, p. 136). Tal noção, porém, aproxima-se demasiadamente do moralismo jusnaturalista, que ressurge como uma resposta à crise que o Direito enfrenta na contemporaneidade e pretende, mais uma vez, uni-lo à moral e condicionar a sua legitimidade a juízos valorativos. Afinal, a retomada da afirmação de que há princípios que antecedem o Direito é, como se sabe, o que conceituava os direitos naturais do início da modernidade.

O rigor dedutivo e a lógica formal do positivismo se contrapõem à moralidade valorativa do jusnaturalismo, que, a despeito de sua clareza e precisão conceitual, que encontram na racionalidade o seu sustentáculo, não atende às premissas secularizadoras que designam o projeto da modernidade. Há uma certa implicação religiosa no conceito de Direito natural, mesmo quando emancipado da visão teológica e metafísica própria do medievo. O caráter axiomático do jusnaturalismo pede a adesão da vontade e não apenas da razão, legitimando as suas normas através de preceitos morais cuja sacralidade é ocultada pela alcunha de direitos naturais. É ao perceber um valor intrínseco às normas, o jusnaturalismo concede legitimidade ao Direito positivo, ao passo em que o positivismo dessacraliza o Direito, identificando na noção de Direito natural um sucedâneo da origem divina da norma (PIERUCCI, 1998, p. 59).

O problema do ateísmo e do teísmo não é um problema científico, mas religioso e metafísico. A ciência exige, apenas, a pureza do método, ou seja, não permite que, em seus juízos, se imiscuem conceitos religiosos ou metafísicos. Assim, por si mesmas, as ciências naturais não são a favor, nem contra o ateísmo. Repete-se, com facilidade, o grande pensamento crítico de Kant, de que é impossível demonstrar a existência de Deus. Apenas, a segunda parte deste pensamento crítico deveria ser tão popular quanto a primeira, a saber: que a demonstração contrária, isto é, da inexistência de Deus também é impossível cientificamente, pois Deus é um conceito que não pertence, nem à experiência, nem ao conhecimento, mas à fé (HAINCHELIN, 1971, p. 44).

A superação do estilo de vida social pré-moderno se dá com a instituição de um Direito formalista que somente atribui validade às normas legitimamente estatuídas. A possibilidade de se revisar o conteúdo do Direito é resultado desse processo que, ao abandonar a noção de sacralidade da norma, permite a sua modificação e reformulação. A emancipação humana se reflete na emancipação do Direito em relação à religião, reduzindo o âmbito de atuação da transcendência à esfera privada (PIERUCCI, 1998, p. 60-61).

O desencantamento do mundo que se seguiu à secularização permitiu a superação das tradições religiosas e a separação do Direito de sua origem canônica. A legitimação das normas passa a depender de sua proveniência estatal e não mais de qualidades imanentes a esse ordenamento normativo. O positivismo é, então, um produto modernizacional, fruto do desencantamento da religiosidade e do descrédito atribuído à racionalidade divina, avançando de maneira irrefreável sobre as esferas da normatividade (PIERUCCI, 1998, p. 60).

Entretanto, percebe-se que hoje, passado o alvoreço das revoluções liberais que anunciaram a secularização, a religiosidade não perdeu a sua autoridade e busca retomar a força legitimadora que a modernidade lhe retirou. O regime democrático, em seu esforço liberalizante, permite a inserção do sagrado no Direito mundano, esquecendo que essa mesma admissão foi responsável pela exclusão histórica de grupos sociais marginalizados. O ponto de vista religioso é reafirmado na esfera pública em afronta à laicidade instituída, fazendo o seu ímpeto dessecularizador desconstruir a segurança prometida pela doutrina positivista.

Levando em consideração todo o processo que culminou na independência do Direito à moral, permitir que uma religião influencie a produção do conhecimento jurídico é retornar ao jusnaturalismo dualista, ainda que maquiado por outras denominações. Uma sociedade secularizada reconhece a primazia do indivíduo e impossibilita a afirmação de um Direito superior, estatuído por preceitos de uma moral religiosa, ao lado do inferiorizado Direito criado pelos seres humanos.

A imparcialidade do Estado fica comprometida quando a religião e o Direito não se diferenciam de forma devida. Adotando a concepção positivista, a ordem jurídica deve obedecer a uma hierarquia de normas, na qual a Constituição se encontra no topo da pirâmide normativa. Assim, a previsão constitucional da laicidade estatal vincula todas as demais normas a se ajustarem aos seus preceitos, de modo que a confusão entre quaisquer credos religiosos com o Direito ou com o Estado implica um desrespeito aos princípios constitucionais e abre margem para que outras arbitrariedades sejam cometidas, mascaradas pela aparência democrática.

3 REFLEXÕES SOBRE A RELIGIOSIDADE NO BRASIL

É cediço que, embora a secularização tivesse a pretensão de romper com a influência da Igreja Católica sobre o Estado e pôr fim às perseguições e privilégios típicos da união Estado-Igreja, o resultado almejado não foi efetivamente alcançado. O Brasil ainda se caracteriza como um país em que a sacralidade do credo hegemônico e das poucas religiões destacadas no cenário nacional é assimilada pelo poder estatal. A tolerância e a liberdade religiosas são menosprezadas na medida em que a política partidária realiza alianças com grupos religiosos em troca de votos e as próprias igrejas lançam candidaturas, muitas vezes, com o desígnio de cristianizar a nação.

É inegável, todavia, que a secularização permitiu o alargamento do pluralismo religioso, porquanto o fim da supremacia absoluta do catolicismo abriu espaço para a criação e desenvolvimento de outros movimentos eclesiais, o que tornou a esfera religiosa mais abrangente e diversificada. A quebra do monopólio católico e a expansão de novas congregações religiosas estimularam a concorrência entre os credos e a formação de um vasto e pluralista mercado da fé. Isso não significa que a demanda social por novas espécies de crença tenha aumentado, visto que a ênfase da análise deve recair sobre a oferta de novas crenças, a qual foi efetivamente ampliada. Não se pode atribuir o pluralismo que sucedeu a secularização a um fator interno do campo religioso, porque as novas congregações não surgiram para suprir uma procura anterior à sua criação. Logo, constata-se que a concorrência religiosa foi fortemente beneficiada pelas alterações jurídicas que desconectaram o Estado da religião (MARIANO, 2002).

Faz-se necessário investigar, por conseguinte, a disputa mercadológica realizada pelas igrejas por meio do proselitismo e do ativismo clerical, a qual é precípua à compreensão da atual configuração do cenário religioso nacional e de suas derivações políticas.

3.1 O MERCADO DA FÉ

A paulatina separação entre Estado e Igreja, promovida pelo movimento democrático republicano, permitiu que o Brasil reconhecesse como legítimo o pluralismo religioso e abraçasse a liberdade de crença enquanto direito e princípio fundamental, formalizando a secularização. Contudo, tal pluralismo de crenças teve como consequência não apenas a criação aparente de liberdades religiosas, mas a formação de um mercado econômico

significativo para o sistema capitalista, qual seja, um vasto mercado no qual a fé se torna alvo das relações de consumo.

O pluralismo religioso resultante da secularização permitiu que a competição religiosa aumentasse progressivamente, o que, no Brasil, tornou-se claramente perceptível com o soberbo crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais. O movimento pentecostal diferencia-se do catolicismo não pelo seu conservadorismo, dado que esse é comum a ambas as crenças, mas pela sua operacionalidade, que encara a experiência religiosa como projeto de vida.

O catolicismo, ao contrário, cotidianamente outorga maior flexibilidade aos seus fiéis, que podem, inclusive, intitular-se católicos, mas não praticantes. Os preceitos bíblicos, via de regra, não são encarados com o mesmo rigor empregado pelas religiões pentecostais e a sua doutrina não impõe uma conformação integral de seus fiéis. De certo modo, esse pode ser tido como o motivo pelo qual o catolicismo tem, ainda hoje, o poder de ser o credo majoritário de grande parte dos países ocidentais, mesmo depois de seu enfraquecimento institucional em âmbito mundial.

É possível ser católico sem ofertar qualquer contraprestação à Igreja, bastando assumir a crença no plano da mera consciência. O culto à religião é menoscabado pela maior parte daqueles que se declaram católicos, os quais não o realizam sequer na particularidade de seus ambientes domésticos. Isso demonstra, por um lado, que um país tradicionalmente católico como o Brasil traz a religião em sua identidade, muitas vezes a herdando através da família, e tem a sua brasilidade visualizada através da afirmação religiosa; por outro, percebe-se que a religiosidade é referida como um objetivo e um dever ser, porque o "ser católico" se diz mais no imperativo do que no indicativo numa sociedade que ainda discrimina intensamente o ceticismo e os credos minoritários.

Já o protestantismo tem a experiência religiosa das orações e cultos como marca de sua atuação, não consentindo com a vinculação descompromissada às suas crenças, pois a exteriorização da religiosidade lhe identifica. A adesão ao pentecostalismo, então, implica um acordo sinalagmático, no qual o fiel se compromete a vivenciar a religião em seu dia a dia, mesmo quando não congregado em alguma instituição evangélica. Embora isso torne o pentecostalismo mais restritivo do que o catolicismo, por exigir do fiel uma atitude positiva frente à igreja, o segredo da amplitude que vem alcançando desde meados de 1910 até os dias atuais pode ser explicado pela força vinculante de sua doutrina.

3.1.1 A ascensão do pentecostalismo

A história do pentecostalismo é, comumente, dividida em três ondas, começando pela sua expansão em escala mundial, o que, no Brasil, pode ser exemplificado pela implantação da Assembleia de Deus em 1911. Esta se diferenciava das tradicionais igrejas protestantes pela ênfase no uso da glossolalia - hoje esse elemento é definido como o dom de línguas, que designa uma forte ligação entre o crente e a dimensão sagrada (MARIANO, 1996, p. 25). O avanço da religiosidade pentecostal, nessa época, deveu-se à magia entorno do catolicismo popular, que, além de não ser acompanhado de perto pela Igreja Católica, não separava com a precisão devida o sagrado do profano, o que era evidenciado pelas festas católicas populares. O pentecostalismo consistia, grosso modo, numa religião leiga e resistente à costumeira erudição teológica, tornando-se, conseqüentemente, mais acessível às massas empobrecidas (PEDDE, 2005, p. 112-113).

O crescimento da Assembleia de Deus ocorreu a passos largos e, em cerca de 30 anos, já ocupava todos os estados federados. O desprezo aos protestantes tradicionais, especialmente à vertente luterana e ao seu liberalismo clerical e de culto, era, também, característico da nova Igreja, o que se deveu, entre outros fatores, ao fato de a Assembleia de Deus constituir uma minoria religiosa discriminada pelas igrejas luteranas em seu país de origem, a Suécia. Tornou-se, portanto, conservadora e severa com os costumes, centrando o seu conteúdo teológico no conhecimento bíblico (PEDDE, 2005, p. 112-113).

A segunda onda do pentecostalismo teve sua origem no processo de industrialização e urbanização que se acentuou na década de 1950. A formação de uma sociedade de massas e o auge do populismo propiciaram a instalação da Igreja do Evangelho Quadrangular, que trouxe o curandeirismo como signo. Nos anos seguintes, o surgimento das igrejas Brasil Para Cristo e Deus É Amor revela o novo enfoque pentecostal no propagado dom de realizar curas. Outra relevante modificação introduzida pelas novas igrejas pentecostais está no abrandamento dos costumes, tão rigidamente vigiados pelas igrejas da primeira onda evangélica (PEDDE, 2005, p. 112, 116-118). O alardeado conservadorismo pentecostal passa a coexistir com caracteres da modernidade, assimilando-os sem evidenciar as contradições que representavam para a sua doutrina.

Enfim, a terceira onda traz consigo as correntes protestantes neopentecostais que, no final da década de 1970, fundam a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e crescem nacionalmente em meio a um período de estagnação econômica. O enfoque teológico deixa de centrar-se no curandeirismo, embora não o abandone, e passa a situar-se no exorcismo - com a

execução dos famigerados rituais de descarrego -, na cobrança de dízimos e donativos diversos (PEDDE, 2005, p. 119).

Caracterizam-se por: (1) pregar e difundir a Teologia da Prosperidade, defensora do polêmico e desvirtuado adágio franciscano "é dando que se recebe" e da crença nada franciscana de que o cristão está destinado a ser próspero materialmente, saudável, feliz e vitorioso em todos os seus empreendimentos terrenos; (2) enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e sobretudo com os cultos afro-brasileiros; (3) não adotar os tradicionais e estereotipados usos e costumes de santidade, que até há pouco figuravam como símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo (MARIANO, 1996, p. 26).

É preciso salientar que estas ondas não são estanques, mas constituem tão somente um modo de classificar a evolução do movimento religioso pentecostal e ordená-la a partir de critérios históricos relativos à implantação de novas igrejas e distinções teológicas. Sabe-se que há uma convivência entre as igrejas referidas, que são concomitantes e se influenciam mutuamente, não havendo a superação de uma onda para que a próxima ocorresse (MARIANO, 1996, p. 25).

A estrutura centralizada das novas organizações eclesiais lhes permite maior capacidade de adaptação à cultura urbana moderna, o que é facilitado pela ambiciosa estratégia midiática que marca o movimento neopentecostal (PEDDE, 2005, p. 119). As novas congregações incorporam elementos da ordem econômica, assemelhando-se ao sistema capitalista de mercado e administrando os fiéis analogamente ao modo como um gerente de empresas dirige a sua clientela. A dificuldade de fidelizar o consumidor da fé faz com que este oscile de uma igreja a outra, experimentando os produtos oferecidos por cada uma, a fim de escolher aqueles que mais se adequam às suas necessidades. Com isso, os templos se transformam em grandes lojas que intentam vender as mercadorias mais vantajosas ao consumidor.

O contexto social gerado pela secularização e pela ascensão, no cenário brasileiro, do pluralismo religioso, fez emergir uma competição religiosa que obrigou as antigas confissões a se modernizarem e a se ajustarem a essas novas condições impostas pelo capitalismo. As novas religiões foram beneficiadas por esse sistema e conquistaram espaço rapidamente, uma vez que já nascem orientadas pela lógica de mercado, buscando se fazer presentes em todas as esferas sociais com o fito de angariar adeptos (MAIA, 2006, p. 40).

Tal linha de pensamento é sustentada pela teologia da prosperidade, apregoada pelos movimentos neopentecostais, segundo a qual não há qualquer ofensa aos preceitos bíblicos ou à ética religiosa na obtenção de lucro por parte das instituições clericais. A ênfase pentecostal sobre as camadas sociais mais pobres conviveu por um bom tempo com a noção de que o

sofrimento terreno seria recompensado no mundo celeste. No entanto, a ascensão social de uma parte minoritária de seus fiéis e a adesão de membros das classes médias ao movimento modificou o entendimento institucional sobre o lucro e sobre o apego material. As igrejas alteraram gradualmente o seu discurso e passaram a estimular o consumo, o lazer e a usura, sustentando que a recompensa divina não precisaria ocorrer apenas no mundo divino, mas poderia ser usufruída já nesta dimensão. Percebe-se que a defasagem sofrida pelos credos sectários e ascéticos corresponde ao aumento dos interesses materiais de sua antiga clientela, o que forçou as novas religiões a se adaptarem a esse novo ambiente consumerista que era introduzido em sua igreja (MARIANO, 1996, p. 27).

A mobilidade social dos fiéis passa a receber a anuência das igrejas pentecostais, que não ignoraram as suas aspirações econômicas e o seu desejo de desfrutar dos bens materiais que estavam a sua disposição. As concepções teológicas próprias do cristianismo, segundo as quais o verdadeiro cristão abdica dos bens materiais e se desinteressa pelos valores terrenos, são substituídas por outras em que a fortuna e a felicidade são celebradas como bênçãos divinas que devem ser perseguidas. A promessa de prosperidade na outra vida dá lugar à possibilidade de satisfação no presente, corroborando e impulsionando a tendência de conformidade e acomodação das igrejas aos valores mundanos do sistema capitalista (MARIANO, 1996, p. 27-28).

Para granjear maior aceitação por parte dos consumidores de sua fé, os grupos religiosos são forçados a moldar o conteúdo de sua doutrina e os produtos e serviços dela decorrentes, sob pena de perder a sua clientela para as congregações concorrentes. O ambiente competitivo impele as religiões inseridas nessa lógica capitalista a abandonar suas práticas ineficientes e impopulares, mesmo que tradicionais, porque a atração de novos adeptos e a conservação daqueles que já aderiram são priorizadas (MARIANO, 2008, p. 51).

Nessa senda, verifica-se que o próprio conjunto de crenças compartilhado pelas denominações pentecostais está voltado para um sistema mercadológico, tornando-as aptas a se imiscuírem no meio político, tendo em vista o contexto social fragmentado que caracteriza a institucionalização partidária brasileira. Esse panorama político se revela favorável à penetração religiosa, especialmente a evangélica, em razão não só de sua lógica de mercado e modelo organizacional, mas também de sua incontestável influência sobre o eleitorado (MAIA, 2006, p. 41).

Embora outros credos religiosos, como os grupos kardecistas, as religiões de matriz africana e ameríndia e determinados setores da Igreja Católica, participem do espaço político e de diversos segmentos sociais, não há comparação entre a atuação dessas instituições no

meio político e o desempenho das denominações evangélicas pentecostais, especialmente por conta de sua visibilidade. Ao contrário do que pode parecer, isso não se deve somente a uma opção deliberada de não participação na política partidária brasileira, pois a inadequação de sua organização interna e a particularidade da atual conjuntura social se tornam empecilhos à livre concorrência religiosa (MAIA, 2006, p. 41-42).

Esse contexto social de crescente pluralismo, concorrência e competitividade colabora com a visibilidade dos representantes de confissões religiosas envolvidos com a política partidária. Ademais, a multiplicidade dos espaços sociais ocupados pelos credos em ascensão, a mobilidade social prometida pelos seus dogmas e o conseqüente aumento dos interesses econômicos das corporações religiosas beneficiam a construção desse quadro análogo ao meio empresarial. O tradicional desapego às coisas "do mundo", como os evangélicos denominam tudo aquilo que não é diretamente relacionado à sua doutrina religiosa, parece ser flexibilizado com a inserção de seus clérigos na mídia, na cultura e na política (MAIA, 2006, p. 42).

Porém, a rigidez da separação entre coisas "de Deus" e "do mundo" é, na verdade, fortalecida com o fenômeno da inclusão religiosa nos mais diversos setores da sociedade, porque objetiva expandir o raio de alcance do sagrado e reduzir o número de áreas sociais estritamente mundanas. A sacralização do mundo tipifica a ambição pela tomada do poder terreno, revelando o possível, e muitas vezes não camuflado, desejo dos clérigos pentecostais pela construção de um governo teocrático.

3.1.2 O apelo carismático dos líderes religiosos

Entre as idiossincrasias do pentecostalismo, está o apelo carismático de seus líderes, o qual, segundo Weber, integra uma das três formas puras de exercício de dominação. Geralmente versados em oratória, os líderes religiosos são, muitas vezes, autoridades carismáticas que exercem uma influência afetiva sobre o seu rebanho, submetendo-o a sua dominação por conta de sua empatia, isto é, em razão de seus dotes pessoais. Os atributos sobrenaturais e mágicos por eles revelados e a sua aura intelectual cativam os leigos por seu caráter inaudito e extracotidiano, originando uma devoção à pessoa do líder. Explica-se que, por carisma, não se está querendo fazer uso de juízos valorativos, dado que a referência weberiana reside na ideia de que essa forma de dominação diz respeito a características exclusivamente pessoais do dominador, diferenciando-se, por sua vez, da dominação legal e tradicional (WEBER, 2003, p. 134-135).

As aptidões mágicas atribuídas a determinados líderes religiosos, os seus dotes espirituais e a capacidade de revelar o divino, unidos a sua habilidade intelectual e a sua treinada oratória, explicam a devoção de seus fiéis. Suas práticas e seus discursos enfatizam o arrebatamento emocional como forma de obter a confiança e o convencimento de seus fiéis, o que serve de sustentáculo a sua liderança. Por esse motivo, o seu carisma precisa ser reafirmado continuamente, ao contrário do que ocorre com a dominação decorrente da posição estatuída pelo sujeito ou resultante de uma vocação tradicional à liderança (WEBER, 2003, p. 135). Destarte, apesar de sua eficácia, a dominação carismática é considerada frágil, porque a influência exercida sobre os ouvintes persiste apenas enquanto o carisma subsistir, o que explica a suscetibilidade a oscilações experimentada por sua clientela.

Isso significa que, se os celebrados dons do líder religioso desaparecerem ou forem ofuscados por outros elementos, o seu domínio perderá a força de outrora e decairá. Num contexto de dominação puramente carismática, as instituições religiosas escolheriam, então, o seu quadro administrativo em função das qualidades pessoais de seus integrantes, não conferindo importância à qualificação profissional ou à posição hierárquica (WEBER, 2003, p. 135). Sabe-se, entretanto, que a composição administrativa das agremiações religiosas leva em conta todos os elementos referidos, mesmo que atribua diferentes valores a cada um, buscando, com isso, garantir a efetividade da dominação sobre os seus seguidores.

O carisma do líder está na combinação dos dotes extraordinários, ainda que mundanos, com o âmbito espiritual e mágico de suas práticas, capaz de sacralizar a realidade profana por meio de milagres e êxitos divinos. A crença nas palavras do líder não provém do reconhecimento de sua autoridade, mas da ideia de que a submissão é um dever unicamente derivado da fé, subsistindo até o momento em que o carisma do líder se tornar rotineiro e perder a sua excepcionalidade (WEBER, 2003, p. 136-138).

Uma das particularidades do neopentecostalismo está em sua estratégia de transferir o carisma de seu líder para a própria instituição religiosa, fortalecendo, assim, a dominação exercida sobre os fiéis. Afinal, se a perpetuidade do carisma de um líder é questionável, o mesmo não pode ser dito da impessoalidade de sua igreja, que é, com isso, fortalecida. Exaltações às qualidades pessoais de seus líderes são eliminadas e o enfoque passa para a instituição, cuja ligação com Deus é constantemente enaltecida (ROMEIRO, 2005, p. 71). A adesão à igreja passa a ser fomentada por seus clérigos, que alegam ser o único caminho para a salvação. Percebe-se com clareza a tática religiosa, que pretende, com isso, fidelizar o seu rebanho e evitar as oscilações típicas do sistema mercadológico empregado.

Weber já previa a possibilidade de transferência do carisma, pois compreendido como uma qualidade mágica suscetível de ser produzida mediante uma ação sacerdotal. A instituição religiosa é, então, ungida pelo seu líder, desvinculando a crença da figura do portador do carisma, dado que, com isso, a própria instituição se torna carismática. A dominação passa a ser determinada, nesse caso, pela eficácia do ato sacramental que realiza a transferência. De certo modo, essa noção implica uma transformação da dominação carismática em tradicional, porque a pretensão de domínio acaba independendo das qualidades pessoais e gerando uma burocratização da organização institucional da igreja (WEBER, 2003, p. 139-140). A própria igreja passa a ser vista como carismaticamente qualificada, uma vez que os dotes pessoais de seus líderes são diluídos em sua organização.

As intenções eleitoreiras das congregações religiosas pentecostais visam a legitimar, pela via legal, a frágil dominação carismática de seus líderes, outorgando-lhes mandato e combinando a crença em seu carisma com a obrigação legal de submissão aos seus comandos.

E de forma análoga converte-se facilmente o princípio carismático, segundo o qual uma ordem jurídica carismática deve ser anunciada à comunidade (de defesa ou religiosa) e ser *reconhecida* por esta, de modo que a possibilidade de que concorram ordens diversas e opostas possa ser decidida por meios carismáticos e, em última instância, pela adesão da comunidade à ordenação *correta*, na representação — *legal* — segundo a qual os súditos decidem livremente mediante manifestação da sua vontade sobre o direito que prevalecerá, sendo o cômputo das vozes o meio legítimo para isso (princípio majoritário) (WEBER, 2003, p. 140, grifo no original).

Ressalta-se, inclusive, que a Igreja Católica não escapa do modelo comercial próprio da competitividade religiosa, posto que seja menos agressiva em seu modo de agir. Ao perceber a massiva perda de fiéis para os novos movimentos protestantes, investiu, também, em estratégias modernizacionais, como a aproximação e evangelização dos agrupamentos sociais mais jovens, através, por exemplo, do Movimento Emaús, que pretende fazer com que os jovens vivenciem a religiosidade católica em seu cotidiano. Percebe-se que a ameaçadora possibilidade de ver deslocada a sua clientela para as congregações religiosas em ascensão fez com que a Igreja deixasse de confiar tão somente na tradicionalidade de seu poder de dominação. Sem abandonar a postura patriarcal que sustentou por tanto tempo a sua autoridade, a instituição católica passa a adotar, também, o carisma como fonte de seu domínio.

A dignidade da instituição, apesar de sempre ter sido santificada pela tradição, precisa ser reforçada pelo seu caráter excepcional e não rotineiro. A fidelidade de seus seguidores, essencial à manutenção da liderança tradicional, é reduzida com a ascensão de credos que oferecem melhores produtos e serviços no contexto do mercado da fé. A estrutura estamental do domínio pela tradição traz a ideia de honra e competência do líder, e a

obediência a ele conferida pode ser abalada pelo surgimento de questionamentos a respeito de sua autoridade, porque construída exclusivamente pela força do hábito de adotar determinadas práticas (WEBER, 2003, p. 131-133).

3.1.3 A problemática do empreendedorismo religioso

Cumprir observar que a destacada posição hoje ocupada pelos evangélicos no contexto político não pode ser menosprezada, pois acabou por se tornar uma importante peça no jogo político-partidário nacional. Mais do que isso, a dilatação do pentecostalismo e, posteriormente, da vertente neopentecostal modificou profundamente o campo religioso, permitindo a sua tomada como um autêntico mercado da fé, no qual as diversas religiões, aqui comparadas a agentes econômicos que comercializam a salvação como mercadoria, competem entre si não por um valor monetário definido, mas pela angariação de fiéis.

Apesar de a concorrência religiosa ter como pressuposto a liberdade e a igualdade entre os diferentes credos perante o Estado, sabe-se que a realidade diverge da ambição idealizada e que os credos minoritários, tais quais as religiões de matriz africana e ameríndia, passam por um processo de marginalização e de posterior exclusão, o qual é socialmente banalizado, compreendido como inevitável e decorrente do curso natural das coisas. Percebe-se que o ascendente mercado da salvação traz em seu âmago a contradição de formalmente se autodeclarar isonômico e, na prática, operar de maneira substancialmente desigual. Além de promover estratificações no interior do campo religioso ao escolher quais credos têm aptidão para competir entre si e relegar os demais a uma condição inferiorizada, a exclusão das religiões minoritárias adquire a particularidade de ser estrutural e generalizada.

Ainda que a pretensa laicidade do Estado aparentemente abranja todos os credos sem quaisquer distinções, os diversos indícios legais provam que a esfera pública não é tão leiga e imparcial quanto se autointitula. A realidade dissimulada pela neutralidade estatal em matéria religiosa beneficia determinadas confissões e revela, ainda que veladamente, a identidade religiosa por trás da política laica brasileira.

A religião historicamente dominante perdeu o monopólio sobre a verdade, o que permitiu que outros grupos religiosos conquistassem espaço. Todavia, isso não significa que, na prática, os diferentes credos tenham sido equalizados, porquanto o catolicismo permaneceu, sob o ponto de vista sociológico, em posição privilegiada. Além disso, entre as novas religiões, as mais competentes nas artes de persuadir, seduzir e angariar fiéis avançaram

numericamente e se consolidaram institucionalmente, enquanto os credos minoritários permaneceram sem expressividade suficiente para com aqueles competir (MARIANO, 2002).

Nesse diapasão, muito embora a desregulação estatal da religião implique a neutralização do Estado frente às confissões religiosas e a sujeição destas em face do Direito positivo, a realidade brasileira não está em conformidade com o comando da laicidade estatal. As referências a Deus no próprio texto constitucional, a presença de símbolos religiosos em repartições públicas e a interferência de clérigos na política por meio da ocupação de importantes funções públicas são exemplos de uma realidade ainda marcada por vestígios provenientes da confusão entre ente estatal e confessionalismo. A plena neutralidade do Estado no que se refere à esfera religiosa é, ainda, distante, o que não apenas atenta contra a laicidade apregoada pela Constituição, mas também impossibilita a construção de condições igualitárias para a disputa religiosa por mais adeptos.

No contexto do mercado religioso, verifica-se que a desigualdade de posições dificulta a consolidação de uma competição paritária, tendo em vista que, no que tange à expressão numérica e à legitimidade social, determinados credos terão a capacidade de galgar posições mais altas na escala política ou econômica (MARIANO, 2002). E isso não se deve, necessariamente, a um componente meritocrático, mas à falta de oportunidades e à marginalização que as minorias religiosas experimentam no contexto social brasileiro.

3.2 A INSERÇÃO RELIGIOSA NA POLÍTICA

A teoria da escolha racional da religião entende que a opção por uma determinada religião é análoga às demais escolhas da vida, em que as pessoas ponderam custos e benefícios. Como só por meio da aderência a uma doutrina religiosa os seres humanos podem obter as desejadas benesses celestiais, como a possibilidade de residir em um paraíso na vida após a morte, tende-se a comparar os credos existentes, a fim de fazer recair a escolha sobre aquele que for considerado mais vantajoso. A demanda por religião seria, desse modo, inexaurível (MARIANO, 2008, p. 43). Percebe-se que esse entendimento é problemático, porque ignora os contextos históricos e culturais em que se desenvolveram as religiões predominantes, bem como pressupõe que a disputa mercadológica por mais adeptos é livre e igualitária. Ademais, se a reivindicação por religião é geral e inesgotável, a própria secularização seria impossível.

Não havendo uma religiosidade imanente aos seres humanos, a procura por uma religião não seria obrigatória e nem sempre se basearia na busca pelas melhores recompensas

terrenas ou extramundanas, já que a adesão a um determinado credo pode ser decorrente da pura e simples dominação tradicional, o que já foi examinado. A teoria da escolha racional da religião tem seu mérito, contudo, no que se refere aos credos neopentecostais hegemônicos, pois partem de posições assemelhadas e utilizam técnicas similares de proselitismo.

Nesse sentido, os consumidores da fé têm a intenção de maximizar a relação custo-benefício no momento da escolha religiosa, utilizando-se das informações que estão ao seu dispor a respeito das religiões ofertadas. Sopesando as suas preferências e gostos com os benefícios e desvantagens ofertados por cada credo, tentam realizar uma escolha racional, confiando nas promessas divinas da denominação eleita. Não se deve olvidar, ainda, que a socialização, a cultura e as normas de todo gênero constroem a ação dos indivíduos e orientam a sua escolha, que, mesmo no caso das religiões que compartilham de condições sociais isonômicas, não será desprovida de influências externas (MARIANO, 2008, p. 43-44).

A referida teoria pode, também, ser aplicada ao comportamento eleitoral, supondo que os eleitores tentem maximizar a relação entre custo e benefício quando buscam determinar o candidato merecedor do seu voto. O candidato escolhido deve representar a melhor opção, considerando a análise realizada pelo eleitor, que, normalmente, procura despender o menor esforço na realização desse exame. Cabe asseverar que mesmo o método da escolha racional não resultará necessariamente no voto mais favorável ao eleitor, pois é sabido que essa decisão nem sempre se concretizará em realizações positivas para ele (MAIA, 2006, p. 43-44).

Como os eleitores não têm ao seu dispor todas as informações de que necessitam para proceder a essa escolha racional, as decisões políticas por eles tomadas são baseadas em informações já processadas por especialistas que as transmitem ao cidadão leigo, podendo nelas imprimir interesses particulares. Os eleitores, então, apresentam uma racionalidade de baixa informação, utilizando-se de um pensamento prático que induz a sua escolha com base em seu cotidiano, nas informações veiculadas pela mídia e por pessoas de sua confiança e pelas propagandas eleitorais, havendo relevantes falhas em seu conhecimento sobre o governo e a política (MAIA, 2006, p. 44).

Elemento primordial na assimilação dessas informações já depuradas é, justamente, a confiança que nutrem pelo emissor dos dados. Os eleitores acabam se sujeitando, assim, às inevitáveis inclinações políticas das pessoas em quem confiam. Vale lembrar que a confiança depositada no líder religioso e a fidelidade às suas crenças são elementos comuns à adesão a um movimento confessional. Levando em conta que a religião interfere diretamente na visão de mundo de seus prosélitos, pode-se afirmar que o processo de escolha de um representante

político por um eleitor religioso tende a envolver a sua crença, que determinará qual a melhor opção para as suas necessidades (MAIA, 2006, p. 45).

Percebe-se que a determinação do voto dos eleitores religiosos é, muitas vezes, realizada, ou, ao menos, condicionada pelas suas igrejas, o que iguala o custo da adesão àquele credo específico ao custo da escolha eleitoral. Como o exercício da fé independe do pleito eleitoral, o custo da opção por um representante político religioso se torna mínimo. Além disso, parte-se da premissa de que o candidato apontado pelas lideranças religiosas de sua confiança é aquele que renderá ao eleitor os maiores benefícios e menores expensas (MAIA, 2006, p. 45-46).

Nos casos em que a vivência cotidiana da religião pelo fiel é vista de maneira prazerosa, os custos de sua adesão ao credo e, conseqüentemente, de sua escolha político-partidária são praticamente nulos. Em decorrência disso, os rebanhos das lideranças religiosas são transformados em currais eleitorais que anunciam o nome dos candidatos de sua agremiação ou daqueles que, embora leigos, recebem o apoio da igreja em troca de benesses diversas. A religião, que deveria ser uma expressão da liberdade de consciência do sujeito, é instrumentalizada para fins eleitorais, objetivando ver os projetos de sua doutrina religiosa legitimados pela recepção legislativa.

3.2.1 O perfil religioso do Brasil

A transformação da fé em voto no período eleitoral é explicada, também, pelo aspecto socioeconômico dos fiéis, pelo seu nível de escolaridade e pela influência da congregação religiosa nas comunidades mais desfavorecidas.

Com o intuito de compreender mais profundamente a realidade do Brasil e o modo como as religiões se dividem no cenário nacional, bem como a sua inserção em âmbito social e econômico, faz-se imperativo montar um perfil de cunho estatístico, com observações não só quantitativas, mas também qualitativas da imagem dos credos majoritários. Para tanto, são apresentadas tabelas com informações sobre as religiões no tocante à renda, instrução formal e raça ou cor. A fonte dos dados é o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, mas os percentuais foram adicionados para analisar a forma como ocorre a divisão dos grupos religiosos em cada camada social⁸.

⁸ Destaca-se que há limitações no alcance dos dados coletados e organizados pelo Censo Demográfico como radiografia do contexto religioso brasileiro, em decorrência, num primeiro plano, de problemas técnicos com a classificação adotada pelo IBGE quanto aos evangélicos, principalmente no que se refere ao grupo “evangélicos

Tabela 1 - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência, por grandes grupos de religião (católica, evangélica), segundo as classes de rendimento nominal mensal de todos os trabalhos

Classes de rendimento nominal mensal de todos os trabalhos (salário mínimo) (1)	Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência									
	Total (2)	Grandes grupos de religião (4)								
		Católica apostólica romana	Evangélicas			Evangélicas			Evangélica não determinada	
De missão	De origem pentecostal									
Total	86 353 839	100%	56 417 746	65,33%	3 570 117	4,13%	10 304 504	11,93%	4 086 276	4,73%
Até 1/2	7 032 046	8,14%	4 948 923	8,77%	244 773	6,86%	880 025	8,54%	219 535	5,37%
Mais de 1/2 a 1	21 180 901	24,53%	13 891 871	24,62%	801 902	22,46%	2 811 546	27,28%	953 653	23,34%
Mais de 1 a 2	28 210 975	32,67%	17 715 805	31,40%	1 165 564	32,65%	3 809 450	36,97%	1 544 614	37,80%
Mais de 2 a 3	9 173 675	10,62%	5 794 205	10,27%	428 817	12,01%	1 083 734	10,52%	505 531	12,37%
Mais de 3 a 5	7 134 366	8,26%	4 553 364	8,07%	364 646	10,21%	688 772	6,68%	377 772	9,24%
Mais de 5 a 10	5 304 693	6,14%	3 432 601	6,08%	260 797	7,31%	352 524	3,42%	256 018	6,27%
Mais de 10 a 15	1 033 751	1,20%	663 637	1,18%	48 118	1,35%	45 952	0,45%	43 488	1,06%
Mais de 15 a 20	824 788	0,96%	541 509	0,96%	33 950	0,95%	29 853	0,29%	32 192	0,79%
Mais de 20 a 30	454 797	0,53%	302 265	0,54%	18 077	0,51%	13 715	0,13%	14 748	0,36%
Mais de 30	308 011	0,36%	207 284	0,37%	11 418	0,32%	9 691	0,09%	9 336	0,23%
Sem rendimento (3)	5 695 835	6,60%	4 366 282	7,74%	192 056	5,38%	579 241	5,62%	129 390	3,17%

Fonte: Informações retiradas do Censo Demográfico 2010, IBGE.

(1) Salário mínimo utilizado: R\$ 510,00. (2) Inclusive as pessoas sem declaração de religião e Não sabe.

(3) Inclusive as pessoas que recebiam somente em benefícios.

(4) Os percentuais em negrito tratam da proporção do grupo religioso em relação ao todo.

Tabela 2 - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência, por grandes grupos de religião (espírita, umbanda/candomblé, outras religiosidades, sem religião), segundo as classes de rendimento nominal mensal de todos os trabalhos

Classes de rendimento nominal mensal de todos os trabalhos (salário mínimo) (1)	Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana de referência									
	Total (2)	Grandes grupos de religião (5)								
		Espírita	Umbanda e Candomblé (3)	Outras religiosidades	Sem religião					
Total	86 353 839	100%	2 123 782	2,46%	305 869	0,35%	2 350 794	2,72%	7 107 672	8,23%
Até 1/2	7 032 046	8,14%	46 346	2,18%	16 022	5,24%	147 027	6,25%	522 480	7,35%
Mais de 1/2 a 1	21 180 901	24,53%	249 913	11,77%	65 024	21,26%	500 109	21,27%	1 879 590	26,44%
Mais de 1 a 2	28 210 975	32,67%	556 255	26,19%	109 943	35,94%	784 514	33,37%	2 494 899	35,10%
Mais de 2 a 3	9 173 675	10,62%	301 276	14,19%	38 980	12,74%	281 396	11,97%	731 453	10,29%
Mais de 3 a 5	7 134 366	8,26%	343 943	16,19%	32 143	10,51%	235 693	10,03%	533 057	7,50%
Mais de 5 a 10	5 304 693	6,14%	364 637	17,17%	25 772	8,43%	189 547	8,06%	418 446	5,89%
Mais de 10 a 15	1 033 751	1,20%	89 674	4,22%	5 410	1,77%	37 777	1,61%	99 024	1,39%
Mais de 15 a 20	824 788	0,96%	68 504	3,23%	3 739	1,22%	33 283	1,42%	81 324	1,14%
Mais de 20 a 30	454 797	0,53%	38 638	1,82%	1 695	0,55%	18 259	0,78%	47 094	0,66%
Mais de 30	308 011	0,36%	21 798	1,03%	1 012	0,33%	13 047	0,56%	34 293	0,48%
Sem rendimento (4)	5 695 835	6,60%	42 797	2,02%	6 128	2,00%	110 140	4,69%	266 012	3,74%

Fonte: Informações retiradas do Censo Demográfico 2010, IBGE.

(1) Salário mínimo utilizado: R\$ 510,00. (2) Inclusive as pessoas sem declaração de religião e Não sabe.

(3) Inclusive outras religiões afro-brasileiras. (4) Inclusive as pessoas que recebiam somente em benefícios.

(5) Os percentuais em negrito tratam da proporção do grupo religioso em relação ao todo.

não determinados”, uma parcela que pode ser, na verdade, vinculada às categorias “de missão” ou “pentecostais” ou suas dissidentes. Para maiores informações, recomenda-se: MARIANO, Ricardo. Mudanças no capó religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

Nas tabelas 1 e 2, tem-se a distribuição da população brasileira levando-se em consideração os critérios de religião e renda, tanto em termos absolutos quanto relativos. Em relação aos menores provimentos, percebe-se que os evangélicos pentecostais, que não são diferenciados dos neopentecostais pelo IBGE, são aqueles com a maior concentração relativa entre pessoas com rendimentos que vão de 1 a 2 salários mínimos, especificamente 37,8% do grupo em contraposição a 32,67% do total de brasileiros nessa faixa.

Constata-se que, *a priori*, esse grupo se encontra numa situação de maior fragilidade financeira, o que contribui para explicar o sucesso de interpretações teológicas como a teologia da prosperidade, que promete não só benesses no paraíso celestial, mas também no mundo terreno, contanto que seus adeptos participem ativamente dos hábitos institucionais de sua denominação e que sigam à risca as instruções do corpo clerical.

Entre os evangélicos de missão, compostos pelos protestantes tradicionais, como luteranos, calvinistas e anglicanos, a maior presença também é de membros com renda de 1 a 2 salários, num valor praticamente igual ao do âmbito geral, a saber, 32,65%. Comparativamente, para os católicos apostólicos romanos, o percentual nessa remuneração é ligeiramente inferior ao registrado em âmbito nacional e corresponde a 31,4% dos seguidores do catolicismo. No quadro mais amplo, os católicos possuem uma distribuição em níveis de renda que acompanha aproximadamente a da população brasileira no geral, o que confirma, em certo aspecto, a noção de que o catolicismo é representativo de um montante considerável da identidade nacional brasileira.

No topo da pirâmide, o percentual relacionado, por exemplo, às pessoas com renda entre 10 e 15 salários mínimos é de apenas 1,2% do conjunto dos brasileiros, enquanto a representação de espíritas, nesse caso, chega a 4,22%, o que significa uma maior densidade de mais de 3,5 vezes em relação ao registrado no Brasil inteiro. No entanto, deve-se frisar que, em números absolutos, os católicos são a maioria em todos os níveis de renda, o que inclui os mais ricos. Ainda na faixa que se estende de 10 a 15 salários mínimos, os católicos somam mais de 660 mil, o que totaliza 64,2% dos brasileiros nessa categoria, e os espíritas não chegam a 90 mil ou 8,67% de todas as pessoas nessa camada social. Para quem ganha entre 15 e 20 salários mínimos, um privilégio para unicamente 0,96% do conjunto de brasileiros, 3,23% dos espíritas apresentam tais provimentos. Em números absolutos, há 541 mil católicos e 68 mil espíritas, ou seja, há quase oito vezes mais católicos do que espíritas com tal remuneração.

É perceptível que as igrejas evangélicas tendem a atuar massivamente em localidades mais pobres, que não recebem a devida atenção estatal. Este fator, aliado ao fato de que os

templos pertencentes aos movimentos pentecostais têm se alastrado pelas regiões mais periféricas das áreas urbanas, faz com que a sua clientela tenda a ser composta, majoritariamente, pelos agrupamentos sociais mais pobres. Em razão de a presença do Estado nessas áreas marginalizadas ser quase nula, a não ser quando deseja agir de maneira repressiva, intervindo militarmente nas comunidades, as lideranças pentecostais têm facilidade em mobilizar politicamente os habitantes dessas regiões (MAIA, 2006, p. 46).

Muitas vezes, a adesão à igreja se torna a única forma de contato dessas pessoas com o meio político, de modo que a atenção despendida pelos clérigos pentecostais gera um vínculo de fidelidade entre eles. Soma-se a isso o fato de que os filiados à congregação veem na instituição religiosa uma chance de ter os seus interesses representados, transferindo, parcialmente, essa mesma mentalidade para o momento de escolha de um candidato ou partido político. Por conta disso, um grande número de indivíduos moradores das comunidades mais pobres é mobilizado em prol dos candidatos indicados pela igreja, convertendo, assim, a sua fé em voto (MAIA, 2006, p. 46-47).

Em relação ao critério de raça ou cor, as tabelas 3 e 4 trazem um comparativo entre os maiores grupos religiosos, destacando-se que o IBGE leva em conta a autodeterminação para alegar que alguém é branco, preto, pardo, indígena ou amarelo. Pode-se notar que, na umbanda, candomblé e demais crenças de matriz africana, as quais correspondem a 0,31% de todos os brasileiros, o percentual de membros que se declaram pretos é de 21,15%, muito acima do que acontece no quadro geral do Brasil, em que negros são 7,52% da população. Considerando-se pretos e pardos, estes correspondem a quase 52% dos membros da umbanda e do candomblé, enquanto, no catolicismo, esses dois grupos somados não atingem 50%, ou seja, abaixo do percentual nacional, que é de cerca de 51%. Por sua vez, a maior predominância de pardos se dá entre os evangélicos pentecostais, em que são 48,88% de seus crentes, enquanto 43,32% definem-se como pardos no âmbito nacional.

Quanto aos católicos apostólicos romanos, a presença de brancos, que é de 48,82%, supera o percentual dessa etnia na escala geral, o qual vale 47,51%. O espiritismo, porém, é o credo com a maior densidade de brancos, que chegam a 68,74% de seus fiéis, apesar de ser preciso esclarecer que os espíritas só contam por 2,02% do povo brasileiro, ao passo em que católicos são 64,63% do todo. Consequentemente, em números brutos, há mais de 60 milhões de brancos católicos, o que está incrivelmente acima dos 2,6 milhões de espíritas que se autointitulam brancos, numa razão de 23 vezes.

Tabela 3 - População residente, por cor ou raça (branca, amarela, sem declaração), segundo os grandes grupos de religião

Grandes grupos de religião	População residente							
	Total		Cor ou raça (3)					
			Branca		Amarela		Sem declaração	
Total (1)	190 755 799	100%	90 621 281	47,51%	2 105 353	1,10%	36 051	0,02%
Católica apostólica romana	123 280 172	64,63%	60 189 864	48,82%	1 261 350	1,02%	269	0,0002180%
Evangélicas	42 275 440	22,16%	18 867 446	44,63%	413 261	0,98%	48	0,0001135%
De missão	7 686 827	4,03%	3 964 315	51,57%	75 877	0,99%	-	-
De origem pentecostal	25 370 484	13,30%	10 470 009	41,27%	237 121	0,93%	48	0,0001891%
Evangélica não determinada	9 218 129	4,83%	4 433 122	48,09%	100 264	1,09%	-	-
Espírita	3 848 876	2,02%	2 645 559	68,74%	40 546	1,05%	12	0,0003071%
Umbanda e Candomblé (2)	588 797	0,31%	277 150	47,07%	3 408	0,58%	-	-
Outras religiosidades	5 185 065	2,72%	2 481 484	47,86%	159 064	3,07%	-	-
Sem religião	15 335 510	8,04%	6 075 781	39,62%	224 333	1,46%	163	0,0010654%

Fonte: Informações retiradas do Censo Demográfico 2010, IBGE.

(1) Inclusive as pessoas sem declaração de religião e Não sabe. (2) Inclusive outras religiões afro-brasileiras.

(3) Os percentuais em negrito tratam da proporção do grupo religioso em relação ao todo.

Tabela 4 - População residente, por cor ou raça (preta, parda e indígena), segundo os grandes grupos de religião

Grandes grupos de religião	População residente							
	Total		Cor ou raça (3)					
			Preta		Parda		Indígena	
Total (1)	190 755 799	100%	14 351 162	7,52%	82 820 452	43,42%	821 501	0,43%
Católica apostólica romana	123 280 172	64,63%	8 348 310	6,77%	53 064 179	43,04%	416 201	0,34%
Evangélicas	42 275 440	22,16%	3 461 646	8,19%	19 323 780	45,71%	209 259	0,49%
De missão	7 686 827	4,03%	533 181	6,94%	3 060 776	39,82%	52 678	0,69%
De origem pentecostal	25 370 484	13,30%	2 144 552	8,45%	12 401 216	48,88%	117 538	0,46%
Evangélica não determinada	9 218 129	4,83%	783 912	8,50%	3 861 788	41,89%	39 043	0,42%
Espírita	3 848 876	2,02%	254 432	6,61%	901 485	23,42%	6 843	0,18%
Umbanda e Candomblé (2)	588 797	0,31%	124 514	21,15%	181 214	30,78%	2 511	0,43%
Outras religiosidades	5 185 065	2,72%	439 473	8,48%	2 038 402	39,31%	66 642	1,29%
Sem religião	15 335 510	8,04%	1 698 719	11,08%	7 217 638	47,06%	118 877	0,78%

Fonte: Informações retiradas do Censo Demográfico 2010, IBGE.

(1) Inclusive as pessoas sem declaração de religião e Não sabe. (2) Inclusive outras religiões afro-brasileiras.

(3) Os percentuais em negrito tratam da proporção do grupo religioso em relação ao todo.

Tabela 5 - Pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução (médio completo e superior incompleto e superior completo), segundo os grandes grupos de religião

Grandes grupos de religião	Pessoas de 25 anos ou mais de idade				
	Total	Nível de instrução (3)			
		Médio completo e superior incompleto			Superior completo
Total (1)	110 586 512	27 156 813	24,56%	12 462 016	11,27%
Católica apostólica romana	72 894 263	16 903 962	23,19%	8 254 831	11,32%
Evangélicas	23 250 434	6 238 117	26,83%	1 826 721	7,86%
De missão	4 399 919	1 390 400	31,60%	642 878	14,61%
De origem pentecostal	13 699 927	3 300 552	24,09%	659 458	4,81%
Evangélica não determinada	5 150 587	1 547 165	30,04%	524 385	10,18%
Espírita	2 798 976	968 295	34,59%	990 012	35,37%
Umbanda e Candomblé (2)	391 876	131 107	33,46%	59 763	15,25%
Outras religiosidades	3 075 761	906 894	29,49%	445 223	14,48%
Sem religião	8 036 386	1 983 942	24,69%	877 378	10,92%

Fonte: Informações retiradas do Censo Demográfico 2010, IBGE.

(1) Inclusive as pessoas sem declaração de religião e Não sabe. (2) Inclusive outras religiões afro-brasileiras.

(3) Os percentuais em negrito tratam da proporção do grupo religioso em relação ao todo.

Tabela 6 - Pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução (sem instrução e fundamental incompleto; fundamental completo e médio incompleto; não determinado), segundo os grandes grupos de religião

Grandes grupos de religião	Pessoas de 25 anos ou mais de idade						
	Total	Nível de instrução (3)					
		Sem instrução e fundamental incompleto		Fundamental completo e médio incompleto		Não determinado	
Total (1)	110 586 512	54 466 106	49,25%	16 204 251	14,65%	297 326	0,27%
Católica apostólica romana	72 894 263	37 358 222	51,25%	10 198 740	13,99%	178 507	0,24%
Evangélicas	23 250 434	11 279 653	48,51%	3 829 680	16,47%	76 262	0,33%
De missão	4 399 919	1 694 289	38,51%	660 267	15,01%	12 085	0,27%
De origem pentecostal	13 699 927	7 414 036	54,12%	2 283 005	16,66%	42 876	0,31%
Evangélica não determinada	5 150 587	2 171 328	42,16%	886 408	17,21%	21 301	0,41%
Espírita	2 798 976	493 408	17,63%	338 119	12,08%	9 143	0,33%
Umbanda e Candomblé (2)	391 876	127 565	32,55%	71 990	18,37%	1 451	0,37%
Outras religiosidades	3 075 761	1 216 450	39,55%	494 672	16,08%	12 521	0,41%
Sem religião	8 036 386	3 903 345	48,57%	1 252 574	15,59%	19 147	0,24%

Fonte: Informações retiradas do Censo Demográfico 2010, IBGE.

(1) Inclusive as pessoas sem declaração de religião e Não sabe. (2) Inclusive outras religiões afro-brasileiras.

(3) Os percentuais em negrito tratam da proporção do grupo religioso em relação ao todo.

As tabelas 5 e 6 traçam um panorama do Brasil no que concerne ao nível de instrução formal para os grandes aglomerados religiosos entre os brasileiros com 25 anos ou mais. Os evangélicos pentecostais são aqueles em que há a maior concentração de pessoas com pouca escolaridade, visto que 54,12% deles não têm instrução ou só possuem o ensino fundamental incompleto, acima do obtido no contexto nacional, em que 49,25% do universo amostral se enquadram na categoria citada.

Acompanhando a tendência da população brasileira pobre, os seguidores da religião evangélica são, em sua maior parte, pouco escolarizados, sendo possível perceber uma proporção inversa entre nível educacional e pertencimento a uma denominação protestante. Em decorrência disso, ressalta-se que, de fato, existe o risco de que eles venham a ser utilizados como massa de manobra pelos seus líderes ou apadrinhados destes para alcançar interesses escusos de cunho econômico e político⁹.

Quanto aos que apresentam o fundamental completo e o ensino médio incompleto, estes compõem 16,66% dos pentecostais e 17,21% dos evangélicos não determinados, ambos superiores ao que se dá no quadro geral dos brasileiros, em que 14,65% estão nessa faixa de escolaridade. Na outra ponta da escala, entre os espíritas, 35,37% possuem o ensino superior completo, mais de três vezes acima do percentual em nível nacional, que é de 11,27%. Em quantias brutas, entretanto, dos 12 milhões de brasileiros que terminaram uma faculdade, mais de 8 milhões são católicos, enquanto pouco mais de 990 mil são espíritas, isto é, há oito católicos graduados para cada espírita com ensino superior completo.

Evidencia-se, portanto, uma forte correlação entre o fato de ser espírita, rico, branco e altamente escolarizado, embora, em quantidades absolutas, a elite brasileira ainda seja preponderantemente católica e branca. Outrossim, pode-se intuir que a demonização e a marginalização sofridas pelas religiões afro-brasileiras resultam, provavelmente, de uma componente racista, tendo em vista que seus seguidores apresentam uma distribuição relativa acima dos índices em escala nacional nos critérios de maior escolarização e renda, o que não significa que estejam num patamar efetivamente elevado.

⁹ Inclusive, pesquisa no campo da neurociência revela que regiões de determinadas áreas do cérebro, o córtex pré-frontal e o córtex cingulado anterior, parcialmente responsáveis pelas funções de vigilância e ceticismo para avaliar a relevância e a veracidade das informações recebidas, são desativadas momentaneamente quando um indivíduo crente se encontra sob a pregação de alguém supostamente dotado de autoridade e confiabilidade divina, o que, segundo os estudiosos, pode vir a explicar a razão pela qual algumas pessoas adquirem dominação sobre outras, devido ao fato de que tal influência decorreria de noções preconcebidas acerca da capacidade carismática do interlocutor, corroborando a tese weberiana. Os pesquisadores, todavia, analisaram uma quantidade muito pequena de indivíduos: foram 20 pentecostais e 20 pessoas sem religião para fazer a comparação. Ademais, eles alertam que ainda não se sabe se o efeito ocorre apenas na presença de líderes religiosos ou se também poderia ocorrer na presença de sujeitos com grandes habilidades de oratória (SCHJOEDT, 2010).

Deve-se enfatizar, em primeiro lugar, que, para entender a complexidade brasileira no campo religioso, é preciso reconhecer a existência de inúmeros fatores não compreendidos pela simples análise estatística dos dados apresentados. É, então, deveras temerário estabelecer generalizações a respeito do perfil religioso brasileiro, tendo em vista que os dados examinados indicam tendências relativas aos grupos religiosos majoritários. Com efeito, os dados concernentes ao nível de renda, de escolaridade e de etnia estão sujeitos às especificidades das características dos grupos observados pelo IBGE. Percebe-se que não há, em aspectos globais, enormes discrepâncias entre os adeptos da religião católica, das diferentes denominações evangélicas e dos credos de matriz africana quanto às referidas características, embora cada grupo possua um perfil diferenciado.

3.2.2 A peculiaridade dos evangélicos pentecostais

Não sendo possível, meramente com os dados apontados, obter resultados conclusivos acerca da influência do perfil de cada religião especialmente no que tange à esfera política, é preciso adotar outros critérios para diferenciar os credos nesse quesito. Destarte, cumpre analisar o grau de exposição do fiel à autoridade religiosa, que indica, em outras palavras, a frequência de participação dos fiéis nos diversos cultos promovidos por suas igrejas. Sendo a vivência da religião um requisito para o "ser evangélico", não é espantoso que o seu alto grau de religiosidade implique maior frequência a cultos. É preciso considerar, todavia, as particularidades de cada credo em relação às suas práticas religiosas e formas rituais, que podem estabelecer diferenças a respeito da necessidade da presença ativa do fiel nos locais de culto (MAIA, 2006, p. 48).

Tabela 7 - Envolvimento dos adeptos das principais religiões nas atividades de seus credos

Grandes grupos de religião	Total	Características relativas à filiação religiosa		
		Frequentem a cerimônias religiosas mais de uma vez por semana	Costumam auxiliar a religião financeiramente	Doação mensal, em média, para a religião
Total	100,00%	31,00%	39,00%	R\$ 43,00
Católica apostólica romana	57,00%	17,00%	34,00%	R\$ 23,00
Evangélicas	28,00%	54,12%	51,04%	R\$ 74,50
Pentecostal	19,00%	63,00%	52,00%	R\$ 69,10
Não pentecostal	9,00%	51,00%	49,00%	R\$ 85,90
Espírita kardecista	3,00%	23,00%	16,00%	R\$ 42,00

Fonte: Informações retiradas da pesquisa Datafolha (2013).

A tabela 7, montada com base em dados do Instituto Datafolha¹⁰, apresenta informações relativas à assiduidade dos fiéis dos maiores grupos confessionais no Brasil na vivência de suas respectivas religiões. É importante salientar que a pesquisa se refere apenas a católicos, espíritas kardecistas e evangélicos, estes sendo divididos somente em pentecostais e não pentecostais.

Nos evangélicos em geral e, em particular, entre os pentecostais, dá-se o maior percentual de membros que vão ao templo ou participam de outras atividades religiosas mais de uma vez por semana, especificamente 54% e 63%, respectivamente, muito acima do valor registrado ao se considerar o conjunto inteiro de entrevistados, que é de 31%, enquanto os espíritas são o contingente com o menor índice de frequência. No que concerne a ajudar financeiramente a igreja, os evangélicos novamente apresentam os números mais elevados, uma vez que 51% deles alegam contribuir financeiramente com a sua agremiação, ao passo em que o valor observado no universo amostral inteiro é de 39%. Quanto ao montante médio oferecido mensalmente, os evangélicos não pentecostais se encontram na liderança, fornecendo R\$ 85,90 por mês.

É possível intuir, por conseguinte, que a massiva participação evangélica em atividades religiosas organizadas por sua igreja sugere um maior grau de exposição aos discursos e práticas da instituição e de suas autoridades eclesiais (MAIA, 2006, p. 49). Se o discurso sustentado pela liderança religiosa nos dias em que o fiel participou do culto intentar direcionar o seu voto para os candidatos representativos de sua agremiação, não surpreenderá o fato de o eleitor religioso fazer recair a sua decisão política sobre os indivíduos subvencionados pela igreja.

Com o fito de analisar a influência exercida pelos líderes religiosos sobre os membros das suas congregações, a tabela 8 exibe uma comparação a respeito de dois fatores, a saber: se o indivíduo votou no candidato apoiado pela sua igreja e se o sujeito leva em conta a opinião de religiosos que fazem campanha. Católicos e espíritas apresentam índices muito próximos no primeiro item, de 5% e 3%, respectivamente, ambos abaixo do encontrado no espectro geral, enquanto 18% dos evangélicos pentecostais disseram que votaram no postulante indicado pelo líder de sua igreja, comprovando, mais uma vez, que os mandatários desse grupo religioso exercem razoável influência sobre os seus fiéis. Ademais, 51% dos evangélicos alegam que dão importância para o discurso de um religioso em campanha, um pouco abaixo do que acontece entre os evangélicos pentecostais.

¹⁰ Pesquisa Datafolha entrevistou 3.758 pessoas de 180 municípios entre os dias 6 e 7 de junho de 2013.

Tabela 8 - Análise do nível de influência dos fiéis dos grandes grupos religiosos no Brasil

Grandes grupos de religião	Total	Sujeição à influência política dos líderes religiosos	
		Votaram no postulante indicado pelo líder da igreja	Valorizam o discurso de religiosos que fazem campanha
Total	100,00%	8,00%	39,00%
Católica apostólica romana	57,00%	5,00%	34,00%
Evangélicas	28,00%	16,71%	51,04%
Pentecostal	19,00%	18,00%	52,00%
Não pentecostal	9,00%	14,00%	49,00%
Espírita kardecista	3,00%	3,00%	16,00%

Fonte: Informações retiradas da pesquisa Datafolha (2013).

4 A REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA RELIGIOSA COMO TENTATIVA DE REENCANTAMENTO DO MUNDO

O controle social pode se exteriorizar por meio de diversas instituições sociais que induzem as pessoas a se acomodarem à consciência coletiva. A religião, o Direito, a moral, as normas do trato social, como a etiqueta, a moda e a cortesia, são alguns dos mecanismos de controle que intentam manter os indivíduos nos lugares que lhes são reservados socialmente. Por meio de tais mecanismos e das respectivas sanções impostas aos transgressores da estabelecida ordem, é realizado o processo de socialização, que almeja inculcar os ditames culturais na consciência individual (SELL, 2006, p. 64).

No que concerne à moral, o sujeito submetido aos seus comandos precisa a eles aderir subjetivamente. Isto é, os mecanismos morais apenas surtem efeito no indivíduo se este com eles concordar. A submissão às normas morais não é automática, conquanto seja, muitas vezes, naturalizada pelo indivíduo, que passa a segui-las sem quaisquer questionamentos ou dúvidas quanto ao seu conteúdo. O comportamento em acordo com a moral é aquele tido como aceitável em dado momento histórico. Ademais, a normalidade e a patologia variam não só quando se consideram diferentes sociedades e diferentes momentos históricos, mas também quando se toma um indivíduo isolado ou um grupo de indivíduos (SELL, 2006, p. 65-66).

O Direito goza de um mecanismo de controle concentrado que se materializa em instituições como o cárcere e os tribunais. Já a moral se diferencia por utilizar-se do controle difuso, deteriorando o seu valor perante a sociedade. O simples fato de inexistirem, *a priori*, instituições organizadas de viés sancionador como resposta às condutas que desobedecerem aos postulados morais não quer dizer que a sanção social outorgada incidirá de maneira pouco drástica sobre a vida dos indivíduos que a receberem. A relegação à condição patológica pode ser tida como mais severa do que a restrição de direitos por um período determinado (SELL, 2006, p. 66). O caráter estigmatizante e segregador da reação social que se segue à conduta transgressora da norma de cunho moral pode, muitas vezes, ser pior do que a reação oficial dos órgãos estatais. Sabe-se, contudo, que a conduta classificada como desviante não precede a definição que lhe é atribuída, de modo que se pode afirmar que o desvio não passa de mera conceituação, alcunha dada por aqueles que apresentam o poder de definir, de construir uma realidade e de qualificá-la. A anormalidade, então, provém de um processo de atribuição do *status* de patológico, e não de uma qualidade subjetiva do autor da conduta desviante (BARATTA, 2011, p. 118).

4.1 A RELIGIÃO COMO FORMA DE CONTROLE SOCIAL

Entre as distintas espécies de discurso proferidas pelas autoridades religiosas, é possível notar algumas peculiaridades. O discurso clerical pode ter a clara finalidade de persuadir os fiéis a majorar a contribuição financeira que conferem à igreja, o que comumente é feito com alusões a trechos bíblicos que asseveram a importância da igreja e de sua conservação. Aliado ao clientelismo está o discurso que intenta demonstrar a necessidade de maior representação religiosa no espaço público, alicerçado na intenção de sacralizar a esfera política e construir, na terra, um reino dos céus, através da expulsão dos demônios que habitam as coisas mundanas (MAIA, 2006, p. 49-50).

No universo simbólico da guerra ao mal, as forças invisíveis e satânicas que rondam a política devem ser combatidas pelas "pessoas de bem", representadas pelos candidatos religiosos. Em oposição ao profano, o bem e o mal atuam como forças sobrenaturais que tendem ao conflito e à luta espiritual. Essa tendência discursiva, além de fazer uso de caracteres predominantemente religiosos, ressalta, também, a defesa de valores éticos próprios da religião (MAIA, 2006, p. 50-52).

Destarte, a fala do clérigo, diversas vezes, não se volta para noções estritamente religiosas, mas enaltece valores sociais e normas de cunho moral albergados pela sua crença. As constantes referências aos valores "da família" e "da tradição" ilustram essa situação, sendo normalmente utilizadas para propagar ideais conservadores e reacionários. A título de exemplo, é emblemática a hostilidade apregoada pelos clérigos pentecostais à homossexualidade, que é vista como demoníaca e pecaminosa, sendo reiteradamente apontada como uma perversão que afronta os valores da família - ou a sua forma qualificada, a família cristã - e que vai contra a própria natureza humana.

Percebe-se que a intenção de identificar um inimigo comum à igreja e ao seu rebanho é uma tática frequente entre as grandes instituições. Assim como a Inquisição medieval elegeu as bruxas e toda a diversidade de adeptos de heresias como inimigos máximos a serem combatidos, o sistema de justiça penal escolheu o delinquente típico, ou seja, negro, pobre e morador das regiões subalternas como principal antagonista. De modo análogo, hoje se vê a construção, pelas igrejas pentecostais, de um inimigo comum, agora consubstanciado no indivíduo homossexual. Quando não é demonizado, é relegado à condição patológica e anormal, sendo encarado como "o outro", aquele que se opõe a "nós".

Durkheim explica esse fenômeno através das categorias de fato social, normalidade e patologia por ele desenvolvidas. Parte-se do pressuposto de que determinados

comportamentos de ordem pessoal e privada, ou que assim aparentam-no ser, consistem, na realidade, num conjunto de regras e valores de ordem moral que se impõem aos indivíduos e os obrigam a aceitá-los como se verdades universais fossem. Ou seja, no momento em que um indivíduo tenta, ou, ao menos, almeja contrariar a ordem vigente, mesmo que apenas em pensamento, instrumentos coercitivos derivados da ordem social irão entrar em confronto com ele. Tais instrumentos podem ser exemplificados pela simples reprovação por parte de determinados grupos sociais, como é o caso das congregações religiosas, ou pela sanção legal prevista num tipo penal que condena certa conduta. Independentemente da consciência individual, essas formas coercitivas estarão presentes, sendo, assim, externas ao indivíduo, pois derivam da consciência coletiva (DURKHEIM, 2007, p. 1-4).

Nota-se, ainda, que, caso a pessoa se conforme com tal ordem e a siga, não se dará conta de que é externa. Conforme Durkheim: “[...] somos então vítimas de uma ilusão que nos faz crer que elaboramos, nós mesmos, o que se impôs a nós de fora” (DURKHEIM, 2007, p. 5). Não obstante, basta um mero desvio desse comportamento esperado para que se sinta uma força agir sobre o indivíduo, estimulando-o a desistir do ato, mesmo que ainda não o tenha concretizado.

Isso posto, é possível concluir que quem contraria o fato social, mesmo recebendo sua ação coercitiva, acaba por enfraquecê-lo, gerando, nos demais membros da sociedade, o desejo de restabelecê-lo. Alternativamente, na hipótese de se adequar a ele, acaba por aumentar o seu poder (DURKHEIM, 2007, p. 5).

Essa obrigatoriedade de se comportar de acordo com as normas estabelecidas tem como consequência a criação de uma necessidade, de um dever que, se descumprido, gera uma reprovação. A observância dos ditames sociais se reflete na negação dos indivíduos que não se conformam a eles. Logo, aquilo que contraria o que é tido como normal é visto como uma anormalidade, uma forma estranha ao que é aceito. O oposto ao normal, nesse sentido, é aquilo que pode ser chamado de patológico (DURKHEIM, 2007, p. 49-51).

Faz-se necessário, inicialmente, definir o que é normal. Para um determinado tipo social, um fato social é caracterizado como normal quando, considerando-o numa determinada fase de evolução, é entendido como a média das sociedades de uma específica classe de indivíduos, estes também analisados na correspondente fase de desenvolvimento. Entende-se por normal o fato social que atinge a grande maioria dos indivíduos ou sociedades, enquanto é patológico aquele que, além de se apresentar em uma minoria, tende a não se perpetuar. Pode, ainda, vir a alterar o estado inicial da comunidade em questão ou, no mínimo, apresentar potencialidade para tal (DURKHEIM, 2007, p. 59-65).

O conceito de normalidade varia de acordo com cada sociedade, não podendo ser definido um padrão para o comportamento humano. Uma instituição, um grupo social, uma prática comum ou incomum, uma moral ou até um indivíduo não poderiam ser julgados como bons ou maus em si mesmos e por si mesmos, como se tal afirmação fosse uma verdade universal válida indistintamente para todos os tipos sociais (DURKHEIM, 2007, p. 59-65).

A condenada homossexualidade, por exemplo, é uma conduta em desacordo com as determinações mais fortes da consciência coletiva das denominações evangélicas. Assim, a reprovação à prática homossexual busca fazer com que o indivíduo transgressor deixe de agir em desacordo com a consciência coletiva, trazendo-o novamente para dentro de sua zona de influência. A reprimenda procura corrigir o indivíduo e ostentar, para os demais, os efeitos da transgressão, com o fim de evitar que possíveis imitadores do transgressor venham a reproduzir a conduta tida como anormal.

A expectativa pela punição impõe aos indivíduos a necessidade de abandonar as condutas tidas como desviantes, com o fito explícito de impedir que o que é reprovado pela coletividade se reproduza. Se a conduta indesejada se concretizar, a sua reprovação resultará na preservação da coesão social, condicionando os indivíduos a agir de forma parecida ou relacionada (DURKHEIM, 2007, p. 65).

Enfim, pode-se concluir que as estratégias políticas adotadas pelas autoridades religiosas promovem um efetivo controle de parte de seus fiéis, facilitando e incitando o processo de conversão da fé religiosa em votos para os candidatos de suas agremiações. A confiança depositada nas palavras das lideranças eclesiais pode estimular o crente a agir de acordo com o que elas preceituam, pois pressupõe que as decisões por eles tomadas implicam a maior aferição de benefícios possível. Ademais, a crença de que as práticas reiteradamente hostilizadas pela instituição religiosa são anormais e desviantes favorece a coesão social entre os fiéis e seus representantes, assim como restitui a consciência coletiva violada pela conduta patológica.

4.1.1 O conservadorismo pentecostal

A legitimidade social conquistada pelas igrejas pentecostais é ascendente desde suas primeiras aparições no cenário nacional, inobstante os escândalos financeiros e políticos envolvendo seus líderes, os métodos pouco ortodoxos empregados na arrecadação de donativos e as suas práticas rituais constantemente atreladas ao curandeirismo e charlatanismo. O expressivo contingente de fiéis se deve, entre outras causas, a sua força

midiática, que recebeu estrondosos investimentos por parte de seus clérigos. As emissoras de radiodifusão são utilizadas para promover a imagem da igreja como instituidora de costumes, hábitos e condutas conservadores tidos como moralmente corretos, decentes e probos, em atenção aos valores tradicionais do cristianismo. Isso explica, de certo modo, a legitimidade sem precedentes alcançada por essas igrejas (MARIANO, 2002).

Em conformidade com o modelo mercadológico adotado, é possível perceber a inclinação direitista da frente evangélica no âmbito político. Está presente em suas propostas, em seu posicionamento contrário às pautas progressistas - como a questão do casamento homoafetivo, a descriminalização do aborto, a concordância com a redução da maioridade penal - e nas coligações firmadas no âmbito partidário, que explicitamente rejeitam qualquer candidato alinhado à esquerda, em atenção ao seu inveterado anticomunismo. As eleições presidenciais de 2014 tiveram, inclusive, o radicalismo econômico liberal da base evangélica como ponto de destaque, o que evidenciou a clara intenção de estabelecer um nicho eleitoral efetivamente de direita no país. Busca-se, com isso, angariar adeptos das camadas sociais abastadas, estendendo, assim, o alcance do discurso pentecostal, comumente voltado aos estratos mais subalternos da população.

A expressiva maioria de pentecostais em cargos públicos alia-se a partidos de centro-direita, normalmente em defesa do governo, em busca de oportunidades que possam trazer benefícios materiais para suas igrejas.

As preocupações centrais dos políticos evangélicos, quase em sua totalidade pastores, priorizam questões de moral sexual e da família, indicando um espírito conservador sobre os costumes, que se reflete sobre o campo político e econômico. A tendência de os evangélicos colocarem-se à direita em termos de política pode também estar ligada ao fato de seus projetos políticos não passarem de uma estratégia para o seu próprio crescimento, aceitando, assim, com alguma facilidade, o fisiologismo presente na política tradicional brasileira (PEDDE, 2005, p. 122-123).

Verifica-se que o movimento evangélico, em meados dos anos 1980, às vésperas da Constituinte, tornou-se um grupo de pressão política que luta pelos interesses de suas congregações. Ao abandonar a tradicional autoexclusão do campo político, os pentecostais afirmaram que o faziam pela urgência de defender os seus interesses institucionais e os valores morais contra as perversões dos movimentos feministas, homossexuais e até mesmo contra os "macumbeiros", reafirmando a sua aversão às religiões afro-brasileiras. A partir daí, os evangélicos tentam dominar o espaço público, confessionalizando a política partidária e criando partidos próprios, que defendem, sem quaisquer reservas, a feitura de uma política com base na doutrina cristã no contexto de um Estado laico, como formalmente é o Brasil (MARIANO, 2011, p. 250-251).

Esse posicionamento conservador dos representantes políticos religiosos intensificou os debates entre os setores laicos da sociedade a respeito do papel da religião no Estado

secularizado. Discussões sobre o ensino religioso nas escolas públicas - que na verdade nada mais é do que um ensino da doutrina cristã -, o pluralismo e liberdades religiosas, o ativismo midiático desses grupos e a influência que exercem sobre os seus fiéis acabam sempre retornando à questão da ocupação religiosa do espaço estatal (MARIANO, 2011, p. 251-252). Ademais, o modo como os temas relativos aos direitos humanos são encarados por esses representantes políticos abre margem para questionamentos sobre o caráter democrático das suas candidaturas.

A política clientelista adotada pelos evangélicos teve como resultado uma desprivatização da religião, que retornou do âmbito doméstico ao parlamento. Embora se saiba que a religião nunca esteve totalmente confinada aos espaços privados, a ascensão do pentecostalismo e a inserção massiva de seus clérigos na política radicalizaram esse cenário, tornando difícil imaginar um Congresso sem a presença dos candidatos eleitos pelos evangélicos. Há uma instrumentalização mútua entre religião e política, percebida no estabelecimento de alianças entre os maiores partidos laicos do país e as lideranças religiosas, que objetiva cooptar o fiel eleitorado pentecostal (MARIANO, 2011, p. 251).

É notório que as novas agremiações religiosas, particularmente as neopentecostais, não têm a intenção de expandir o processo de laicização da política. O seu ativismo religioso e político almeja justamente o contrário, isto é, ampliar a dimensão religiosa do espaço público, sacralizando-o e estendendo a moralidade cristã a toda a sociedade (MARIANO, 2011, p. 252). Nesse sentido, tornam-se defensores ferrenhos da irrestrita liberdade de expressão, alegando que esta alberga o direito de pregar um discurso machista e homofóbico¹¹, que se

¹¹ Entre as principais medidas empreendidas pela bancada evangélica do Congresso Nacional e seus aliados com o intuito de perseguir os direitos e as liberdades das minorias, encontra-se o protesto ferrenho que culminou por fazer a presidenta Dilma Rousseff vetar, em 2011, um material produzido por organizações não governamentais com a colaboração do Ministério da Educação para combater a discriminação a minorias sexuais nas escolas e incentivar a aceitação à diversidade sexual, o chamado kit anti-homofobia, que fazia parte do projeto Escola Sem Homofobia. Igualmente, destaca-se o Projeto de Decreto Legislativo n. 234 de 2011 (PDC 234/11) de autoria do deputado federal João Campos (PSDB-GO), que versa sobre a suspensão de trechos da resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) que proíbem que os psicólogos atuem, de qualquer maneira, no sentido de tratar a homossexualidade como uma doença a ser curada e que também impedem a participação deles, na mídia, em situações que contribuam para ampliar a discriminação contra os homossexuais. Ou seja, a proposta tinha a intenção explícita de criar um mecanismo para favorecer o preconceito contra a população homoafetiva e, inclusive, ficou nacionalmente conhecida como “cura gay”. Além disso, salta aos olhos a oposição dos fundamentalistas religiosos, incluindo os políticos da bancada evangélica, ao Projeto de Lei n. 122 de 2006 (PL 122/2006), que trata genericamente da criminalização da discriminação por orientação sexual, uma pauta bastante defendida e apoiada pelos movimentos sociais que lutam pelo reconhecimento da cidadania da comunidade LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros), enquanto os críticos alegavam que as suas liberdades religiosa e de expressão lhes davam o direito de propagar um discurso homofóbico, o que seria cerceado caso o PL 122 fosse aprovado. Recentemente, ganhou repercussão o Projeto de Lei n. 6.583 de 2013 (PL 6583/2013), cujo relator é o deputado federal Ronaldo Fonseca (PROS-DF) e que é popularmente chamado de Estatuto da Família, o qual fala que unicamente a união entre homem e mulher deve ser reconhecida como base para a formação de uma família, numa tentativa de privar outros arranjos familiares

fundamenta em preconceitos moralistas extraídos de interpretações literais dos textos bíblicos. Com uma interpretação antagônica, os apoiadores da laicidade veem essa realidade como antidemocrática e reveladora de um Estado omissivo no que concerne à permissibilidade de se pronunciar um discurso de ódio.

A ascensão pentecostal abre espaço para o surgimento de dúvidas sobre o processo de secularização que se alastrou com a modernização do Ocidente, uma vez que aquela, em princípio, teria como consequência a redução da religião ao ambiente privado e a sua rigorosa separação da esfera pública. É possível perceber que o principal resultado da secularização foi a distinção institucional entre Igreja e Estado, não tendo havido, necessariamente, uma separação ideológica entre eles, o que é demonstrado pela influência recíproca entre as referidas esferas (PEDDE, 2005, p. 127). A autonomia e independência prometidas pelo processo de secularização não foram alcançadas e talvez não o sejam, dado que os âmbitos sociais se encontram interconectados. Questiona-se, então, se a incontestável influência mútua entre as aludidas instituições implicaria um reencantamento do mundo e um retorno às tradições pré-modernas.

4.1.2 O estado de anomia social na transição para a modernidade reflexiva

Objetiva-se, agora, analisar, sob o prisma sociológico, a ascensão pentecostal e as tentativas de reinserção da religiosidade no meio político, inserindo esses fenômenos dentro do processo de modernização das civilizações ocidentais.

Sabendo que a secularização integra o projeto da modernidade que fundou a sociedade industrial clássica e partindo da premissa de que o seu desenvolvimento histórico não sofreu uma ruptura externa, mas continua avançando e se revigorando, o que explica a ameaça teocrática que ronda a atualidade? O retorno dos elementos tradicionais da sociedade

dos mesmos direitos concedidos a casais heteroafetivos, como, por exemplo, a adoção de crianças. Outrossim, no que concerne à perpetuação de estereótipos machistas por parte de grupos religiosos, menciona-se, a título de exemplificação, o posicionamento do deputado federal Marco Feliciano (PSC-SP), que se coloca diametralmente oposto às reivindicações dos movimentos feministas e desdenha das conquistas adquiridas pelas mulheres, rejeitando a equiparação de direitos civis para ambos os sexos. Com efeito, esse tipo de opinião simboliza a regra geral dentro da Frente Parlamentar Evangélica. Para demonstrar a postura machista de certas agremiações religiosas, cita-se também a divulgação, em meios de comunicação da IURD, de conteúdo com enfoque na propalada necessidade de manter a mulher submissa ao homem, pois este seria, de acordo com as suas crenças, o chefe do lar designado pela divindade, de tal sorte que a mulher precisaria tentar adequar a sua vontade à dele. Similarmente, texto propagado pela Igreja Novidade de Vida, abordando comportamentos tolerantes que ela considera como perigosos, cita o caso de um homem que permite que filhas e esposas se vistam como quiserem. Este consiste em mais um exemplo de que o discurso neopentecostal é voltado para o controle dos comportamentos femininos por mãos masculinas, incluindo as decisões sobre os direitos reprodutivos das mulheres, tanto que a maior força de combate à legalização do aborto se origina de congregações religiosas.

agrária e pré-moderna seria, talvez, um indício do começo de uma pós-modernidade que irromperia no horizonte da história ocidental?

Para responder os interrogantes formulados, é necessário situar o momento histórico atual dentro do processo de modernização, aqui entendido como inacabado. Ao contrário do que se deu com a transformação das sociedades pré-modernas, quando a modernização corria nos trilhos da sociedade industrial, hoje ela surge para modernizar as premissas da própria sociedade industrial clássica. Pode-se afirmar, portanto, que a modernidade segue mesmo após a sua superação (BECK, 2010, p. 13).

A partir de uma modernização simples, a sociedade avançada se depara com um novo processo, aqui definido como modernização reflexiva, que insurge em meio ao cenário antimodernista dos dias hodiernos, caracterizando-se pela crítica da ciência, da tecnologia, do progresso. Percebe-se, por conseguinte, que os elementos que caracterizaram a industrialização do mundo medieval são questionados pela própria sociedade industrializada, que vê no avanço científico, antes tão endeusado, uma forma de ameaça social. A modernidade passa a ser entendida como um processo de avanços e retrocessos, tendo na contradição e na dialética os seus elementos essenciais, indo além do projeto da sociedade industrial (BECK, 2010, p. 13-14).

Outrossim, verifica-se que a dúvida metódica que recaía sobre a ciência na sociedade industrial clássica era limitada à sua dimensão exterior, aos objetos investigados pelo cientificismo. Com o processo de modernização tardia, ocorre, também, uma cientificização reflexiva, na qual os próprios fundamentos e resultados do trabalho científico são questionados. O desenvolvimento científico-tecnológico experimenta, tanto interna como externamente, uma ruptura, de modo que a ciência é desmistificada e os fundamentos da sua legitimidade são enfraquecidos (BECK, 2010, p. 17).

O paradigma positivista do Direito e o seu pretense enfoque científico passam pelo mesmo processo de fragilização e contestação social, o que se constata pelo surgimento de teorias que buscam nas doutrinas que lhe antecederam uma resposta aos problemas hoje enfrentados pelo Direito. A segurança jurídica prometida pelo positivismo é cotidianamente contestada, ao passo em que os aplicadores da lei emitem decisões consideradas injustas e arbitrárias. A própria sociedade passa a contestar a separação entre a moral dominante e o Direito positivado, pois ignora o caráter valorativo da sua aproximação.

O processo de modernização se torna reflexivo na medida em que converte a si mesmo em tema e problema. O alastramento dos riscos resultantes desse curso histórico e a sua percepção por parte da sociedade trazem a necessidade de se reforçar continuamente a

promessa de segurança suscitada pela ciência, pois esses riscos são produzidos pelo maquinário industrial do progresso e agravados com o seu desenvolvimento ulterior (BECK, 2010, p. 24).

Esse panorama favorece a inserção, no campo político e jurídico, de elementos externos que têm o condão de reger a esfera pública, já que a emergência dos riscos da modernidade elucida o potencial político das demais esferas sociais. A subpolítica confunde-se com a política oficial nessa situação de transição. Isso implica, no entanto, uma reorganização do poder e da responsabilidade, o que possibilita a instauração de formas arbitrárias de governo que se imiscuem no regime democrático e nele se desenvolvem (BECK, 2010, p. 28).

Os riscos não se esgotam em efeitos e danos já ocorridos, mas exprimem um componente futuro. São uma antecipação e encenação do futuro no presente, pois dizem respeito a processos que ainda não aconteceram, mas que se tornam reais em razão de sua iminência. Indicam um futuro que precisa ser evitado, tendo em vista que, na nova modernidade, o passado deixa de ter força determinante em relação ao presente e, em seu lugar, entra o futuro que, embora ainda não exista, atua como causa da vivência no tempo presente (BECK, 2010, p. 39-41).

Muitos dos novos riscos escapam à capacidade perceptiva humana, sendo necessário que passem pelo juízo comprovado de um especialista para a sua asserção objetiva, fazendo com que as pessoas fiquem submetidas às controvérsias e equívocos do conhecimento científico. As pretensões e pontos de vista concorrentes e conflituosos são agregados no processo de definição dos riscos, que acaba contemplando interesses econômicos, políticos e mesmo éticos, que influenciam as ciências, originalmente incumbidas de realizar essas definições. Contrariando a pretensão científica de monopolizar a racionalidade, são gerados conflitos e rivalidades entre a racionalidade científica e a racionalidade social (BECK, 2010, p. 32-36).

Isso explica, de certo modo, o retorno da religiosidade às esferas públicas e a crescente adesão social às doutrinas mais conservadoras. O ambiente de desordem que se desenvolve nesse momento de transição para a modernidade reflexiva gera um estado de anomia social que fragiliza a consciência coletiva e faz com que a sociedade procure reaver a sua coesão a partir da retomada de elementos tradicionais da pré-modernidade.

A referida anomia constitui um estado excepcional da história de uma sociedade, podendo ser compreendida como a ausência de regras e de disciplina. A sociedade, que habitualmente exerce uma força reguladora sobre o indivíduo, deixa de exercê-la em razão de

uma circunstância inusitada, como é o caso de uma crise econômica, de um atentado terrorista e, também, de um profundo abalo em relação ao modelo científico dominante. Nesse estado, as necessidades morais dos indivíduos deixam de ser disciplinadas, o que leva a um aumento dos desejos e paixões, que chegam a se tornar insaciáveis.

O estado de anomia é crônico nas sociedades modernas. Anteriormente existia um sistema moral que disciplinava e regulava a todos, mas ele deixa de exercer sua força com o avanço das sociedades. Conforme Durkheim (2007), o homem é e necessita ser disciplinado por uma força autoritária e impositiva. Com a anomia, por conseguinte, há uma desintegração social devido ao desregramento dos desejos e paixões humanas. A própria sociedade é esta força que ao mesmo tempo impõe e atrai e que vê a sua influência reduzida nesses períodos.

Quando se percebe que os riscos são efeitos da industrialização, eles passam a ser um problema que exige soluções de caráter político, surgindo uma pressão pública que demanda mudanças. Há, porém, uma interdependência sistêmica entre os atores da modernização como causadores dos riscos, de modo que não se pode falar em causas específicas e em responsabilidades isoladas. Essa relação sistêmica implica uma irresponsabilidade generalizada, porque todos se escusam da responsabilidade por serem, ao mesmo tempo, causa e efeito dos riscos (BECK, 2010, p. 36-38).

O discurso religioso encontra, nessa atmosfera de inconformismo e questionamentos, terreno propício para se desenvolver, pois tem em sua essência a procura por respostas aos problemas existenciais da humanidade, ainda que as encontre em explicações irracionais e metafísicas. Com o intento de aumentar a sua clientela, acolhe os indecisos e os angustiados com os rumos da modernização e lhes oferece, na tradição religiosa, um alicerce seguro e coeso, que traz a contramodernidade como insígnia.

A sociedade industrial avançada gera situações de ameaça social que colocam em questão os próprios fundamentos da modernidade, entre os quais se encontra a secularização do aparato político-jurídico, pois produto do processo de modernização que se alastrou pelo mundo. A natureza da crítica à ciência e ao Direito, bem como o ceticismo em relação ao conhecimento científico e à política não se encontram na irracionalidade dos leigos que fazem a crítica, pois é o próprio fracasso da racionalidade científico-tecnológica que é anunciado. E esse fracasso não corresponde a áreas isoladas da ciência, mas se encontra sistematicamente fundado na abordagem institucional das ciências em relação aos riscos (BECK, 2010, p. 69-70).

A desmistificação dos fundamentos da modernidade é acompanhada por um processo de sacralização dos resquícios tradicionais da pré-modernidade, pois reafirma a consciência

coletiva violada pelas transformações sociais. Observa-se que a suscetibilidade à ameaça não necessariamente conduz a sua conscientização, mas pode levar, também, a uma negação de sua existência, que busca no sagrado a cura para os males causados pelo profano (BECK, 2010, p. 91-92).

Pode-se alegar, de certo modo, que a crise da modernização alienou a humanidade, fazendo-a crer na existência real da obra fictícia por ela mesma inventada, atribuindo independência a ela, como se sua própria criação existisse aprioristicamente. Quando alienado, o homem deixa de se reconhecer em sua obra, assim como passa a se subjugar a ela, elevando-a a um patamar inalcançável para si e para os seus semelhantes. Sua obra, talvez com fulcro no misticismo, revela-se superior a seu próprio criador e lhe engana quando lhe faz crer que ele nada mais é do que sua criatura. A religiosidade pode causar a alienação humana, sendo propiciada pela desorganização social imposta pela anomia dos períodos de transição (CHAUÍ, 2000, p. 216).

Assim como se ousa afirmar que o homem é criador da religião e de seus ídolos, poder-se-ia sustentar que é, também, criador da própria sociedade, da cultura, da política, da economia e das normas jurídicas. Nesse diapasão, observa-se que o homem não se permite acreditar que é ele próprio o instituidor dos referidos entes, sentindo-se mais confortável quando transfere essa responsabilidade aos deuses, à razão, à natureza. O homem se tornou presa de sua obra, obrigando-se a respeitar os ditames que regem as instituições sociais, fazendo crer que estas existem em si mesmas e por si mesmas. A alienação está, justamente, no desconhecimento, por parte do homem, das causas e origens de seu agir sociopolítico, de sua recusa em se reconhecer como agente da história (CHAUÍ, 2000, p. 216).

A ignorância do homem quanto ao seu papel na criação de sua realidade acaba por provocar a sua submissão às conjunturas sociais, jurídicas, econômicas, políticas, pois renega o fato de que ele próprio tem a prerrogativa de governá-las. Pode-se, portanto, concluir que o homem é agente e criador da história, mas desconhece esse fato. Além disso, ele faz a história agindo sob determinadas condições, estas impostas por ele mesmo, uma vez que a alienação é tão presente em sua realidade que todas as circunstâncias materiais em seu redor efetivamente determinam o seu modo de viver (CHAUÍ, 2000, p. 216-217).

Entretanto, observa-se que, por vezes, o homem pode sofrer de uma alienação ainda mais significativa, o que ocorre quando ele se julga plenamente livre, crendo firmemente em sua capacidade de controlar sua vida individual em qualquer momento e da forma como bem entender, ignorando a força exercida pelas instituições históricas e sociais. Dessarte, a alienação se define como o não conhecimento, pelo homem, do cenário concreto de sua

realidade, este produzido pela sua própria práxis, influenciada, todavia, por outras circunstâncias já anteriormente instituídas por ele próprio, gerando um ciclo contínuo. O homem, nesse quadro, não apenas institui a sociedade em que está inserido, mas também desconhece essa informação, assim como ignora que as condições histórico-sociais por ele mesmo criadas determinam a sua ação e o seu pensamento (CHAUÍ, 2000, p. 217).

A sociedade industrial não pode ser concebida como uma sociedade unicamente industrial, pois sua dimensão estamental não constitui um vestígio tradicional, mas um produto e um fundamento da sua dimensão industrial. Com a consolidação da sociedade industrial na segunda modernidade, são suspensos os elementos estamentais que ainda lhe caracterizavam, mas estes resistem e se apegam aos resquícios moralizadores da sociedade (BECK, 2010, p. 110).

O indivíduo converte-se em unidade reprodutiva do mundo social. A individualização não significa uma emancipação bem sucedida, não se refere ao início de uma autoprodução do mundo a partir do indivíduo restaurado. Essa individualização vem acompanhada de tendências de institucionalização e padronização de estilos de vida. Os indivíduos libertados se tornam dependentes das instituições sociais, tais qual o mercado de trabalho, a educação, o consumo e a Igreja. Há uma estrutura de controle das posições individuais institucionalmente dependentes (BECK, 2010, p. 110-111).

A individualização é um processo de socialização historicamente contraditório por gerar essa institucionalização e padronização. É a percepção dessas contradições que leva a novos terrenos comuns socioculturais. O apego à tradição religiosa expressa as novas situações de ameaça na sociedade industrial e as contradições emergentes entre modernidade e contramodernidade que resultam de processos de formação social da identidade em mundos destradicionalizados e individualizados (BECK, 2010, p. 111).

4.2 A REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA RELIGIOSA NO CONTEXTO DO ESTADO LAICO

Findas as considerações anteriores, faz-se imperioso buscar um ponto de encontro entre os diversos elementos apresentados acerca da problemática da inserção religiosa na esfera política, assim como é preciso relacioná-los com as elucubrações realizadas no capítulo introdutório desta obra sobre os princípios inspiradores do regime democrático.

Inicialmente, buscou-se traçar um panorama relativo ao preceito constitucional da igualdade, erigindo-o à categoria de direito e princípio fundamentais do ordenamento jurídico

brasileiro. Observou-se que a igualdade condiciona, antes de tudo, a própria edição da lei, influenciando na atividade legislativa, que deve se conformar a esse preceito. Nesse sentido, uma norma jurídica poderá conferir tratamento discriminatório a duas ou mais situações quando o fizer com o intuito de efetivar a igualdade material, isto é, quando objetivar nivelar situações distintas atribuindo determinadas vantagens àqueles que estão em posição desfavorecida ou desvantagens aos que já gozam de condição profícua.

Inobstante, percebe-se que as pautas defendidas por muitos representantes políticos religiosos vão de encontro ao conteúdo jurídico do princípio da igualdade, tendo em vista que pretendem manter em posição materialmente desigual pessoas e situações já discriminadas socialmente. É o que ocorre, por exemplo, no caso da admissibilidade do casamento civil aos casais homoafetivos, profundamente contestada pela bancada evangélica, que demoniza as relações homossexuais e abertamente prega um discurso marginalizador e excludente.

É preciso reiterar que não só os movimentos pentecostais nutrem essa visão conservadora e rígida quanto aos costumes, mas o catolicismo e as denominações que integram o protestantismo missionário também prezam pela tradição. Além disso, o fato de o catolicismo ter monopolizado o contexto religioso por muito tempo lhe permite exercer grande influência em várias esferas sociais, sendo, até hoje, identificado com a própria noção de brasilidade.

Contudo, as congregações religiosas evocam a proteção constitucional da liberdade religiosa e de expressão, alegando deter o direito de expressar as suas convicções, ainda que realizadas com base em um discurso de ódio, o qual afirmam ser defendido pelo ordenamento jurídico. Com efeito, demonstrou-se, aqui, que a liberdade constitui outro princípio inspirador do regime democrático, merecendo tutela equivalente àquela despendida ao preceito igualitário. No entanto, salientou-se que a democracia é constituída por intercalações de liberdades e não liberdades, as quais coexistem e se alternam para que seja garantida ao menos uma pequena parcela de liberdade a todas as pessoas, porquanto a liberdade irrestrita geraria situações arbitrárias em que aqueles que se encontrarem em posições socialmente mais elevadas, teriam vantagem sobre os estratos desfavorecidos. Sabendo que a concessão de liberdade plena para todos jamais seria possível numa sociedade estratificada, os limites à liberdade são tão essenciais quanto a sua garantia, pois permitem que todos possam efetivamente usufruir, se não de toda, ao menos de alguma liberdade.

Desse modo, apesar de a situação dos congressistas religiosos quanto aos seus discursos parecer contraditória frente aos princípios examinados, o estudo atento daqueles preceitos demonstra que eles podem conviver harmonicamente, sem que um faça ingerências

indevidas no conteúdo do outro. Muito embora seja corriqueira a invocação da liberdade e da tolerância religiosas para justificar as condutas discriminatórias promovidas pelas autoridades clericais, a pregação contrária aos direitos fundamentais garantidos pelo texto constitucional não é defensável num Estado efetivamente democrático.

Não se olvida que o ambiente democrático é, conceitualmente, designado como um espaço de pluralidade e discussão, no qual a liberdade de expressar opiniões divergentes é garantida a todos em igual medida. Há, porém, imprecisões nessa definição, pois é, também, cediço que a liberdade não é irrestrita numa autêntica democracia, esbarrando em limites que deveriam ser distribuídos de maneira substancialmente igualitária. Verifica-se que, de fato, a irrestrita liberdade religiosa concede aos membros de determinadas religiões benefícios negados a outros grupos sociais. É o que ocorre, por exemplo, com o respeito aos direitos fundamentais, que, conquanto seja uma obrigação a todos imposta, é, na realidade, mitigado com a ausência de restrições à liberdade, que imuniza as autoridades clericais e lhes concede a prerrogativa de não observá-los.

A tutela estatal parece, com isso, recair mais intensamente sobre alguns bens jurídicos do que sobre outros. Pode-se perceber que a escolha desses bens acontece, já em sua gênese, de maneira desigualitária, pois se parte do pressuposto de que os interesses de um grupo limitado de pessoas podem ser generalizados para o conjunto de todos os indivíduos. Possivelmente, parte dos homossexuais abertamente discriminados pelas lideranças religiosas não corrobora com a garantia incondicional das liberdades religiosas e de expressão. Analogamente, muitas das mulheres que veem as decisões sobre o seu próprio corpo serem entregues aos fiscalizadores da moral e dos famigerados bons costumes, não defendem a tolerância a um discurso de ódio que traz a intolerância como signo. Por que a intolerância das autoridades religiosas deve ser tolerada, em detrimento da garantia de respeito aos direitos fundamentais? Há, efetivamente, algum prejuízo relevante à esfera de direitos conferidos ao crente que vê limitada a sua liberdade de pregar a inferioridade alheia? O verdadeiro prejuízo não estaria sendo suportado pelo grupo que é inferiorizado com a ausência de restrições à liberdade?

Cumprido questionar, portanto, se a solução para essa problemática estaria em se postular a intolerância aos intolerantes. Por outras palavras, pergunta-se se o anacronismo religioso poderia ser expurgado dos espaços públicos para que os grupos marginalizados obtivessem, finalmente, o respeito prometido pela Constituição. É preciso, então, retomar algumas das considerações que antecederam esse debate.

4.2.1 A crença religiosa como critério de *discrímen*

Para alcançar certos fins, a lei pode estabelecer tratamento jurídico diferenciado, elegendo determinados fatores como critério de *discrímen* e procurando nivelar os indivíduos cotidianamente desiguais. E não irá embargar a isonomia quando o elemento tomado como fator de desequiparação tiver uma correlação lógica com a distinção promovida pela norma, a qual deve, ainda, estar de acordo com os interesses protegidos pela Constituição. Assim, não há óbice juridicamente justificável às discriminações que intentem reduzir outras discriminações próprias da injustiça social (MELLO, 1999).

Questiona-se, então, se a religião poderia ser adotada como critério de *discrímen*. Em outras palavras, é permitido discriminar um agrupamento social em função de sua crença religiosa? A resposta para tal indagação é simples quando se analisa o conteúdo jurídico por trás do preceito igualitário, aqui já desenvolvido.

Como salientado, o elemento erigido pela lei como fator de diferenciação, por si só, não é capaz de desrespeitar a regra determinada pelo princípio da igualdade, porquanto qualquer elemento, desde que intrínseco às pessoas, coisas ou situações, pode ser tomado para fins de desequiparação. Não há qualquer menosprezo ao postulado da igualdade no ato de se empregar a crença religiosa como critério de discriminação, uma vez que essa somente seria embargada pelo ditame constitucional caso injustificada sob o ponto de vista lógico, ou se tivesse a finalidade explícita ou oculta de favorecer interesses particulares.

Mais uma vez, adverte-se sobre a necessidade de que exista uma conexão lógica entre o elemento percebido, a saber, a crença religiosa, e o desigual tratamento conferido em razão desta particularidade do sujeito. O citado vínculo deve se harmonizar com os interesses constantes do Texto Magno, sob pena de se verificar a invalidade da norma editada sob o prisma jurídico e a sua incompatibilidade com os valores finais que inspiram o ordenamento jurídico. A ausência de correspondência entre o tratamento desuniforme despendido e os ditames constitucionais configura um problema não só ontológico, mas também deontológico.

Nesse diapasão, quando a religião for eleita como critério capaz de ensejar tratamento diferenciado, deve-se interpretar teleologicamente a norma, a fim de averiguar se o seu objetivo está ou não de acordo com os valores protegidos pela Constituição. Sendo o preceito igualitário um princípio fundamental garantido pelo ordenamento, a discriminação de uma pessoa em função de seu credo religioso com o intuito de facilitar a concreção da igualdade material e, por conseguinte, de efetivar o princípio referido, é válida e permitida dentro do contexto brasileiro. Isto é, a essência do mandamento em exame precisa ser

respeitada, pois é sabido que a obediência à formalidade do comando não basta à sua validade, sendo imperioso que a sua observância também integre o seu conteúdo substancial. Havendo uma correlação racional e coerente entre o critério escolhido e o tratamento particularizado dado em função dele, tal discriminação será inteiramente aceitável e benfazeja.

Observa-se, entretanto, que o texto constitucional é límpido ao afirmar, em seu art. 5º, inciso VIII, que "ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei". O mandamento estabelece que a eleição da crença religiosa como elemento de discrimen não pode ser realizada quando privar a pessoa crente de algum direito. Abre, todavia, uma exceção para os casos em que a crença é utilizada pelo sujeito para não cumprir uma obrigação legal que seja irrogada indistintamente a todos. Trata-se da chamada escusa de consciência, que reconhece ao objeto o direito de não abandonar as suas crenças em virtude de imposição estatal, desde que essa seja destinada a alguns ou mesmo a muitos, mas não a todos.

Destarte, a hipótese que aqui se sustenta é que o corriqueiro desrespeito aos direitos fundamentais de mulheres, homossexuais, adeptos de religiões de matriz africana, entre outros grupos minoritários, sustentado pelos discursos dos representantes políticos religiosos, configura uma desobediência a uma obrigação a todos imposta. Conseqüentemente, a objeção de consciência, tão comumente invocada pelas autoridades eclesiásticas para justificar as agressões proferidas, não mais poderia ser alegada, o que permitiria, ainda, a privação de seu direito de expressar opiniões discriminatórias em função de sua crença.

Isso posto, ressalta-se que o que se defende com esta pesquisa é a consolidação de um Estado verdadeiramente laico, no qual a religião não seja utilizada como instrumento de opressão social. Pode-se concluir, então, que um representante político religioso não está legalmente legitimado a discriminar minorias de todo gênero, o que se deve à aludida exceção constitucional à objeção de consciência e também ao fato de que há princípios que são tidos como universais dentro de um Estado de Direito. Conforme o positivismo garantista albergado pelo Direito brasileiro, a legalidade está associada a um elemento de caráter substancial, que não apenas exige a forma de lei, mas também regula e limita o conteúdo dessa lei (FERRAJOLI, 2002, p. 687-688).

4.2.2 A laicidade como defesa das minorias religiosas

Não só as correntes tradicionalmente ligadas aos movimentos pela laicidade têm interesse na manutenção de um Estado leigo, mas também as minorias religiosas. Estas somente podem conservar sua integridade em um Estado que funcione a partir da vigência da garantia da liberdade e da igualdade religiosas, o que encontra diversos empecilhos no contexto de um Estado confessional, impondo-se a necessidade de se adotar a laicidade como regra. Com isso, impede-se, formalmente, a construção de um sistema que vise impor uma religião ou mesmo uma irreligião de Estado aos seus cidadãos.

Assim, o Estado laico preserva os próprios princípios constitucionais ao não permitir que uma maioria ou até mesmo uma unanimidade decida em favor da abolição de um desses princípios. O argumento de que os fiéis de uma religião são maioria e que, conseqüentemente, é aquela religião quem decide, de fato, sobre os temas que são levados ao parlamento não tem apoio numa ordem jurídica constitucional na medida em que a decisão de uma maioria, seja religiosa ou não, possa ser vetada quando contrarie um princípio universal.

Já dizia John Stuart Mill, ao desconsiderar a liberdade como um direito natural, que ela nada mais era que a possibilidade de preservação da esfera das decisões individuais. A liberdade, assim, não partiria da vontade da maioria, mas seria, em verdade, ameaçada por esta. A existência e expressão das minorias é pressuposto para o exercício de uma democracia plena. Afinal, mesmo se todas as pessoas compartilhassem de uma única opinião com a exceção de um só indivíduo, este necessariamente deveria ser ouvido, porque silenciá-lo seria tão ilegítimo quanto silenciar a todo o restante (MILL, 2011, p. 43-44).

O ideário de que a vontade da maioria é a que deve ser acatada vem da noção de que uma decisão unânime é aquela que, sem dúvidas, representa a vontade de todos. Sabe-se, contudo, que a unanimidade dificilmente pode ser alcançada. Logo, a vontade da maioria é aquela que mais se aproxima do sonho estatal de se obter uma decisão unânime, sendo o princípio majoritário o adotado pela democracia. No entanto, não há preceito racional que justifique a afirmação de que a vontade de muitos é mais importante que a vontade de poucos, assim com não há coerência em se alegar que a vontade de qualquer um dos polos seja a correta (KELSEN, 2000, p. 31).

Em defesa da regra da maioria, costuma-se dizer que, caso seja necessário contrariar algum interesse, que seja aquele defendido pelo menor número possível de indivíduos. Com efeito, definiu-se que as decisões devem ser tomadas pela maioria, mas, em contrapartida, sustenta-se que nem sobre tudo se pode decidir. Uma maioria ou um consenso não têm o

direito de decidir sobre qualquer coisa, pois mesmo que, em aparência, um Estado assim seja eminentemente democrático, ele representaria nada além de um totalitarismo travestido (FERRAJOLI, 2002, p. 689-690).

Sob esse fundamento, concebe-se que o Estado laico protege não somente as minorias religiosas e outros grupos sociais marginalizados pelo conservadorismo dos discursos propagados pelos credos dominantes, mas também a si próprio ao resguardar a ordem jurídica e política da religião.

A democracia é instrumento de realização dos valores necessários para que as pessoas possam conviver pacificamente, o que se dá por meio da proteção dos direitos fundamentais. Democracia constitucional é, antes de mera representação dos anseios e desejos do povo, amparo aos direitos individuais e sociais, sendo contínuo processo de afirmação da sociedade e das garantias dos indivíduos. Não é apenas governo do povo e pelo povo, mas também para o povo (SILVA, 2010, p. 126).

4.2.3 A representatividade política

Nessa esteira, é importante realizar algumas observações acerca da própria representatividade política, a fim de examinar a problemática por trás da representatividade política religiosa, especificamente.

Durante a Idade Média, o clero católico passou a utilizar-se do termo representação como significado de encarnação, o que ocorreria com a figura do papa, reconhecido como representante terreno de Jesus Cristo, assim como os seus apóstolos estariam reincorporados nos cardeais. Foi nesta época que a representação passou a ser interpretada pelos juristas como a personificação de uma coletividade, como ocorre com a figura imaginária da sociedade, que ficticiamente incorpora as características de um ente. A partir desse entendimento, torna-se possível dizer que um indivíduo pode representar um determinado grupo social, visto que este é compreendido como outro indivíduo, que delegaria àquele a função de representar os seus interesses (MEZZARROBA, 2004, p. 17-18).

Representante é aquele que substitui alguém ou alguma coisa, agindo em seu nome, como uma espécie de personificação. Logo, quem representa, incorpora em si certas características do objeto que é representado, exteriorizando-as. Relaciona-se à dramaturgia teatral, na qual uma pessoa interpreta uma personagem, desempenha um papel. Na epistemologia, a representação vincula-se ao estudo do fenômeno do conhecimento como forma de dizer que este está presente de forma imediata no sujeito cognoscente, embora

mantenha dele um distanciamento real, próprio da atividade cognoscitiva. A representação política tem relação direta com o princípio democrático, combatendo a distinção entre governantes e governados, visto que aqueles agem em nome destes (MEZZARROBA, 2004, p. 10-16).

Comumente a representação é confundida com mandato, que constitui uma autorização dada por alguém para que outrem desempenhe certas atividades em seu nome, relacionando-se à abrangência dos poderes políticos que são abarcados pela representação. Esta pode ser delegada, passando a ser chamada de mandato imperativo, no qual se confere a alguém a função de exercer uma determinada tarefa, que é justamente executar a vontade alheia, a vontade do delegante. O representante, dessa forma, não teria autonomia, devendo apenas seguir fielmente a vontade do representado. Porém, no âmbito público, a delegação dificilmente será individualizada, especialmente em razão do contingente numérico elevado daqueles que são representados. Por conta disso, admite-se que se formem grupos sociais que tenham interesses singulares. Tais conglomerados podem relacionar-se à determinada posição econômica, ideologia política, profissão exercida. Entretanto, esse modelo de mandato foi gradativamente substituído pelo mandato representativo ou representação virtual, em que o representante tem autonomia e não fica adstrito a uma determinada categoria eleitoral. Embora se reconheçam as dificuldades de se representar uma nação inteira, entende-se que é exatamente essa nação que o elegeu, independentemente dos indivíduos singulares que lhe ofertaram seu voto (MEZZARROBA, 2004, 71-76).

Seguindo o raciocínio do mandato imperativo, até mesmo a opção religiosa poderia, em tese, ser objeto dessa divisão social em categorias. Não obstante, é necessário relembrar que os representantes políticos são, além de representantes do povo, também representantes do Estado. São a expressão física de parte dos poderes públicos e devem, portanto, seguir os preceitos destes. Princípio fundamental é a liberdade religiosa, tal qual a igualdade e a laicidade do Estado. Posto que a sociedade possa dividir-se em categorias, segundo o fundamento da representação delegada, uma categoria religiosa específica não pode ser posta acima das demais, uma vez que é vetado a todas as entidades da federação o favorecimento a um grupo confessional.

4.2.3.1 Pluralidade política e grupos de pressão

O pluralismo político relaciona-se à multiplicidade ideológica, consistindo em um dos fundamentos do Estado democrático de Direito. Para que esta multiplicidade ocorra, é

preciso que existam centros coletivos que atendam aos anseios sociais, considerando-se que diferentes grupos da sociedade têm interesses distintos (SILVA NETO, 2009, p. 270). Todavia, a diversidade pretendida pela Constituição não significa que cada representante de uma ideologia política deva unicamente defendê-la quando democraticamente eleito pelo povo. Afinal, está-se a falar em povo, e este é abstratamente unitário, não se decompondo em diferentes compartimentos, porquanto não é apenas a maioria que o constitui, mas a sociedade considerada integralmente. Ademais, pluralidade política pressupõe pluralidade de argumentos defensáveis dentro de um Estado laico. Deve haver diversidade, mas esta não deve ser utilizada para eternizar comportamentos opressores.

Sabe-se que o pluripartidarismo foi recepcionado pelo Texto Magno, no qual se verifica que a multiplicidade ideológica é prevista pela ideia de pluralidade política, em que diferentes culturas e pensamentos são integrados por meio do conflito de ideias. No sistema de partidos, haveria grupos de pressão engajados em ideologias comuns. Esses conjuntos teriam a função de pressionar o cenário político a fim de alcançar objetivos que atendam às demandas de determinados setores da sociedade, chamados de grupos de interesses. Em diversos momentos, pode-se perceber que esses movimentos preparam ou criam a opinião popular de forma que esta lhe dê legitimidade ao apoiá-los, o que predispõe a autoridade pública a não entrar em conflito com os interesses deles (BONAVIDES, 2008, p. 482).

A esse respeito, vale lembrar o processo de conversão da fé em votos, bastante explorado pelas agremiações pentecostais que lançam ou apadrinham candidaturas para cargos públicos. A tentativa de cooptação dos votos dos eleitores religiosos implica, de certo modo, um atentado às liberdades destes, que são condicionados a se conformar à ideologia propalada e, em razão da confiança depositada na pessoa do líder religioso ou na sua igreja, têm a sua decisão eleitoral manipulada. Com o objetivo de intervir nas decisões do poder público para conformá-las aos interesses da instituição, o ostensivo *lobby* praticado pelos grupos religiosos afronta a democracia, pois abre margem a um favorecimento estatal de uma determinada religião em detrimento das outras.

A atuação dos grupos de pressão é relevante para a manutenção da pluralidade política no cenário democrático, o que não significa, reitera-se, que eles possam ser utilizados como meio para reprimir direitos fundamentais. A partir do momento em que esses agrupamentos tendem a considerar os interesses por eles defendidos como superiores aos do restante da sociedade, suprime-se a democracia e, por consequência, a igualdade. Na busca pela conquista da opinião pública, nem sempre os grupos levam em conta o que realmente

seria o interesse geral, mas, por vezes, fazem com que a opinião popular se sujeite aos seus mandos e desmandos ao intimidá-la (BASTOS, 2004, p. 258).

4.2.3.2 O caráter nacional

Não se ignora que a concepção corrente de democracia representativa entende que os representantes eleitos pelo povo têm a legitimidade para agir de acordo com os interesses da categoria específica que os elegeu, tendo em vista que as ações do representante são interpretadas como extensões das condutas desse grupo. Contudo, quando uma pessoa é eleita democraticamente pelo voto popular, ela deixa de representar só aqueles que lhe ofereceram o voto e passa a servir a todo o restante dos eleitores. Ao atuar apenas em favor de uma camada popular, o representante corrompe a democracia, ferindo a impessoalidade da lei, visto que representatividade real é aquela que abrange o pluralismo moral de uma sociedade e não uma moral única (DINIZ; GONZALEZ, 2008).

A existência de congressistas que declaradamente assumam a intenção de favorecer uma determinada religião causa pouca controvérsia no âmbito político, mesmo que se saiba que muitos estão ali meramente com o fim de defender os dogmas particulares das comunidades confessionais que integram, o que se contrapõe ao que efetivamente se entende por representação política e por laicidade estatal. Mesmo considerando-se a lógica do sistema de partidos, é preciso levar em conta que a Constituição Federal, em seu artigo 17, inciso I, condiciona a atuação partidária ao caráter nacional. Este, ao proibir a criação de partidos regionais, está, em essência, impedindo que partidos visem somente ao interesse de poucos ou, igualmente, ao de muitos, visto que aquele que sempre deve ser defendido é o interesse nacional.

O poder legislativo, sendo expressão da democracia representativa, não poderia prostituir-se em prol de interesses particulares discriminatórios. Afinal, trata-se de uma democracia, não de elitismo. Sendo democracia, defende a liberdade e a igualdade como direitos fundamentais, e sabe-se que a laicidade do Estado é garantidora destes no âmbito religioso. Ora, o que acontece, então, se o interesse for de muitos? O Estado leigo salvaguarda as minorias, e, conquanto que muitos sejam os adeptos de um credo, visivelmente inconstitucional seria extinguir a igualdade e limitar a liberdade de alguns, unicamente por não serem majoritários.

É, ademais, inadmissível que se aceitem argumentos intrinsecamente religiosos como fundamentação de uma conduta pública. O Estado parece esquecer-se de que é laico, formado

por uma política eminentemente leiga, e acaba por ceder à sustentação da moralidade religiosa utilizada como única base teórica por uma parcela dos atores estatais. Não é politicamente aceitável que um congressista proponha um projeto de lei com base em doutrinações confessionais ou que um magistrado fundamente sua sentença da mesma forma, sob pena de se erigir uma única religião como oficial e se relegar às demais à marginalidade.

A expressão argumentativa dos poderes públicos em um Estado secularizado, como formalmente é o Brasil, deve fundar-se na razão pública. No entanto, verifica-se que o aparato político brasileiro atua à margem da Constituição ao autorizar que seus espaços oficiais sejam invadidos por símbolos que declarem uma confissão religiosa, assim como o faz ao permitir que determinadas religiões tenham a possibilidade de alcançar um patamar mais elevado que os outros credos (DINIZ; GONZALEZ, 2008).

O Estado é laico porque a religião não governa. Se o fizesse, estar-se-ia impondo aos que não a professam, coagindo-os para que se adaptassem a ela. A secularização definiu Igreja e Estado como dois institutos diversos, em que um atua sobre a consciência, sobre o foro íntimo dos indivíduos, enquanto o outro se relaciona à forma de organização desses indivíduos em espaço público.

4.2.4 A representatividade política religiosa como causa de inelegibilidade

Convém rememorar que o Estado é laico, mas também é uma democracia representativa. Os clérigos, em sua condição de pessoas físicas, têm o direito de lançar sua candidatura pública.

A problemática da representatividade política religiosa gira em torno da questão das crenças minoritárias que não têm espaço na esfera pública, em razão de sua condição marginalizada. Para isso, cogitou-se uma proposta que se assemelhava à solução aplicada ao caso da reserva de vagas em universidades públicas às pessoas negras, tendo em vista que seria a mais adequada para se resolver o problema da exclusão das minorias religiosas da representação política. Isto é, cada credo teria ao menos uma vaga a ele reservada no congresso, a ser preenchida por meio da disputa eleitoral, a fim de que seus representantes eclesiásticos tivessem a oportunidade de participar ativamente da política legislativa nacional. Desse modo, utilizar-se-ia uma solução positiva, uma ação de viés afirmativo e não proibitivo, o que permitiria que todas as religiões tivessem vagas garantidas nas cadeiras parlamentares.

Ocorre que tal política afirmativa não tem qualquer razoabilidade, por diversos motivos. Em primeiro lugar, ressalta-se que é aritmeticamente impossível que se designe um

congressista para cada religião conhecida, visto que esse número ultrapassa em mais de vinte vezes o número de cadeiras destinadas à Câmara dos Deputados. Outrossim, além de inconcebível um congresso com cerca de uma dezena de milhar de deputados, a cada nova religião oficializada, seria necessário reservar, também, uma nova vaga ao seu representante.

A problemática cresce com o fato de que as cadeiras legislativas são ocupadas proporcionalmente ao número de habitantes de cada unidade da federação, o que restringe o acesso de um representante de cada credo ao processo eleitoral, pois seria preciso criar, em cada unidade, ao menos uma cota para cada credo, sob pena de se excluir algum e, com isso, abolir a isonomia pretendida. Assim, em cada unidade, seria preciso reservar cerca de dez mil vagas exclusivamente para clérigos, chegando-se ao absurdo número de aproximadas duzentas e setenta mil vagas a eles reservadas. Poder-se-ia, para evitar tamanha desproporção, realizar uma eleição apartada somente para se definir os representantes religiosos, em âmbito nacional, de modo que membros de todas as unidades federadas poderiam se candidatar às referidas vagas. Porém, cada uma das aproximadamente dez mil vagas deveria ser ocupada por um representante de uma religião distinta, caso contrário, os credos minoritários seriam novamente excluídos em decorrência da regra da maioria, que notoriamente favoreceria aquelas com maior expressividade social.

Ademais, é premente asseverar que a posição do Estado frente à religião deve ser de neutralidade, sendo vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios subvencionar qualquer culto religioso ou igreja. Nessa esteira, a criação de cotas parlamentares violaria a norma constitucional que estabelece a neutralidade como regra e proíbe o favorecimento institucional de qualquer credo.

Não se pode reduzir a presente discussão à defesa de critérios objetivos utilizados no processo eleitoral. Apesar de as eleições serem pretensamente isonômicas e imparciais, as distorções delas decorrentes serão usuais em sociedades tradicionalmente abalizadas por profundas desigualdades. Sem que se façam temperamentos dessa realidade, a consequência será o desprezo por essas distorções e o seu acirramento contínuo, facilitando, peremptoriamente, o acesso aos espaços de poder público às religiões majoritárias e ensejando a perpetuação de uma mesma elite dirigente. Demonstrada a impossibilidade fática de se facilitar o acesso aos grupos religiosos marginalizados, a concentração de privilégios em grupos definidos tende a criar cada vez mais estratificação e exclusão.

Cumprir informar que esta pesquisa iniciou-se com o intuito de investigar a possível inconstitucionalidade da elegibilidade de religiosos no exercício de sua atividade sacerdotal¹². Entretanto, a partir das leituras realizadas e dos dados, averiguou-se que a hipótese inicial não era inteiramente defensável.

Pensou-se na possibilidade de se exigir, de forma semelhante ao que ocorre com magistrados, que os clérigos se licenciassem de suas funções por um prazo determinado antes do lançamento de suas candidaturas, o que é chamado de desincompatibilização. A primeira hipótese desta pesquisa, portanto, consistia na ideia de que havia uma efetiva incompatibilidade entre a própria função eclesiástica e a representatividade política, considerando-se que os princípios constitucionais tacitamente instituíam a inelegibilidade de lideranças clericais.

Primeiramente, observa-se que o mero afastamento do postulante à candidatura da função religiosa antes exercida não é o bastante para que se assegure a laicidade, tendo em vista que o ex-clérigo ainda poderia, eventualmente, sustentar a sua argumentação com base em preceitos morais de seu credo. Em segundo lugar, é cediço que a evocação de dogmas religiosos como tentativa de fundamentação de um discurso, caso não proibida, poderia ser realizada por qualquer representante político, e não somente pelos integrantes da administração de determinada agremiação religiosa, o que invalida a proposta de sua inelegibilidade. Ademais, é temerário supor que todo candidato religioso vai tentar impor os interesses de sua instituição ou de seu credo quando eleito, porquanto não há como prever, de maneira determinística, o comportamento de qualquer indivíduo. Logo, não há uma relação causal entre a atividade sacerdotal exercida pelo candidato e a sua atuação no âmbito político.

Isso significa que a efetiva inconstitucionalidade não reside na possibilidade de clérigos lançarem as suas candidaturas, mas na ausência de postura equidistante, por parte de quaisquer representantes políticos, em relação às religiões no exercício da função pública que desempenham. Assim, a efetiva solução para a problemática estudada se encontra numa análise pragmática do caso concreto, procurando verificar se a conduta perpetrada pelo representante é ou não inconstitucional. Como já salientado, a escusa de consciência não é autorizada quando utilizada pelo crente para transgredir obrigação a todos imposta, tal como

¹² A deputada Denise Frossard do PSDB do Rio de Janeiro apresentou, em 2004, um projeto de lei (PLP 216/2004) que visava acrescentar a letra "j", ao inciso I, do artigo 1º, da Lei Complementar nº 64, de 18 de maio de 1990 (Lei de Inelegibilidade) tornando explícita a incompatibilidade da função religiosa com a função governamental. No entanto, o projeto foi arquivado em 2007 e, na legislatura seguinte, não houve pedido de desarquivamento (BRASIL. Projeto de lei n. 216/2004. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=269835>>. Acesso em: 27 nov. 2011).

ocorre com o dever de respeito aos direitos fundamentais, entre os quais se encontram os princípios da liberdade e da igualdade e a laicidade estatal. Por conseguinte, a representatividade política não pode ser instrumentalizada para arrefecer a secularização, assim como não pode pretender identificar os poderes públicos com um credo que não é o de todos, mas apenas o de alguns.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa radicou-se nos princípios da igualdade e da liberdade, compreendidos pelo regime democrático como seus ideais inspiradores. Ao lado desses postulados, está, também, a laicidade estatal, que age no sentido de impedir ingerências indevidas das mais distintas instituições religiosas no espaço público. Não obstante, percebe-se que, em decorrência do processo de modernização, que secularizou a política e o Direito, instituindo um ambiente público minimamente laico, a pluralidade religiosa pôde se desenvolver.

Observa-se, todavia, que as novas religiões que crescem no cenário brasileiro, têm em comum a característica de participar ativamente da vida política, lançando candidaturas aos cargos públicos e influenciando os seus adeptos a depositarem o seu voto em seus apadrinhados. Primeiramente, nota-se que o pluralismo abriu margem para um quadro de concorrência e competitividade religiosas que é revelado no constante acirramento e aprimoramento do proselitismo religioso. Essa situação evidencia uma efetiva competição entre as diversas igrejas. Além de estimular o ativismo clerical, esse cenário mercadológico instiga a criação de novas mercadorias capazes de conquistar diferentes nichos de mercado. A variedade dos produtos e serviços religiosos ofertados pelas agremiações visa ao seu crescimento e sobrevivência dentro de um ambiente de voraz mercantilização.

Ao se quebrar a simbólica barreira que diferencia o público do privado, as religiões concorrentes expandem a sua influência e mostram aos prosélitos atuais e futuros que o seu credo tem a pretensão e a aptidão de dominar aquela sociedade. Com a crescente concorrência religiosa, as igrejas funcionam conforme o capitalismo, assemelhando-se a vitrines de *shopping centers*, buscando atrair a atenção do consumidor com os produtos mais atrativos e capazes de satisfazer as suas necessidades atuais. Para defender seus interesses, conquistando recursos e fiéis, além de expandir o alcance de seu poder institucional, os credos religiosos majoritários ultrapassam os limites do Estado leigo e buscam representação política junto aos poderes públicos.

As religiões majoritárias no mundo ocidental baseiam-se, desde a sua gênese, em dogmas moralistas que inferiorizam determinados indivíduos e agrupamentos sociais. É o caso, por exemplo, do catolicismo primitivo, machista e patriarcal, e também do protestantismo, homofóbico e intolerante, que conservam até hoje os seus tradicionais preconceitos.

Tendo isso em vista, a hipótese central desta pesquisa consistiu, em síntese, na ideia de que a intolerância não merece ser tolerada. Especificando ainda mais esse postulado,

tratou-se da inadmissibilidade de se tolerar um discurso intolerante proferido por um representante político, especialmente quando ele apregoar dogmas religiosos no exercício de sua função pública. Tal restrição se deve, em primeiro lugar, à laicidade estatal, garantida constitucionalmente pelo Direito brasileiro que, buscando estabelecer uma rigorosa distinção entre Direito e moral, positivou os princípios que lhe servem de inspiração. É cediço que, entre eles, é possível encontrar em posição destacada as garantias da igualdade e da liberdade, estando incluído nesta última o direito à liberdade religiosa.

A laicidade estatal é um princípio constitucional que se manifesta como fundamento organizacional do Estado, instituindo como regra a separação entre ele e qualquer credo religioso. A secularização, inicialmente, confinou a religião ao espaço particular dos cultos e das casas dos indivíduos.

O Estado é dito laico porque afasta a interferência da religião na organização da vida pública da sociedade, criando um ambiente propício para que se possa expressar a liberdade religiosa, o que somente pode ocorrer quando a laicidade do Estado vigora. Afinal, a distribuição de vantagens a uma ou mais crenças traz o recado sub-reptício para as demais de que estas não merecem a mesma valorização, não sendo tão dignas de prestígio quanto aquelas. Em seu íntimo, o favorecimento a uma religião diz às outras que seus adeptos devem se conformar aos preceitos daquela, sob pena de serem implicitamente excluídos da sociedade.

Os membros dos credos favorecidos recebem a mensagem de que são hegemônicos e, sob a ilusão de que a maioria pode sobre tudo decidir, sentem-se legitimados para tal. A secularização do Estado pretendeu inibir tais regalias, protegendo o pluralismo de crenças e colocando-as no mesmo patamar, tendo em vista que o favorecimento ou prejuízo de uma corromperia os princípios elencados pela Constituição. Contudo, a laicidade não se configura de forma plena enquanto ainda sobraem formas aparentemente lícitas para que um credo se sobreponha a outro. Isso ocorre, por exemplo, com a possibilidade de um representante político pregar dogmas religiosos no exercício de sua função pública, bem como com a omissão estatal em relação a um discurso de ódio proferido por uma autoridade eclesiástica. Ademais, a cooptação de votos realizada pelas igrejas constitui uma ingerência indevida na liberdade de escolha dos seus fiéis, além do fato de que, mesmo sendo proporcionada a todos os credos a oportunidade de terem representantes na vida pública, apenas aqueles com mais influência serão coroados com tal privilégio.

Em um Estado de democracia plena, a racionalidade pública se encontra incorporada na figura dos três poderes, que devem submeter-se ao texto constitucional. Assim, define-se

que, num Estado laico, em que a política seja plural, não se pode compreender uma crença moral como admissível dentro do domínio público, mesmo sendo explicada e amparada por uma comunidade em particular.

Sabe-se que a laicidade estatal tem o fito de proteger também as minorias da supremacia da maioria, porque a mera superioridade quantitativa não é argumento suficiente para que se deteriore o princípio da igualdade e a garantia da liberdade religiosa. Portanto, imperativo se faz irrogar limites a essa representatividade, fruto da manipulação ideológica própria do dogmatismo eclesiástico.

O representante religioso se apresenta como profundo conhecedor dos ideais divinos e a sua palavra perante os seus prosélitos é quase indiscutível. Permitir que um clérigo, quando representante político, baseie os seus argumentos em fundamentações estritamente religiosas no exercício de sua função pública é uma afronta à laicidade e às suas consequentes garantias, permitindo, tal qual ocorre num Estado teocrático, que uma religião se sobreponha às demais e lhes inferiorize.

A união entre Estado e Igreja automaticamente exclui e rechaça o pluralismo e a diversidade, negando a possibilidade de haver igualdade e liberdade no âmbito público. O representante político que propaga o ódio com base em sua crença, nesse contexto, declara a falência do Estado laico e dos princípios constitucionais que este garante, retrocedendo à era do autoritarismo.

Ora, poderá alguém argumentar que não há autoritarismo quando este representante for eleito democraticamente pelo voto da maioria. Ocorre que esta, mesmo que seja equivalente a muitos, não equivale a todos e, se um único indivíduo for calado, a democracia irá se esvaír. É devido a tanto que o Estado laico funciona como garantia da igualdade, pois é não oprimindo nenhum credo que se permite que todos possam conviver de forma igualitária, sabendo que nem mesmo uma maioria hegemônica pode sobre tudo decidir. A universalização e concretização de certos direitos, como é o caso da liberdade religiosa, só têm a possibilidade de se efetivar numa sociedade leiga.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Vera Regina Pereira de Andrade. **Dogmática e sistema penal:** em busca da segurança jurídica prometida. 504 f. Tese (Doutorado em Direito) – Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a nicômaco.** Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal:** introdução à sociologia do direito penal. Tradução de Juarez Cirino dos Santos. 6. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de teoria do estado e ciência política.** São Paulo: Celso Ribeiro Editora, 2004.

BATISTA, Nilo. **Introdução crítica ao direito penal brasileiro.** 8. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco:** rumo a uma outra modernidade. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito.** Tradução de Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BITTAR, Eduardo. **Curso de ética jurídica:** ética geral e profissional. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança.** Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005, v.1.

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

_____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política.** 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. **O positivismo jurídico**: lições de filosofia do direito. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1999.

_____. **Teoria da norma jurídica**. Tradução de Ariani Bueno Sudatti e Fernando Pavan Batista. 5. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. **A teoria das formas de governo**. Brasília: Editora UnB, 2001.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. São Paulo: Malheiros, 2008.

CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart. Hermenêutica principiológica e colisão de direitos fundamentais: as teorias de aléxy e dworkin e os aportes de habermas. **Novos Estudos Jurídicos**, v. 11, n. 1, jan./jun. 2006, p. 135-141.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos da teoria geral do estado**. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo jurídico**: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político. São Paulo: Malheiros, 2006.

DINIZ, Débora; GONZALES, Ana Cristina. O caso da anencefalia no Brasil. **Estudos Feministas**, 2008. Disponível em: <www.periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewPDFInterstitial/9572/8797>. Acesso em: 03 dez. 2014.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERRAJOLI, Luigi. **Direito e razão**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HAINCHELIN, Charles. **As origens da religião**. Tradução de Clara Alterman Colotto e Walderez Martins. São Paulo: Hemus, 1971.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

KELSEN, Hans. **A democracia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Teoria pura do direito**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

HONESKO, Vitor Hugo Nicastro. **A norma jurídica e os direitos fundamentais**: um discurso sobre a crise do positivismo jurídico. São Paulo: RCS, 2006.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. **Religião e política**: o fenômeno evangélico. 106 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MARIANO, Ricardo. Secularização do estado, liberdades e pluralismo religioso. **Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología**, 2002. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm>. Acesso em: 03dez. 2014.

_____. Mudanças no capo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 14, n. 24, jul./dez. 2013, p. 119-137.

_____. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos**, n. 44, 1996, p. 24-44.

_____. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. **Tempo Social**: Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, nov. 2008, p. 41-61.

_____. Laicidade à brasileira. **Civitas**, Porto Alegre v. 11, n. 2, maio./ago, 2011, p. 238-258.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

MEZZAROBA, Orides. **Introdução ao direito partidário brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

MELLO, Celso Antonio Bandeira de. **Conteúdo jurídico do princípio da igualdade**. 3. ed. São Paulo: Editora Malheiros, 1999.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. São Paulo: Editora Saraiva de Bolso, 2011.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORAES, Alexandre de. **Direito constitucional: princípio da igualdade e a extinção de discriminações absurdas**. São Paulo: Atlas, 2011.

NEVES, Joana. **História geral: a construção de um mundo globalizado**. São Paulo: Saraiva, 2005.

PEDDE, Valdir. **"Cabeça, sim; cauda não!"**: um estudo antropológico sobre os evangélicos na assembléia legislativa do rio grande do sul. 415 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

PIERANGELI, José Henrique. **Manual de direito penal brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007, v. 2.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, v.13, n. 37, 1998, p. 43-73. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 03 dez. 2014.

PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha. **Direito, estado e religião: a constituinte de 1987/1988 e a (re)construção da identidade religiosa do sujeito constitucional brasileiro**. 129 f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

RIFIOTIS, Theophilos; RODRIGUES, Tiago Hyra. (Orgs.) **Educação em direitos humanos: discursos críticos e temas contemporâneos**. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2010.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil.** São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O contrato social.** Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RUSSEL, Bertrand. **Porque não sou cristão: e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos.** Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1972.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, José Sidério. **Política e religião: um estudo da bancada evangélica eleita por São Paulo em 2002 para o congresso nacional.** 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

SANTOS, Juarez Cirino dos. **Direito penal: parte geral.** 4. ed. Florianópolis: Conceito Editorial, 2010.

SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos tribunais e a laicidade do estado. **Revista Eletrônica PRPE**, maio 2007. Disponível em: <www.prpe.mpf.gov.br/internet/content/download/1631/14570/file/RE_%20DanielSarmiento2.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2014.

SCHJOEDT, Uffe *et al.* The power of charisma: perceived charisma inhibits the frontal executive network of believers in intercessory prayer. **Social Cognitive and Affective Neuroscience**, Oxford: Oxford Journals, v. 6, mar. 2010, p. 119-127. Disponível em: <<http://scan.oxfordjournals.org/content/6/1/119>>. Acesso em: 01 dez. 2014.

SELL, Sandro César. **Comportamento social e anti-social humano.** Florianópolis: Editora Digital Ijuris, 2006.

SILVA NETO, Manoel Jorge e. **Curso de direito constitucional.** 4. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo.** 33. ed. São Paulo: Editora Malheiros, 2010.

SOUSA, Bertone de Oliveira. Secularização: uma discussão acerca de suas características e manifestações no mundo contemporâneo. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 132, maio 2012, p.

140-150. Disponível em:
<<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14957/9111>>.
Acesso em: 03 dez. 2014.

SWEEZY, Paul *et al.* **A transição do feudalismo para o capitalismo.** 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII.** Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações.** 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____; COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia.** 5.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado Moderno.** Tradução de A. M. Botelho Hespanha. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Síntese de uma história das idéias jurídicas: da antigüidade clássica à modernidade.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.