
S

ECULARIZAÇÃO, LAICIDADE E ESPAÇO PÚBLICO: COMO PENSAR A POLÍTICA CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA À LUZ DA RELIGIÃO?

Marcela Tanaka

Universidade Estadual de Campinas

Campinas – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5477-3111>

Introdução¹

“Temos aqui uma evangélica que defende o direito ao aborto e os plebiscitos da maconha e agora quer defender a mulher”². Este discurso foi retirado do debate entre os candidatos presidenciais para as eleições brasileiras de 2018, durante a primeira rodada, realizada pela emissora de televisão brasileira RedeTV em 17 de agosto do mesmo ano. O ex-deputado federal e atual presidente Jair Bolsonaro (Sem partido/ Partido Social Liberal - PSL) responde à candidata presidencial Marina Silva (Rede Sustentabilidade - REDE), que discutia os direitos das mulheres, apesar de ter sido questionada sobre posse de armas por civis. Marina Silva, em sua tréplica, diz: “você sabe o que a Bíblia diz sobre ensinar um filho? Ensine as crianças a andar, e mesmo quando forem adultas, elas não se desviarão do caminho. É esse o ensinamento que você quer dar ao povo brasileiro? [Referindo-se ao gesto na forma de uma arma com as mãos que Bolsonaro tinha ensinado a uma criança] E, em uma democracia, o Estado é laico”. Finalmente, Bolsonaro responde “Leia o livro de Paulo”. A sequência de afirmações reproduzidas acima explica o problema levantado por este artigo, que é: qual o lócus da religião no espaço público brasileiro contemporâneo? Como a re-

ligião entrou no caminho da disputa e do debate nas eleições presidenciais de 2018? Quais conceitos e possibilidades de laicidade estatal têm sido utilizados na política brasileira recentemente? Neste trabalho, analisamos falas de candidatos presidenciais e de figuras políticas nos debates televisivos, na cobertura feita pela mídia e/ou em espaços de publicização do debate, buscando compreender como a religião tem sido usada com base na operacionalização das noções de secularização, laicidade e espaço público na política.

Os discursos extraídos do debate televisivo acima apontam para a consolidação de um fenômeno que não é novo na política nem, tampouco, nacional. A relação entre religião e política nas eleições brasileiras, nas esferas públicas de participação e poder em nível nacional, não é recente na literatura (Freston 2001). Reconhecemos a importância das disputas jurídicas pela legitimação das mais variadas religiões no espaço público e perante o Estado, que passam desde a busca pela legitimidade terapêutica do espiritismo até os argumentos culturalistas em relação aos cultos afro-brasileiros (Giumbelli 1997, 2008); contudo, o foco deste texto é mais restrito ao debate da presença evangélica. Nesse sentido, trabalhamos com um recorte bibliográfico, conceitual e empírico específico, parcial e limitado ao caso brasileiro na política contemporânea.

Na América Latina, o desenvolvimento social e político sempre foi fortemente influenciado pela religião (Boas & Smith 2015). A virada inclusiva dos evangélicos na política latino-americana conta em grande parte com a alteração do status dos evangélicos saindo de minoria perseguida de facto e de jure a um importante broker político e almejado aliado (Boas 2020; Camurça 2020; Lopes Jr. 2020). Por outro lado, a significativa mudança teológica na interpretação da construção do reino de Deus na terra e o afastamento do ascetismo mundano em busca do engajamento político organizado ocorreram, em boa medida, por parte do clero (neo)pentecostal. Alguns exemplos vizinhos desse processo de inclusão via clero são Humberto Lay e Julio Rosas no Peru, Efraín Ríos Montt na Guatemala, Salvador Pino Bustos no Chile, quase todos os políticos evangélicos na Colômbia e a Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil (Boas 2019; Oro 2003).

É importante frisar, contudo, que não é apenas a ameaça à própria existência, levada a cabo na discussão em prol da liberdade de consciência, de culto e de religião, que estimula a motivação para a participação na esfera pública da política no Estado. Com o conflito menos evidente entre o catolicismo e o pentecostalismo no início dos anos 2000, a nova agenda em torno das temáticas valorativas do século XXI, como a pauta do aborto e dos direitos LGBT, movimentou os setores evangélicos conservadores (Boas 2019; Smith 2019). Ainda majoritários, embora não unânimes, esse setor entendia o avanço dessa discussão como uma ameaça à sua visão de mundo e estilo de vida. Assim, a percepção de que os grupos LGBTs eram mais organizados e com mais aliados políticos nos Congressos levou ao maior levante de candidaturas evangélicas na Colômbia em 2018, por exemplo. Também no mesmo ano houve uma ocupação de 25% das cadeiras no parlamento costa-riquenho por políticos evan-

géticos – que antes não chegava à 10% – e a vitória de Fabrício Alvarado, igualmente ligado ao evangelismo, para a presidência do país (Zuñiga Ramírez 2018). No México, Andrés Manuel López Obrador vence a disputa presidencial em uma coalizão que incluía conservadores e setores evangélicos (Garma Navarro 2018). Esse recente contexto histórico nos ajuda a localizar o caso específico brasileiro que, apesar de não ser isolado de seus vizinhos, tem algo de muito doméstico em seus processos. Um exemplo é a comparação entre Brasil e Chile, os dois países mais evangélicos da América Latina, com 31% e 21% de sua população, respectivamente (Boas 2020). Apesar dos dois países terem processos históricos semelhantes, em que suas principais igrejas evangélicas são nacionais, no Brasil houve um crescimento contínuo na ocupação do Legislativo, ao passo que no Chile a média de ocupação é de duas cadeiras no Congresso (Boas 2020:427).

Ainda especificamente sobre o Brasil, desde a Assembleia Constituinte de 1986, os líderes evangélicos se envolveram na política contra a Igreja Católica, sob a alegação de que haveria uma ameaça contra a liberdade de religião (Freston 2001). Dados recentes mostram que a bancada nacional do Congresso nas últimas cinco legislaturas entre 2002 e 2018 passou de 44 para 84 parlamentares, quase dobrando sua representação em um período relativamente curto – dezesseis anos. O Senado Federal também registrou um aumento entre 2014 e 2018, passando de três senadores evangélicos para sete. Da mesma forma, o número de deputados estaduais e vereadores cresceu significativamente (Tanaka 2018).

Nesse sentido, as relações entre os campos da política e da religião vêm se estreitando, e a tentativa da expansão da dimensão religiosa para o espaço público tem encontrado sucesso (Burity 1997; Carvalho 1999). O fato de ser evangélico³ tornou-se “uma nova variável nesse jogo de relações entre campo político e campo religioso” (Novaes 2002:91). É um ponto, portanto, que a religião esteja imersa no cotidiano da política brasileira. É um fator relevante para o jogo político e não pode mais ficar de fora das análises advindas do atual período. Primeiramente, é necessário dar um passo para trás e pensar de maneira sistemática como, de fato, a religião tem sido usada dentro do espaço público. Apesar do grunhido da opinião pública e das críticas feitas à mistura de religião e política que chegam ao nível distópico de comparação com uma religião oficial, é necessário entender o que está por trás da discussão entre secularização, laicidade e espaço público e como os atores que povoam o debate político brasileiro se colocam nesse debate. O artigo está estruturado da seguinte forma, além desta introdução. Em um primeiro momento, explicamos brevemente a metodologia utilizada. A seguir, retornamos ao debate mais amplo e geral sobre os conceitos de secularização, sua relação com a teoria da modernidade e sua aplicação ao contexto brasileiro. Logo após, discutimos os limites desse conceito e a diferença com a concepção de laicidade, novamente tentando avaliar o caso concreto da realidade atual e histórica da aplicação ao caso nacional. Em uma última seção, buscamos compreender uma série de dados empíricos sobre o posicionamento

de políticos brasileiros na esfera pública à luz da discussão teórica. Dito isso, tentamos responder como um fenômeno que foi vexatório até muito recentemente tomou o púlpito e surgiu em debates na política brasileira contemporânea. Por fim, trazemos breves considerações sobre o cenário brasileiro atual e perspectivas de novas agendas de pesquisa.

Metodologia

O objetivo deste artigo é ser muito exploratório; portanto, analisamos o conteúdo de importantes discursos feitos por políticos proeminentes em lugares amplos que chamamos aqui de “espaço público”. Nossa definição de espaço público será discutida mais à frente, mas, de maneira suscita, é o lugar em que a discussão sobre a(s) política(s) se torna visível, publicizada. Utilizamos metodologia qualitativa buscando entender como essas falas se articulam com conceitos teóricos maiores. Analisamos debates de TV, publicações em mídias sociais e/ou posicionamentos públicos. Seguimos a metodologia proposta por Almeida (2017) quando analisa os discursos proferidos pelos 513 deputados federais nos processos de Impeachment da presidente Dilma Rousseff em 2016. Na época, o autor tateava respostas à pergunta: como surgiu “Deus” nesses discursos? Ele chegou à conclusão de que existem vários “Deuses” aparecendo na arena política. Aqui não propomos uma tipificação, como fez Almeida (2017), mas procuramos descobrir como os atores políticos têm usado as noções de secularização, laicidade e espaço público para definir qual o papel a religião deveria (ou não) exercer na política.

Analisamos três tipos diferentes de grupos de pessoas, a maioria políticos, envolvidos em controvérsias sobre o uso da religião na política. O critério para essa seleção era ser uma pessoa cuja proeminência era notável tanto na esfera pública quanto na privada. Também escolhemos entre vários episódios os que ressoaram na opinião pública brasileira. A seleção foi feita de modo a incluir evangélicos e não evangélicos que utilizam de falas ou discursos religiosos quando fazem referência ou estão em espaços de discussão política. O primeiro tipo é aquele composto por atores religiosos, definidos aqui por atores que divulgaram sua fé: Anthony Garotinho, Marina Silva, Cabo Daciolo e Silas Malafaia. Todos eles são evangélicos, e os três primeiros concorreram à presidência, mas nunca venceram. O segundo é feito pelos cristãos, não necessariamente evangélicos, compostos por Luiz Inácio Lula da Silva e Jair Bolsonaro, ambos vencedores das eleições presidenciais. E o terceiro são os atores seculares que não divulgam sua fé, pelo contrário, argumentam contra o papel da religião na política, como o ex-deputado federal Jean Wyllys. Entendemos que os casos selecionados aqui compõem uma variedade de veiculações pessoais e públicas que abrangem grande parte do nosso problema. Todavia, nossa análise, apesar de abarcar as falas desses três grupos se contrapondo entre si, acaba se focando mais especificamente sobre os posicionamentos do grupo de políticos evangélicos.

Secularização, laicidade e espaço público: conceitos em contenda

É fundamental distinguir que o conceito de secularização está em constante atrito com o conceito de laicidade. Ambos são objeto de uma disputa teórica entre pesquisadores germano-ingleses no lado da secularização, e franceses, espanhóis, portugueses e latino-americanos no lado da laicidade (Mariano 2011). O conceito de secularização engloba processos de múltiplas dimensões e níveis; ou seja, trata-se de um conceito que se refere à conjuntura de fenômenos sociais e culturais, de instituições jurídicas e políticas, “em que há uma redução na presença e influência de organizações, crenças e práticas religiosas” (Mariano 2011:244). Nesse sentido, a teoria da secularização teria sido composta de proposições que pressupõem diferenciação, irregularidade e não integração entre elas. Casanova (1994) propõe que a existência da secularização depende da diferenciação entre a esfera secular das instituições e normas religiosas, do declínio nas crenças e práticas religiosas e da marginalização do religioso para a esfera privada.

Assim, a noção de secularização, por sua amplitude, faz com que seja um termo, uma noção social ou um conceito, de difícil operacionalização. Uma solução poderia ser adotada ao partirmos da noção de secularismo, enquanto uma dimensão da secularização. O secularismo, por sua vez, pode ser medido pela dimensão dos seus efeitos e isso não necessariamente relega a religião ao privado. A noção do secular, aqui, incorpora a noção da religião e é complexa o suficiente para que não possa ser vista como uma oposição ao religioso (Giumbelli 2013b). Ou seja, vai além da forma dos agentes de Estado e suas regras, depende das relações entre atores sociais de vários tipos (Giumbelli 2013b:98).

Por seu turno, o conceito de laicidade preferido entre os pesquisadores latino-americanos seria mais preciso e operativo, diferindo do conceito excessivamente multidimensional de secularização (Mariano 2011), ainda que alguns pesquisadores argumentem que não seja uma ferramenta analítica útil (Bowen 2007). Mariano (2011) alega que, embora não necessariamente unívoco, o conceito de secularismo é, em geral, mais limitado. Resumidamente, a noção de laicidade

[...] cobre especificamente a regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosas, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia das instituições políticas e estatais, à neutralidade do Estado em assuntos religiosos (ou a concessão de tratamento estatal isonômico a diferentes associações religiosas), tolerância religiosa e liberdades de consciência, religião (incluindo a escolha de não ter religião) e adoração. (Mariano 2011:244).

Já Camurça (2017) acredita que a questão da laicidade deve ser vista sob uma nova lente. O argumento é que é necessário abandonar uma visão de laicidade que inclua um modelo abstrato e normativo e pensar situações concretas segundo o que os próprios agentes consideram sobre a laicidade. Em outras palavras, ao invés de ser um conceito normativo, baseado em paradigmas constitucionais, programáticos e legais, a laicidade deve ser concebida com base em como os atores sociais em seus contextos se apropriam da ideia de “regime secular” de acordo com seus interesses e projetos (Camurça 2017:859). Ao abordar o caso brasileiro, Camurça (2017) e Mariano (2011) propõem uma concepção de “laicidade à brasileira”, tendo em vista que o processo histórico de laicidade no Brasil atua de forma particular. Camurça (2017:861) afirma que a laicidade brasileira se configura como um mosaico, cujas partes compreendem:

- a) ações religiosas no campo moral inibindo iniciativas de defesa de direitos de minorias e direitos humanos;
- b) entronizações de símbolos religiosos em ambientes laicos e públicos, onde ambas implicam em movimentos de expansão da religião no espaço público [...];
- c) ações para retirada de símbolos religiosos na esfera pública;
- d) ações jurídico-legais contra a intolerância e vilipêndio religioso, que redundam em movimentos de contenção desta expansão religiosa através de legislação e marcos legais [...]. (Camurça 2017:861-862).

O mosaico proposto acima aponta para a necessidade de atenção especial ao debate sobre as ações religiosas no espaço público brasileiro. Isto porque a atuação, de um lado, da expansão do religioso e do sagrado para a esfera pública e, de outro, o contramovimento cujo objetivo é coibir essa expansão nos impedem de argumentar que o Estado brasileiro se constitua de forma leiga, laica ou secularizada. Alguns exemplos dessa laicidade brasileira podem ser encontrados no debate sobre a arte pública e as instalações de estátuas e imagens religiosas em espaços públicos (Giumbelli 2008, 2013a), na ostentação de crucifixo no Supremo Tribunal Federal e assim por diante.

Ainda no caso brasileiro, a separação entre igreja e Estado e a diferenciação das esferas sociais constituíram-se como “dimensão fundamental da ordem social moderna, [e] não pode ser reduzida a um movimento de simples retratação dos religiosos” (Montero 2006:48). Assim, a secularização é apenas mais um elemento do processo histórico maior. As diferenças nas esferas sociais e o papel que a religião desempenha não podem ser entendidos sem a separação da esfera pública do Estado e da esfera privada da sociedade. Laicidade brasileira significa que o processo que ocorreu no Brasil para diferenciar essas esferas sociais “não resultou na retirada das religiões do espaço público; em vez disso, resultou na produção de novas formas religiosas, com

expressão pública variando de acordo com o contexto e suas formas específicas de organização institucional” (Montero 2006:50).

A definição da esfera pública, ou espaço público, é outro conceito em contenda. Tradicionalmente, tudo relacionado à esfera governamental estava ligado à esfera pública, e tudo relacionado à vida doméstica estava ligado à esfera privada. No entanto, entendemos que essa distinção entre público e privado não faz justiça suficiente para a miríade de espaços públicos que podem ser ocupados fora da esfera governamental. Desse modo, utilizaremos a concepção mais abrangente de Montero (2006:58), que expande o conceito de esfera pública para a esfera da sociabilidade. Ou seja, de que a publicização pode modelar opiniões e percepções dos indivíduos, mas que só se tornará política à medida que passa a fazer demandas ao Estado.

Como, então, a religião no caso brasileiro se encaixava na esfera pública entendida no sentido amplo? Mariano (2011) argumenta que a migração da religião para a esfera pública ocorreu por meio do surgimento do pluralismo e da competição religiosa. O processo histórico brasileiro a partir do qual a separação entre Igreja e Estado ocorreu apenas com a proclamação da República, em 1889, não teria acabado com os privilégios da Igreja Católica nem com a discriminação do Estado em relação a outras crenças. No mesmo contexto, as religiões de origem africana foram reprimidas até a década de 1940, rituais e práticas de culto sendo enquadrados como crimes. A busca pelo status reconhecido da religião se deu mediante o embate legal. Nesse sentido, a forma de ação estratégica em busca do status jurídico de reconhecimento aumentou gradativamente a abrangência religiosa brasileira, abrindo-se às novas religiões, apesar da tentativa da Igreja Católica de se opor ao seu reconhecimento.

Ainda na década de 1950, Mariano (2011:247) observa que “o pluralismo religioso e a competição religiosa ainda estão longe de ser um parâmetro de ação institucional no campo religioso brasileiro”. A consolidação do fenômeno pluralista só ocorreria com a redemocratização, no final da década de 1980, após a queda da ditadura militar, impulsionada principalmente pelo avanço pentecostal na televisão e na política brasileira.

O papel fundamental do pentecostalismo na consolidação do pluralismo religioso no Brasil foi questionar e defender o princípio da liberdade religiosa e do culto. Além disso, abrindo a porta para a possibilidade de unir uma religião não tradicional, acelerou o processo de trânsito religioso (Almeida 2010). A defesa da liberdade de consciência, proselitismo e conversionismo pentecostal rompeu com o monopólio da fé católica que associou diretamente o catolicismo à nacionalidade brasileira e desencadeou a competição religiosa (Mariano 2011).

Essa disputa sobre o mercado religioso foi, se não inaugurada, altamente influenciada pela expansão do pentecostalismo, e teria sido “responsável pelo estabelecimento da modernidade religiosa no Brasil, consolidando a dinâmica pluralista e competitiva no campo religioso nacional” (Mariano 2011:248). Como argumentado acima, o campo da esfera pública é um plano de choques entre movimentos e

contramovimentos, e, embora gozando de prestígio, o catolicismo brasileiro se viu na encruzilhada da expansão dos evangélicos. Na década de 1990, essa reação veio com o advento do crescimento da Renovação Carismática Católica (RCC), que buscava “investir pesadamente na televisão para enfrentar a supremacia pentecostal neste meio de comunicação” (Mariano 2011:249). Assim, a competição entre o catolicismo e o pentecostalismo migrou para a mídia e a esfera política.

Não coincidentemente, também é nos anos de 1990 que se verifica o crescimento do número de candidatos católicos para cargos eleitos no país, apesar da orientação do Vaticano para não incentivar a participação do clero na política partidária. O avanço de candidatos declaradamente católicos que usaram essa identificação como um recurso eleitoral foi o ponto de inflexão da Igreja Católica que procurou o eleitorado católico contra os perigos da expansão pentecostal. Uma reação tardia, a nosso ver, uma vez que a expansão numérica dos evangélicos na mídia e na política institucional ocorreu pelo menos desde a Assembleia Constituinte de 1986 (Freston 2001).

Em síntese, o processo de publicização da religião no caso brasileiro e o crescimento da participação nas esferas públicas, entendidas aqui não apenas como arena eleitoral, política e governamental, mas também da sociabilidade e da mídia, ocorreram em um duplo processo. Primeiro, com a afirmação do nível hegemônico e privilegiado da Igreja Católica na formação de uma identidade nacional estreitamente ligada ao catolicismo que foi posta à prova com a expansão pentecostal. Os evangélicos começaram a expandir o mercado religioso colocando-se como uma opção viável, entrando na arena política e midiática, forçando a modernidade religiosa e a aceitação do pluralismo. Ao abandonar a tradição ascética da política partidária, os pentecostais estão inseridos nesse meandro para disputar não apenas o campo da representatividade moral e religiosa nos espaços públicos, mas também para desafiar o privilégio católico dentro deles.

O resultado é que, como Mariano (2011) muito lucidamente pondera, a laicidade estatal no Brasil não tem força normativa nem histórica e cultural para promover a secularização da sociedade brasileira. Pelo contrário, a sobreposição entre religião e política redefine a fronteira entre o público e o privado. Os atores religiosos têm uma força social e política ao se organizarem para uma ação coordenada nos espaços públicos, publicizando um religioso que historicamente nunca esteve sujeito à esfera privada (doméstica). Logo: “A separação republicana entre Igreja e Estado nunca resultou na privatização dos religiosos no Brasil, muito menos na exclusão mútua entre religião e política. [...] Laicidade não era propriamente um valor central ou princípio da República brasileira, que deve ser defendida e preservada a todo custo, nem a sociedade brasileira secularizada” (Mariano 2011:254).

A discussão em torno das controvérsias brasileiras não pode ser destacada de um debate mais amplo que coloque em seu centro as disputas em torno do espaço da religião nas esferas pública e privada. O argumento aqui defendido é que o uso da religião percebido e criticado pela opinião pública é um uso de uma religião operando

na chave da teoria da secularização, desencantamento do mundo, separação estrita entre Estado e religião, e assim por diante. O que queremos discutir é que, ao longo do curso histórico da interseção entre religião e política no Brasil, a religião não tem o papel de permanecer na esfera privada. Pelo contrário, ela sempre esteve na esfera pública, a diferença é a maneira de olhar para essa intersecção e o tamanho de sua influência na execução de políticas públicas e no âmbito discursivo, por exemplo.

Mariano (2011:238) enuncia, retomando Casanova (1994), que o debate sobre secularização e laicidade foi revitalizado e começou a ser repensado a partir da eclosão de vários movimentos ligados à religião em distintas partes do mundo. O autor exemplifica a República Islâmica do Irã, os movimentos militantes islâmicos no Oriente Médio, a direita cristã americana, a difusão da teologia da libertação e do pentecostalismo na América Latina. A explosão de atores religiosos entrando na esfera pública, o crescimento de novos movimentos religiosos e fundamentalistas forçaram uma revisão da teoria da secularização, que teria sido hegemônica nas Ciências Sociais até o final da década de 1960.

A teoria da secularização foi concebida em conjunto com a teoria da modernidade, e o termo secularismo teria tomado duas concepções distintas (Taylor 2014). Em um primeiro ponto de vista, o secularismo seria a preocupação com o controle da religião. Nesta visão, a preocupação está em “definir o lugar da religião na vida pública e mantê-la firmemente no lugar” (Taylor 2014:59). Aqui, os limites do Estado secular seriam definidos com base em regras que os atores religiosos conheceriam e estariam dispostos a cumprir. Uma segunda visão do secularismo compreende que um Estado secular não necessariamente relega o religioso à esfera privada ou estabelece limites para ele, mas administra “a diversidade de visões religiosas e metafísico-filosóficas (incluindo visões não religiosas e antirreligiosas) de um modo justo e democrático” (Taylor 2014:59).

Arguimos que a visão do debate brasileiro sobre religião no espaço público tem sido amplamente baseada na primeira concepção de secularismo apresentada acima. Taylor (2014) afirma que a popularidade dessa concepção é explicada pelas contendas históricas ocidentais com as quais os Estados secularistas se deparam. É também essa concepção que sofreu severas críticas, uma vez que seria uma noção de secularização que operaria na “linguagem teleológica e histórica da teoria da modernização” (Mariano 2011:239). O debate revisado sobre a secularização propõe que, dado o crescimento vertiginoso dos atores confessionais, não haveria incompatibilidade necessária entre religião e modernidade. Esse argumento de separação estrita foi apoiado por teóricos como Bruce (2002 apud Mariano 2011), que inferiu que a conexão entre modernidade, secularização e pluralismo enfraqueceria a crença na religião e que o secularismo seria inevitável. Em contrapartida, entendemos que tanto o secular quanto o religioso fazem parte da modernidade (Giumbelli 2008) e que, se há a presença desse religioso na sociedade, faz sentido pensar que também o encontraremos na política dentro do Estado.

A ideia central da teoria da secularização, portanto, é que “a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade quanto na mentalidade das pessoas” (Berger 2000:10). Porém, embora a modernização tenha produzido efeitos secularizadores e certo desencantamento do mundo, nos argumentos de Weber (1971), também teria provocado o surgimento de movimentos antissecularização. Berger (2000) relata que a secularização no nível da sociedade não está necessariamente associada à consciência no nível individual.

Isso significa que, se o argumento da secularização estivesse correto, as comunidades religiosas só sobreviveriam se tivessem se adaptado às exigências do mundo secularizado. No entanto, o que ocorreu mais genericamente foi a sobrevivência de comunidades religiosas que não tentaram se adaptar a essas demandas. Isto é, “os experimentos com a religião secularizada geralmente fracassaram; e os movimentos religiosos com crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário [...] tiveram grande sucesso” (Berger 2010:10-12). Dessa forma, o modelo de secularização da Europa Ocidental passou a ser considerado um caso excepcional dentro das possibilidades de desenvolvimentos históricos (Mariano 2011).

Em resumo, o debate sobre secularização, secularismo, laicidade e espaço público resulta em efeitos práticos no âmbito da sociedade e epistemológicos no âmbito dos termos. Nosso objetivo aqui não é adentrar na profundidade teórica necessária para uma revisão epistemológica, mas sim compreender de que maneira os atores religiosos se colocam no debate na esfera pública e operacionalizam as noções do “religioso”, do “laico” e do “secular” em seus discursos.

A política contemporânea brasileira e o debate na esfera pública

Chegamos, então, à questão que norteia este artigo: qual é o papel do religioso na esfera pública brasileira contemporânea? Almeida (2010) retoma um debate feito por Pierucci (1996) sobre a controvérsia pública conhecida como “chute na santa”. O episódio mencionado aconteceu em 1995, quando um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) chutou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida no feriado de 12 de outubro, conhecido como o dia da padroeira do Brasil, alegando que a imagem era apenas uma imagem, criticando o culto a ícones e, em geral, o catolicismo “oficial” no Brasil. O episódio teria gerado “de um lado, a indignação, o choque e a desgraça entre os católicos e, de outro, a atenção da opinião pública. De fato, essa difamação vinha ocorrendo mais e mais intensamente contra as religiões afro-brasileiras; no entanto, eles nunca tiveram a visibilidade da mídia dada pela Rede Globo à indignação da Igreja Católica” (Almeida 2010:16).

Outro episódio relatado por Almeida (2010) sobre o que chamamos de intersecção entre religião e política na esfera pública foi o debate entre candidatos presidenciais em 2002. Naquela época, Anthony Garotinho (Partido Socialista Brasileiro - PSB), confessional evangélico, e Luiz Inácio Lula da Silva (Partido dos

Trabalhadores - PT), católico, concorriam para a presidência. Por um lado, a religião de Garotinho estaria sujeita a duras críticas da opinião pública, que o acusavam de ambiguidade em relação a “motivações e interesses religiosos e políticos” (Almeida 2010:17). O comportamento crítico da opinião pública fez com que Garotinho não fizesse nenhuma referência aos assuntos religiosos no último debate do primeiro turno em 2002. Por outro lado, Lula saudou a nação agradecendo a São Francisco de Assis, um santo muito popular no Brasil. Essa referência não foi publicada e não teve repercussões na mídia. Segundo Almeida (2010:17), “foi assim que o catolicismo, referido no discurso de Lula, foi diluído na paisagem social brasileira de tal forma que lhe deu um efeito de invisibilidade”.

Oito anos após o episódio de Garotinho nas eleições de 2002, um ator religioso na disputa pela presidência entra em cena novamente. Dissidente do PT, Marina Silva disputou pela primeira vez com o Partido Verde (PV) em 2010 e herdou a candidatura do PSB de Eduardo Campos, que morreu em um acidente de avião em 2014. Considerada a “terceira via” da política, Marina Silva buscou alcançar votos tanto dos eleitores que rejeitaram a candidatura de Dilma Rousseff (PT) quanto de José Serra (Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB) em 2010 e Aécio Neves (PSDB) em 2014.

Marina não poderia ser apontada como uma estranha na política institucional brasileira, dada sua longa história que começou como vereadora no estado do Acre e chegou ao Ministério do Meio Ambiente do primeiro governo Lula (PT). No entanto, o que os dados mostram é que não apenas os eleitores com sentimento antipartidário escolheram votar em Marina Silva, mas que, tanto em 2010 como em 2014, a religião teve um impacto significativo na escolha eleitoral. Aqueles eleitores que se declararam evangélicos votaram significativamente mais em Marina Silva do que os não evangélicos (Arquer e Tanaka 2016). Este fato é importante porque a religião de Marina tem sido objeto de debate público. Em 2014, quando perguntada em entrevista ao Painel RBS⁴ sobre a influência de suas crenças em suas decisões, Marina respondeu: “Essa pergunta é feita a mim porque eu sou evangélica, nunca vi ninguém fazendo essa pergunta a um líder católico ou a uma pessoa que não tenha crença. [...] A fé de qualquer pessoa faz parte de sua vida e acho que deve ser respeitada tanto quanto quem não tem crença nenhuma. O presidente da República comprometido com o Estado laico tem de defender o Estado laico”. Essa defesa do Estado secular retorna no debate televisivo em 2018, como referido na introdução deste texto. A questão torna-se, portanto, de que Estado secular estamos falando? Ainda além, tal questão retoma o argumento de que o secularismo é uma ideia “historicamente produzida” (Cannell 2010:86). Aqui, ao institucionalizar politicamente e ser utilizada de forma programática, o secularismo atua, conforme destaca Cannell (2010) de modo a produzir efeitos materiais centrais ao colocar em oposição aqueles que acreditam que o secularismo é inevitável e aqueles que temem que este se consolide.

A controvérsia em torno da discussão do Estado secular também não é recente. Em 2014, Silas Malafaia, um famoso pastor evangélico da Assembleia de Deus Vitória

em Cristo, publicou um tweet⁵ que diz: “O estado é laico não laicista, todos podem basear suas convicções políticas em qualquer ideologia ateístas, humanista, comunista, cristã etc.”. Malafaia já foi analisado como pivô de vários outros embates na esfera pública, como a controvérsia sobre a homossexualidade (Fry e Carrara 2016) e a criminalização da homofobia (Campos, Gusmão e Mauricio Júnior 2015). O que se discute aqui é que Malafaia não leva em consideração todo o desenvolvimento histórico da laicidade do Estado brasileiro ao utilizar as noções de secularização e laicidade. Assim, ao acionar estas noções sociais da maneira como o faz, acaba por distorcê-las de acordo com as suas próprias preferências. Em diálogo com Camurça (2017), fica evidente que a laicidade apresentada no discurso de Malafaia não é apenas uma forma teórica de compreendê-la, mas uma maneira como o próprio ator a percebe e a utiliza de acordo com interesse próprio.

Conforme a construção do argumento apresentado na seção anterior, o Estado brasileiro não tem base na laicidade, nem a sociedade brasileira pode ser considerada secularizada, embora, por tipologia, o Estado brasileiro se encaixe como um Estado secular, uma vez que garante processos jurídicos e legislativos livres do controle institucional religioso e que possui normas constitucionais ou semelhantes que garantam a neutralidade religiosa (Kuru 2009).

Por que, então, uma candidata evangélica traz o argumento, em uma rede nacional, de que “em uma democracia, o Estado é laico”? O que se percebe, embora de forma preliminar e exploratória, proposto por este artigo, é que Marina Silva e Silas Malafaia estão falando de coisas diferentes com o mesmo nome. Voltando ao debate de Taylor (2014), enquanto Marina parece afirmar que, apesar de sua liberdade de consciência individual e de sua religião, o Estado deve obedecer a uma neutralidade imposta pela laicidade, o argumento de Malafaia, em contraste lógico, evoca a segunda concepção de secularização de Taylor (2014), ou seja, a prerrogativa democrática da religião de fazer parte do sistema político como qualquer outra ideologia.

O uso do discurso religioso no espaço público tem se inserido gradualmente. Em 2002, a mera menção da confissão religiosa reverteu todo o debate sobre os verdadeiros motivos para a participação de Garotinho em uma campanha eleitoral. Em contrapartida, em 2016, durante o processo de Impeachment da então presidente Dilma Rousseff (PT), os discursos evocando “Deus” não foram perdidos. Destacamos aqui dois deles. O primeiro é de Eduardo Cunha, do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), ex-presidente da Câmara dos Deputados e que votou a favor do impeachment: “Que Deus tenha misericórdia desta nação, eu voto sim”. E o do então deputado federal e atual presidente da República Jair Bolsonaro (na época afiliado ao Partido Social Cristão - PSC): “Neste dia de glória para o povo brasileiro [...] para a família e a inocência das crianças nas salas de aula que o PT nunca teve, contra o comunismo, por nossa liberdade [...] pelo *Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos*, meu voto é sim”.

As afirmações anteriores diferem do debate sobre a relevância e legitimidade ou não da religião no espaço público, refletida no embate entre Jean Wyllys (Partido

Socialismo e Liberdade - PSOL) e Silas Malafaia em torno do Projeto de Lei 122 (PLC 122) (Campos, Gusmão e Mauricio Júnior 2015). A justificativa do Estado laico aqui está ausente de qualquer lembrança, o que ecoa o argumento de Mariano (2011) de que a separação entre Estado e Igreja não tomou a forma de privatização da religião. Pelo contrário, é cada vez mais visível e divulgado. Assim, tanto Eduardo Cunha quanto Jair Bolsonaro já partem do pressuposto da legitimidade da presença de Deus no parlamento. Ambos articulam uma noção de laicidade, ainda que não expressa diretamente, que os aproxima de Malafaia.

Ainda sobre os discursos durante o impeachment, o grifo adicionado ao discurso de Bolsonaro é emblemático, pois o slogan de sua campanha presidencial para a eleição de 2018 era exatamente o mesmo: “O Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”⁶. O presidente eleito usou recursos bíblicos para apoiar sua campanha em outros momentos. Seu plano de governo, na primeira página, além do slogan, traz o verso de João 8:32: “conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”. O versículo, novamente, não apareceu apenas em 2018; o então deputado já havia postado anteriormente a mesma frase em sua mídia social⁷. Assim, a mobilização do discurso religioso em suas políticas de Estado torna nítida a maneira como percebe a possibilidade de atuação da igreja dentro de seu mandato. O que era para ser tido como política de Estado passou a ser política de governo (Almeida 2019). É possível ir além no debate sobre a inserção da igreja no mandato presidencial de Bolsonaro, tal como a designação de Damarens Alves para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Este movimento político denota a percepção do presidente sobre a elasticidade da noção de laicidade, sendo muito eficiente em manobrá-la de modo a sobrerrepresentar a sua visão religiosa sobre as demais com base na ideia de que é democrático que sua visão de mundo, diga-se cristã, seja representada em suas políticas de governo.

Um terceiro político que não pode passar despercebido nas eleições presidenciais de 2018 é Cabo Daciolo (Patriotas - PATRI). Um ex-bombeiro e deputado federal pelo estado do Rio de Janeiro que estava correndo junto com Marina Silva e Jair Bolsonaro como figuras religiosas. Cabo Daciolo, pastor evangélico da Assembleia de Deus, ficou conhecido por ter sido expulso do PSOL depois de tentar mudar uma frase na Constituição que dizia “Todo o poder emana do povo” para “Todo o poder emana de Deus”. A justificativa do partido foi que a tentativa prejudicaria o Estado laico. Assim como Eduardo Cunha, Daciolo também teve um dos discursos mais “não seculares e teocráticos entre todos os pronunciados” (Almeida 2017). Ele votou sim com o seguinte discurso, extraído de Almeida (2017): “Glória a Deus! [...] Todos vocês podem ser grandes aos olhos dos homens, mas, para Deus, vocês são pequeninos. Em nome do Senhor Jesus, profetizo a queda de vocês a partir de hoje [...] Glória a Deus! Feliz é a nação cujo deus é o senhor”.

Durante o primeiro debate televisivo presidencial, promovido pela TV Bandeirantes em 9 de agosto de 2018⁸, a primeira linha de Cabo Daciolo (PATRI) foi “Glória a Deus, glória a Deus”. Esta se tornou sua assinatura, que foi repetida nos

próximos debates na TV e nas mídias sociais. Quando perguntado sobre como lidaria com o desemprego, o candidato respondeu: “há um direito dentro da Constituição Federal, artigo número 6, que fala sobre direitos sociais. Você tem o direito de trabalhar e eu vou te dar trabalho para a honra e Glória do Senhor Jesus”.

Sua campanha usou meios de levar a religião ao espaço público de maneira diferente de todos os outros discursos analisados até agora. Daciolo foi rotulado de lunático, fanático, mas nunca despertou o interesse do eleitorado religioso. O candidato passou quase metade de sua campanha isolado em uma montanha, rezando. Ele não deu entrevistas e chegou ao topo da montanha com uma Bíblia na mão. Terminou a campanha presidencial com quase 1% dos votos e, apesar de sua derrota, chamou a atenção para a religião, mais uma vez, como tendo um lugar dentro da arena política. Nem ele acreditava que a religião deveria ser mantida na esfera privada. Seu uso de “Deus”, Bíblias, versos e orações não despertou descontentamento na opinião pública. Ao contrário, o efeito da utilização exaustiva de seus jargões o tornou caricato e alvo de ridicularizações generalizadas. A cultura bíblica cristã brasileira (Velho 1995) deu a Daciolo o espaço para falar nesses termos no meio de uma campanha presidencial. A maneira como ele utiliza a religião em seu discurso demonstrou muito nosso argumento de que a religião está no cerne do Estado brasileiro, da identidade nacional e do espaço público. Mas não qualquer religião, religiões cristãs acima de tudo.

Em síntese, analisamos um grupo de pessoas e, ainda que não seja possível fazer uma tipificação, podemos separá-los segundo a forma como entendem o papel da religião na esfera pública e como a mobilizam. Dessa maneira, investigamos algumas falas e posicionamentos políticos de Marina Silva, Cabo Daciolo, Silas Malafaia e Jair Bolsonaro. Em comum, há a religião evangélica (ou uma ligação muito próxima a ela), o que não se reflete, em absoluto, na compreensão do papel do religioso dentro do espaço público e do debate político. É possível separar este primeiro grupo em evangélicos conservadores: Cabo Daciolo, Silas Malafaia e Jair Bolsonaro, em que os três compreendem a laicidade como o direito da religião em participar do Estado, tal como qualquer outra ideologia, muito próxima à segunda definição de Taylor (2014), mas falham em reconhecer o princípio democrático dessa definição, que é a participação equânime de todas as vozes. Um outro grupo seria o de evangélicos progressistas, que aqui é representado por Marina Silva. Cabe a nota de que Marina Silva não é o único ator nesse conjunto de evangélicos progressistas; outros casos bastante exemplares seriam Henrique Vieira e Benedita da Silva, cujos pronunciamentos são bastante próximos à compreensão de Marina, mas que não estão no escopo deste trabalho. Esse segundo grupo entende a laicidade como garantia de participação de atores religiosos na esfera pública, mas separam essa concepção do Estado, uma vez que defendem que este seja laico, mobilizando de certa forma uma concepção que relegaria uma competência privada à fé.

O conjunto desses dois tipos de evangélicos ilustra o conceito de laicidade brasileira em forma de mosaico de Camurça (2017), quando, de um lado, há um grupo

que a mobiliza no sentido de realizar ações religiosas do âmbito moral, imprimindo uma tentativa deliberada de freio à defesa dos direitos de minorias, direitos reprodutivos das mulheres, direitos da comunidade LGBT, entre outros. De outro lado, há um grupo, também evangélico, que funciona baseado no contramovimento a essa expansão da religião para dentro da esfera pública. Mais transversalmente, trouxemos compreensões sobre essas noções sociais de atores ditos seculares, tais como Jean Wyllys e o ex-presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva. Apontamos que Jean Wyllys opera a noção de laicidade de forma muito próxima ao grupo de evangélicos progressistas, ao passo que não possível inferir, segundo os trechos expostos, o posicionamento do ex-presidente Lula.

Por fim, essa sobreposição entre religião e política parece nova quando se considera apenas o crescimento do número de candidatos e representantes confessionais em legislativos brasileiros, prefeituras, conselhos municipais, governos e agora a Presidência da República. Contudo, à luz do debate teórico acima, não é mais surpreendente que a religião não apenas exista, mas tenha sua eficácia no debate público. Em suma, as noções sociais de secularização e laicidade são operacionalizadas para se adequarem à dinâmica desses novos atores políticos que cada vez mais possuem capital social, religioso e político. A religião no espaço público e na política brasileira sempre teve seu lugar cativo: se antes era o modo de manter o status quo católico, agora é visto pelo desafio de administrar o crescimento pentecostal.

Considerações finais

Neste artigo, procuramos discutir três conceitos em disputa: secularização, laicidade e espaço público, de acordo com uma perspectiva da inserção da religião na política brasileira contemporânea. Iniciamos o texto com as palavras dos candidatos à presidência no debate televisivo da RedeTV com a pergunta: qual é o lugar da religião no espaço público brasileiro mais recente? Argumentamos que a religião sempre esteve presente historicamente no debate público e na própria Constituição da República brasileira. O contorno da definição de secularidade foi dado pelos próprios atores rivais. Às vezes, balançando para um lado da exclusão da religião do mundo da política e do espaço público, geralmente com uma concepção articulada por atores seculares. Outras vezes, pendendo para a ideia de que o Estado secular e laico deve ser capaz de administrar a diversidade dentro de si, abraçando as mais variadas formas de liberdade de consciência, adoração, religião e ideologia.

Nesse sentido, a laicidade brasileira gerou fenômenos como a presença do ex-senador Magno Malta durante o discurso de vitória de Jair Bolsonaro, cujo primeiro ato foi iniciar com uma oração que diz: “o Senhor ungiu Jair Bolsonaro, que a partir de hoje, torna-se o Presidente de todos nós. Um presidente que ama a Pátria, um verdadeiro cristão, um patriota, cheio de fé, coragem e esperança [...] Te agradecemos em nome do Senhor Jesus. Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”. A questão

que agora surge como agenda de pesquisa é como lidar teoricamente com um país não secularizado, cuja tradição revela bases ainda mais profundas para a conexão entre religião e política no espaço público e que, ao mesmo tempo, está embutida em um contexto de grande diversidade. Como acomodar as demandas seculares e religiosas do Estado brasileiro?

A inserção da religião no espaço público, definida aqui em sentido amplo, ocorreu nos espaços de política governamental, sociabilidade e mídia. Está presente como ator político e social nas mais diversas camadas da sociedade brasileira. No entanto, o foco dos resmungos da opinião pública tem sido a questão da laicidade do Estado. Procuramos ressaltar que o próprio conceito de laicidade está em disputa, sendo possível entendê-lo em diferentes prismas. Concordamos com Mariano (2011) quando ele afirma a impossibilidade de entender o Brasil na chave da teoria da secularização e trazemos uma análise de discursos de figuras políticas proeminentes sobre a inserção religiosa nas políticas institucionais. Acreditamos que esses discursos no debate público reforçam o argumento de que a religião no Brasil nunca foi privada. Também não podemos entender a dinâmica da relação entre religião e espaço público, o debate sobre laicidade do Estado e secularização (ou não) da sociedade brasileira, sem primeiro entender que os religiosos nunca foram retirados ou expulsos do espaço público. Além disso, ao trazer a análise qualitativa desses discursos, torna-se latente a necessidade de compreender as noções de secularismo e laicidade com base no que os atores entendem sobre elas, uma vez que são capazes de utilizá-las de maneiras distintas conforme seus projetos (Camurça 2017).

Buscamos contribuir, portanto, ao debate nacional, ao compreender de que maneira os atores políticos na esfera pública mobilizam o discurso religioso utilizando-se da elasticidade na noção de laicidade brasileira. Ora entendendo a laicidade como um direito democrático à ocupação do espaço público por parte da religião; ora com uma compreensão até normativa de que a religião deveria ser relegada exclusivamente à esfera privada. Demonstramos, segundo os casos selecionados, que esses atores quando mais próximos à esquerda política tendem a mobilizar as noções sociais de secularização e laicidade relegando a religião à esfera privada. Por sua vez, quando o ator político se coloca mais à direita do espectro político, mobiliza essas mesmas noções baseado na defesa do lugar da religião no debate de representação de interesses.

Assim, ao trazer a América Latina e o Brasil como estudo de caso, nos colocamos em um lugar teórico no debate sobre secularização que antes era muito privilegiado em países de população muçulmana considerável, tais como Turquia e França (Giumbelli 2013b). É necessário ir além, nossa contribuição é exploratória, mas mostra um caminho interessante de desenvolvimento futuro, qual seja: interpelar os atores que povoam o Estado brasileiro e compreender como utilizam noções tão importantes e, por isso, tão caras ao funcionamento democrático.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, R. (2010), “Religião em Transição”. In: L. F. D. Duarte (coord.). *Horizontes das Ciências Sociais: Antropologia*. Caxambu: Anpocs.
- ALMEIDA, R. (2017), “Os Deuses no Parlamento”. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. especial, nº junho: 71-79.
- ALMEIDA, R. (2019), “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira”. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 38, nº 1: 185-213.
- ARQUER, M.; TANAKA, M. (2016), “‘Terceira via?’ Elementos individuais, partidários e territoriais do voto em Marina Silva (2010-2014)”. In: *Anais do X Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP)*. Belo Horizonte: ABCP.
- BERGER, P. (2000), “A dessecularização do mundo: uma visão global”. *Religião & Sociedade*, vol. 21, nº 1: 9-24.
- BOAS, T. C. (2019), “Evangelicalism, Conservative Parties and Voting Behavior in Latin America”. Working paper, Conference *Finding Religion*, Institute on Culture, Religion, and World Affairs, Boston University, April 5-6.
- BOAS, T. C. (2020), “Expanding the Public Square: Evangelicals and Electoral Politics in Latin America”. In: D. Kapiszewski; S. Levitsky; D. Yashar (ed.). *The Inclusionary Turn in Contemporary Latin America*. New York: Cambridge University Press.
- BOAS, T. C.; SMITH, A. E. (2015), “Religion and the Latin American Voter”. In: R. Carlin; M. Singer; E. Zechmeister (ed.). *The Latin American Voter*. Michigan: University of Michigan Press.
- BOWEN, J. (2007), *Why th French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. New Jersey: Princeton University Press.
- BURITY, J. (1997), *Identidade e Política no Campo Religioso*. Recife: Editora Universitária UFPE.
- CAMPOS, R. B. C.; GUSMÃO, E. H. A. de; MAURICIO JÚNIOR, C. G. de B. (2015), “A disputa pela laicidade: Uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia”. *Religião & Sociedade*, vol. 35, nº 2: 165-188.
- CAMURÇA, M. A. (2017), “A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias”. *Horizonte*, vol. 15, nº 47: 855-886.
- CAMURÇA, M. (2020), “Igreja Universal do Reino de Deus: entre o “plano de poder” e a lógica de minoria perseguida”. *Religião & Sociedade*, vol. 40, nº 1: 43-66.
- CANNELL, F. (2010), “The Anthropology of Secularism”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 39, nº 1: 85-100.
- CARVALHO, J. J. de. (1999), “Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil”. *Série Antropologia*, UnB, vol. 249: 1-22.
- CASANOVA, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- FRESTON, P. (2001), *Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- FRY, P.; CARRARA, S. (2016), “‘Se oriente, rapaz!’: Onde ficam os antropólogos em relação a pastores, geneticistas e tantos ‘outros’ na controvérsia sobre as causas da homossexualidade?”. *Revista de Antropologia*, vol. 59, nº 1: 258-280.
- GARMA NAVARRO, C. (2018), “México: los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales”. In: J. L. P. Guadalupe; S. Grundberger (ed.). *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung.
- GIUMBELLI, E. (1997), *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimidade do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GIUMBELLI, E. (2008), “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião & Sociedade*, vol. 28, nº 2: 80-101.

- GIUMBELLI, E. (2013a), “O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas”. *Cultura y Religión*, vol. 7, nº 2: 32-47.
- GIUMBELLI, E. (2013b), “The Problem of Secularism and Religious Regulation: Anthropological Perspectives”. *Religion and Society*, vol. 4, nº 1: 93-108.
- KURU, A. (2009), *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- LOPES JR., O. P. (2020), “O dualismo das igrejas evangélicas e sua postura sociopolítica”. *Religião & Sociedade*, vol. 40, nº 1: 67-90.
- MARIANO, R. (2011), “Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 11, nº 2: 238-258.
- MONTERO, P. (2006), “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 74: 47-65.
- NOVAES, R. (2002), “Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens”. In: L. C. Fridman (org.). *Política e cultura, século XXI*. Rio de Janeiro: ALERJ: Relume Dumará.
- ORO, P. (2003), “Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja universal do Reino de Deus”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 3, nº 1: 97-109.
- PIERUCCI, A. F. (1996), “Liberdade de cultos na sociedade de serviços: em defesa do consumidor religioso”. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 44: 3-11.
- SMITH, A. E. (2019), *Religion and Brazilian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TANAKA, M. (2018), *O Voto da Fé: comportamento eleitoral e recrutamento partidário dos deputados estaduais evangélicos em São Paulo (2002-2014)*. Campinas: Dissertação de Mestrado em Ciência Política, Unicamp.
- TAYLOR, C. (2014), “How to define secularism?”. In: C. Taylor; A. Stepan (ed.). *Boundaries of Toleration*. New York: Columbia University Press.
- VELHO, O. (1995), *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- WEBER, M. (1971), *Ensaíos de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ZUÑIGA RAMÍREZ, C. (2018), “Costa Rica: el poder Evangélico en una Democracia Estable”. In: J. L. P. Guadalupe; S. Grundberger (ed.). *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung.

Sites consultados

- BOLSONARO, J. M. (2016), “João 8:32 – ‘E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará’”. *Twitter: @jairbolsonaro*, 3 maio 2016. Disponível em: <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/727618002737348608>. Acesso em: 05/10/2020.
- FRAGA, R. (2014), “Para Marina, perguntas sobre crença são feitas porque ela é evangélica”. *G1*, Rio Grande do Sul, Eleições 2014, 4 set. 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/eleicoes/2014/noticia/2014/09/nunca-vi-perguntar-catolico-diz-marina-ao-ser-questionada-sobre-fe.html>. Acesso em: 05/10/2020.
- JAIR MESSIAS BOLSONARO. *Jair Messias Bolsonaro*. Disponível em: <https://www.bolsonaro.com.br/>. Acesso em: 05/10/2020.
- MALAFÁIA, S. (2014), “O estado é laico não laicista, todos podem basear suas convicções políticas em qualquer ideologia ateístas, humanista, comunista, cristã etc.”. *Twitter: @PastorMalafaia*, 29 ago. 2014. Disponível em: <https://twitter.com/pastormalafaia/status/505533447277137920>. Acesso em: 05/10/2020.

Vídeos consultados

- BAND JORNALISMO. (2018), *Debate na Band: reveja na íntegra o 1º confronto entre os presidentiáveis*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9EnJeUKWx_c. Acesso em: 05/10/2020.

- BOLSONARO, J. M. (Facebook). (2016), *João 8:32 – “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”*. Disponível em: <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/videos/626043744211282/>. Acesso em: 05/10/2020.
- REDETV. (2018), *Em debate na RedeTV!, Maria Silva confronta Jair Bolsonaro sobre direito das mulheres*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1m-CsIgjGcA>. Acesso em: 18/09/2020.

Notas

- 1 Agradecemos às(aos) pareceristas anônimas(os) da Revista *Religião & Sociedade* e às(aos) editoras(es) os comentários e ponderações essenciais para a realização deste trabalho.
- 2 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1m-CsIgjGcA>. Acesso em: 18/09/2020.
- 3 O uso de “evangélico” ou “evangélicos” tem sido um termo de disputa, dada a grande diversidade dentro do próprio campo. Aqui, escolheremos usar o (s) – evangélico(s) – de maneira quase generalizante, mas conscientes das diferentes denominações e ideologias que compõem o segmento. Quando nos referimos aos evangélicos, estaremos falando, acima de tudo, dos pentecostais e neopentecostais, cujos expoentes da representação denominacional no Congresso Nacional brasileiro são as Assembleias de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus.
- 4 Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/eleicoes/2014/noticia/2014/09/nunca-vi-perguntar-catolico-diz-marina-ao-ser-questionada-sobre-fe.html>. Acesso em: 05/10/2020.
- 5 Disponível em: <https://twitter.com/pastormalafaia/status/505533447277137920>. Acesso em: 05/10/2020.
- 6 Disponível em: <https://www.bolsonaro.com.br/>. Acesso em: 05/10/2020.
- 7 Disponível em: <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/727618002737348608> e <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/videos/626043744211282/>. Acesso em: 05/10/2020.
- 8 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9EnJeUKwX_c. Acesso em: 05/10/2020.

Submetido em: 16/04/2019

Aceito em: 14/10/2020

Marcela Tanaka* (marcela.tanaka@hotmail.com)

* Doutoranda em Ciência Política, com bolsa CAPES, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil; Membro do Grupo de Estudos em Política Brasileira (PolBras), vinculado ao Centro de Estudos de Opinião Pública (CESOP/Unicamp); Mestra em Ciência Política pela Unicamp.

Resumo:

Secularização, laicidade e espaço público: como pensar a política contemporânea brasileira à luz da religião?

Este artigo discute os limites e usos dos conceitos de secularização, laicidade e espaço público aplicados à política contemporânea brasileira. Analisamos discursos, qualitativamente, feitos por atores políticos durante debates televisivos, posicionamentos públicos e publicações em redes sociais. Descobrimos que figuras públicas conservadoras tendem a mobilizar e interpretar a laicidade com base no argumento de representação de interesses na legitimação da presença religiosa no Estado. Por outro lado, os atores progressistas defendem a separação entre Estado e religião, conferindo uma competência privada à fé. Por fim, atentamos para o fato de que o debate sobre essas noções precisa considerar a forma como os atores as mobilizam, dado que a definição destes termos varia conforme seus interesses e projetos.

Palavras-chave: Secularização; Laicidade; Espaço Público; Política Brasileira

Abstract:

Secularization, laicity, and public space: how to think contemporary Brazilian politics in the light of religion?

This article discusses the limitations and usage of the secularization, laicity, and public spaces concepts applied to contemporary Brazilian politics. We analyzed discourses, qualitatively, made by political actors during television debates, public statements, and social media. We found that conservative public figures tend to mobilize and interpret laicity based on the argument of interest representation on legitimating religious presence in the State. On the other hand, progressist actors stand by the separation of church and State, granting a private competence to faith. Lastly, we pay attention to the fact that the debate over these notions must consider how actors mobilize them, given that these terms' definitions vary according to their interests and projects.

Keywords: Secularization; Laicity; Public Space; Brazilian Politics