

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
MESTRADO EM INSTITUIÇÕES DO SISTEMA DE JUSTIÇA**

**MICHAEL LIMA DE JESUS**

**A COLONIZAÇÃO DAS RAZÕES POLÍTICAS PELO DISCURSO RELIGIOSO:  
um exercício crítico à teocracia da política dos costumes.**

**São Luís**

**2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
MESTRADO EM INSTITUIÇÕES DO SISTEMA DE JUSTIÇA**

**MICHAEL LIMA DE JESUS**

**A COLONIZAÇÃO DAS RAZÕES POLÍTICAS PELO DISCURSO RELIGIOSO:  
um exercício crítico à teocracia da política dos costumes.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGDIR) *strictu sensu* da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito.

*Orientador: Prof. Ph.D. Cássius Guimarães Chai*

**São Luís  
2018**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Jesus, Michael Lima de.

A colonização das razões políticas pelo discurso religioso : um exercício crítico à teocracia da política dos costumes / Michael Lima de Jesus. - 2018.

121 f.

Orientador(a): Cassius Guimarães Chai.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Direito/ccso, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

1. Congresso Nacional. 2. Conservadorismo. 3. Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. 4. Laicidade Estatal. I. Chai, Cassius Guimarães. II. Título.

**MICHAEL LIMA DE JESUS**

**A COLONIZAÇÃO DAS RAZÕES POLÍTICAS PELO DISCURSO RELIGIOSO:**  
um exercício crítico à teocracia da política dos costumes.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça da Universidade Federal do Maranhão (PPGDIR/UFMA) como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Cassius Guimarães Chai** (Orientador)  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Profa. Dra. Maria do Socorro Almeida de Sousa** (Examinadora Interna)  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Manuel Alberto Poletti Adorno** (Examinador Externo)  
Universidade Columbia del Paraguay

*Soli Deo Gloria*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela condução soberana de minha jornada e conceder diário de vida e sabedoria. Porque por Ele vivo, me movo e existo para a Sua Glória.

Aos meus pais Miguel e Norma, que com muito amor e apoio, me formaram no homem que sou e não mediram esforços para que eu chegasse até esta etapa de minha vida. Ainda não conheci amor mais que o dos senhores!

A minha amada Débora que compartilha sua jornada comigo, e de forma especial me deu força e coragem me apoiando nos momentos de dificuldade e celebrando cada conquista. O teu amor sempre concede felicidade, alento e razão.

Ao meu orientador Ph.D. Cássius Guimarães Chai pela paciência, dedicação e direcionamento neste trabalho. Acima de tudo, por ter se tornado um precioso amigo durante a jornada. És um exemplo ao qual tentarei constantemente seguir os passos!

Aos queridos amigos Dr. Eder Fernandes, Dr. Isaac Reis e PhD. Sebastião Duarte, por terem me mostrado o caminho da hermenêutica filosófica e fenomenologia jurídica; jornada que até hoje percorro.

Ao irmão André Lisboa, bem como sua amada, pelo nortear diário de minha jornada acadêmica e espiritual, assim como pela preciosa amizade.

Aos queridos amigos Gleiffeth Cavalcante e Pedro Bergê, pela paciência cotidiana ao me instruírem nessa jornada jurídica e terem sido grande incentivo.

As amadas irmãs Karine Pereira e Renata Vilas-Boas, parte especial da família que tive o privilégio de escolher, e tenho o prazer de ter a cada momento ao lado.

“Procurem o bem-estar da cidade para qual fiz que levassem em exílio e orem a *Adonai* a favor dela; pois o bem-estar de vocês está ligado ao bem-estar dela.”  
*Yirmeyahu 29.7*

## RESUMO

O presente trabalho consiste no estudo acerca da colonização das razões políticas pelo discurso religioso, feito através de um exercício crítico à teocracia da política dos costumes, ao analisar a postura parlamentar da Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica) em sua aparente ideologia teocrática na busca por uma sociedade civil que seja conduzida por fundamentos cristãos. Para tanto, durante a condução dos trabalhos utilizou-se diversos procedimentos metodológicos, sendo estes análise e intensa pesquisa bibliográfica, análise documental dos projetos de leis, pareceres emitidos, pronunciamentos, propositura de leis e atividade em projetos de lei (bem como da postura político-jurídica) da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), no que diz respeito àqueles que versam sobre o conteúdo sexualidade, a partir da 52ª legislatura (2003-2006), fase de sua instauração. O método utilizado no presente estudo é o dialético-dedutivo. A metodologia adotada é de um estudo analítico através de procedimento técnico de levantamento de dados e ponderações concernentes a tal estudo, portanto, posicionamentos e decisões correlatas a cada esfera do estudo. Por fim, em atenção as interpretações e inferências obtidas pela análise e pesquisa realizada, bem como através da análise dialética, passou-se a considerar a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), como não possuidora de adequação ao discurso teológico cristão, assim como não pertencente à tradição filosófico-política do conservadorismo.

**Palavras-chave:** Laicidade Estatal; Congresso Nacional; Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional; Conservadorismo.



## ABSTRACT

The present work consists of the study of the colonization of political reasons by religious discourse, done through a critical exercise in the theocracy of the politics of customs, when analyzing the parliamentary position of the Evangelical Front of the National Congress (Evangelical Bancada) in its apparent theocratic ideology in search for a civil society that is driven by Christian foundations. In order to do this, several methodological procedures were used during the course of the work, being this analysis and intense bibliographical research, documentary analysis of the draft laws, opinions issued, pronouncements, lawsuit and activity in bills (as well as the political posture-juridic) of the National Parliamentary Congress (Evangelical Parliamentary Front), with respect to those that deal with the sexuality content, from the 52nd term (2003-2006), the stage of its establishment. The method used in this study is dialectical-deductive. The methodology adopted is an analytical study through a technical procedure of data collection and weightings related to such study, therefore, positions and decisions related to each sphere of the study. Finally, in consideration of the interpretations and inferences obtained by the analysis and research carried out, as well as through dialectical analysis, the Evangelical Parliamentary Front of the National Congress (Evangelical Bancada) was considered as having no adequacy to the Christian theological discourse, as well as not belonging to the philosophical-political tradition of conservatism.

**Keywords:** State secularism; National Congress; Parliamentary Front of the National Congress; Conservatism.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1 Rs – Primeiro Livro de Reis

1 Sm – Primeiro Livro de Samuel

AC – Acre

AM – Amazonas

AP – Amapá

Ap – Apocalipse

Art. – Artigo

AT – Antigo Testamento

ARA – Almeida Revista e a Atualizada

ARC – Almeida Revista e Corrigida

BA – Bahia

CAPADR – Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural

CCJC – Comissão de Constituição Justiça e Cidadania

CCTCI – Comissão de Ciência, Tecnologia, Comunicação e Informática

CCULT – Comissão de Cultura

CDC – Comissão de Defesa do Consumidor

CDEIC – Comissão de Desenvolvimento Econômico, Indústria e Comércio

CDHM – Comissão de Direitos Humanos e Minorias

CDU – Comissão de Desenvolvimento Urbano

CE – Ceará

CE – Comissão de Educação

CF – Constituição Federal

CFFC – Comissão de Fiscalização Financeira e Controle

CFT – Comissão de Finanças e Tributação

CINDRA – Comissão de Integração Nacional, Desenvolvimento Regional e Amazônia

CLP – Comissão de Legislação Participativa

CMADS – Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável

CME – Comissão de Minas e Energia

CNDC/LGBT – Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais

CREDN – Comissão de Relações Exteriores e de Defesa Nacional

CSPCCO – Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado

CSSF – Comissão de Seguridade Social e Família

CTASP – Comissão de Trabalho, de Administração e Serviço Público

CTUR – Comissão de Turismo

CVT – Comissão de Viação e Transporte

DEM – Democratas

DF – Distrito Federal

Dt – Deuteronômio

Es – Esdras

EUA – Estados Unidos da América

Êx – Êxodo

FPE – Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional

Gn – Gênesis

GO – Goiás

Hb – Hebreus

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

Jn – Jonas

Lc – Lucas

LGBTI – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexuais

Lv – Levítico

MA – Maranhão

MG – Minas Gerais

Mt – Mateus

Ne – Neemias

NT – Novo Testamento

PA – Pará

PB – Paraíba

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PCdoB – Partido Comunista do Brasil

PDC – Projeto de Decreto Legislativo

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PE – Pernambuco

PL – Projeto de Lei

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PR – Paraná

PR – Partido da República

PRB – Partido Republicano Brasileiro

PRTB – Partido Renovador Trabalhista Brasileiro

PSB – Partido Socialista Brasileiro

PSC – Partido Social Cristão

PSD – Partido Social Democrático

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PSL – Partido Social Liberal

PT – Partido dos Trabalhadores

PTC – Partido Trabalhista Cristão

PV – Partido Verde

RJ – Rio de Janeiro

Rm – Romanos

RO – Rondônia

RR – Roraima

RS – Rio Grande do Sul

SC – Santa Catarina

SE – Sergipe

SP – São Paulo

STF – Supremo Tribunal Federal

STJ – Superior Tribunal de Justiça

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Composição da FPE na 54° legislatura

Tabela 2 – Quantidade de parlamentares por igrejas da FPE na 54° legislatura

Tabela 3 – Comissões ocupadas por atores da FPE na 54° legislatura (2011-14)

Tabela 4 – Profissões dos membros da FPE na 54° legislatura

Tabela 5 – Proposituras por comissões da FPE na 54° legislatura

Tabela 6 – Categorias das proposições por quantidade e porcentagem destas

Tabela 7 – Parlamentares em processo e distribuição por igreja

## **Sumário**

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>3</b>
<b>1. A DESSACRALIZAÇÃO DO ESTADO .....</b>	<b>8</b>
<b>1.1 A REPRESENTAÇÃO NA DEMOCRACIA .....</b>	<b>11</b>
<b>1.2 LAICIDADE: A AUTONOMIA DAS REALIDADES TEMPORAIS .....</b>	<b>18</b>
<b>1.3 ENTRE O CLÉRIGOS E O LEIGOS.....</b>	<b>21</b>
<b>1.4 SECULARIZAÇÃO, TOLERÂNCIA E PLURALIDADE .....</b>	<b>28</b>
<b>2 A TEOCRACIA DA POLÍTICA DOS COSTUMES .....</b>	<b>40</b>
<b>2.1 AS NUANCES DA SEPARAÇÃO.....</b>	<b>57</b>
<b>2.2 ENTRE A SALVAÇÃO E O CONVÍVIO SOCIAL .....</b>	<b>65</b>
<b>2.3 UMA QUESTÃO SOCIOLÓGICA DE SECTARISMO .....</b>	<b>68</b>
<b>3 DESCONSTRUINDO A MÁSCARA.....</b>	<b>72</b>
<b>3.1 O RELIGIOSO MASCARADO DE POLÍTICO-JURÍDICO .....</b>	<b>72</b>
<b>3.2 UMA POLÍTICA DE MITOS.....</b>	<b>89</b>
<b>3.3 ENTRE A POLÍTICA DOS COSTUMES E O CONSERVADORISMO .....</b>	<b>92</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>109</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>114</b>

## INTRODUÇÃO

Qual a importância da laicidade estatal para a construção e manutenção de uma sociedade de pessoas livres e iguais? Como o fervor religioso, transmutado para o campo social e político, pode ser nocivo à convivência cotidiana de indivíduos desiguais? O que há, em realidade no cenário brasileiro, é um discurso religioso na política, ou o uso deste para a obtenção de força partidária e legitimação dos meros costumes? O que é chamado de conservadorismo no Brasil, possui, de fato, adequação à tradição filosófica-política do conservadorismo?

A diretiva da laicidade do Estado – um dos nossos princípios constitucionais – defronta-se diariamente com a influência do pensamento religioso nas decisões mais ordinárias da justiça (GOYARD-FABRE, 2002, p.427). Formada por bispos, pastores e parlamentares leigos alinhados a dogmas religiosos, a Bancada Evangélica no Congresso Nacional (especialmente na Câmara Federal) demonstra força inédita na atual legislatura (FREESTON, 2006, p. 111).

Em seus códigos e dispositivos constitucionais, o Estado brasileiro se fundamenta como um Estado Democrático de Direito, sendo este plural, com o intuito de que haja harmonia entre os povos, o respeito às diferenças e a tolerância como mote fundamental desse Estado. Porém, o que se vê na constituição democráticas, em muito, não se aplica em sua totalidade na realidade da nação.

Uma vez que todas as liberdades pretendidas já estão estipuladas e estabelecidas, porém, ainda lhes falta efetivação, torna-se necessário se efetivar o modelo teórico estabelecido. E, sobre isso, o problema perpassa pela carência da efetiva neutralidade do Estado laico.

Desde os primórdios, a laicização de um Estado não é uma tarefa de fácil realização. Em virtude desta existe a necessidade de se enfrentar barreiras sólidas permeadas das mais distintas doses de crenças e convicções, e desta forma, construindo-se a neutralidade tão necessária para o equilíbrio do bom convívio e existência de um diálogo que vise o bem-estar comum.

No Brasil, a tarefa não poderia ser diferente. A luta pela laicização tem seus primeiros registros quando da conquista da liberdade religiosa, algo nada comum em um Estado que manteve uma associação extremamente próxima até o final do império, mudança que veio



ocorrer somente com o regime republicano que tentou a exemplo das repúblicas do velho continente, a separar Igreja e Estado. A secularização dos cemitérios e a aceitação do casamento civil como condição para o reconhecimento de uma união estável, são frutos do advento da “*res publica*” brasileira. Há de se reforçar a importância destes dois avanços no caminho em direção a um Estado verdadeiramente laico. Foi condição necessária para o reconhecimento do fim da existência de uma religião oficial.

Compreender o que de fato é um estado laico, diante de suas particularidades aplicacionais, é de importância sumária para um olhar constitucional maturado, assim como a construção de uma sociedade democrática. O que é tomado por um conceito distante e obscuro, deve ser compreendido em seu cerne e implicações. Deve ser exposto para além das rápidas aulas das academias jurídicas e sociais, a ponto de afixar compreensão - não somente em um núcleo específico de acadêmicos sociais - necessária nos cidadãos pertencentes ao Estado brasileiro. Diante de tal relevância, o projeto destina esforço sumário para uma contribuição diante desta.

A laicidade deve ser vista, portanto, não como um princípio que se oponha à liberdade religiosa. Ao contrário, a laicidade é a garantia, pelo Estado, da liberdade religiosa de todos os cidadãos, sem preferência por uma ou outra corrente de fé. Trata-se da garantia da liberdade religiosa de todos, inclusive dos não crentes, o que responde ao caro e democrático princípio constitucional da isonomia, que deve inspirar e dirigir, não somente atos estatais, mas o conduzir cotidiano dos cidadãos que residem a nação.

O presente trabalho consiste no estudo acerca do fenômeno de colonização das razões políticas pelo discurso religioso. Analisando a postura político-jurídica da Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), através de sua postura parlamentar, assim como dos seus atores, a partir da 52ª legislatura (2003-2006), fase de sua instauração. Utilizando-se do vetor observável da frequente utilização do discurso religioso (o que, em si, não indica o seu real pertencimento ao mesmo ou até mesmo uma coerente fundamentação) para o norteamento das razões políticas apresentadas no Congresso Nacional. Além de preocupar-se com a projeção mimética exercida pelos seus representantes, ao eleitorado, que emergem não somente como representantes das vontades políticas, como também são postos no patamar de “mito”, no sentido girardiano. Bem como, analisando a adequação dos seus atores ao discurso cristão

(teológico-acadêmico), assim como se este se manifesta como fundamento, ou os meros interesses dos atores.

Dessa forma, para o primeiro objetivo foi preciso desenvolver foi o de analisar a construção da laicidade estatal, apresentando-a como um meio adotado para o auxílio na construção de sociedades plurais, com o objetivo de para uma compreensão maturada da laicidade brasileira, apresentando, para além de suas conquistas obtidas até então, quais desafios se apresentam diante da realidade social brasileira presente.

Identificar e analisar o fenômeno religioso e social, que é manifesto como fundamento e projetado através da Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), bem como identificar os votos o posicionamento da Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), precisamente no que diz respeito aos projetos de lei que versam sobre o conteúdo sexualidade, a partir da 52ª legislatura.

Sendo assim, necessárias duas linhas de trabalho para tanto: a primeira foi entender quais são os valores que eles assumem para que, com base em uma atuação religiosa, possam materializar esses valores no legislativo e, desta forma, abrange-los para toda a sociedade. A segunda foi formular um banco de dados com o qual se buscou identificar os atores participantes da FPE na 54ª legislatura, o seu partido, sua unidade da federação, se foi reeleito (a), seu vínculo religioso, sua profissão, os projetos de sua autoria que estivessem relacionados, a princípio, com questões que versem (genericamente) de forma aversa a fé cristã.

O segundo objetivo deste estudo é mais aberto, como dito anteriormente, e aparecerá esparsamente durante todo o trabalho. Buscou-se interpretar o que significa projetar valores religiosos no Congresso Nacional, uma vez que os atores que fazem isso são deputados e deputadas e, como todos os (as) outros (as), estão fazendo representar os valores daqueles (as) que votaram neles. Quais as problemáticas que isso traz uma vez que esses (as) deputados não representam apenas os seus eleitores, mas atendem o sentido clássico da ideia do bem comum, ou seja, todo o Brasil? Essa questão se levantou para mim ao selecionar a produção legislativa desses parlamentares que envolvia religião, e me perguntar se ela não era legítima, uma vez que ela faz, assim como qualquer parlamentar, não mais do que defender e introduzir os interesses, valores e as opiniões daqueles que estão representando.

Nesse ponto, o trabalho aponta para analisar a postura da Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), assim como sua influência mimética sob os fies que a mesma representa, diante da tradição filosófica do conservadorismo político, fruto de uma tradição filosófica-política de séculos, e que destoa do que se têm tomado por conservadorismo. Fazê-lo para fins de instrução política, bem como do que seja um resguardar do princípio do pluripartidarismo partidário (não resumindo especificamente no quesito partidário, mas na necessidade de multiformidade axiomática para a progressiva construção de um Estado Democrático de Direito, com ênfase em sua face plural e de tolerância).

O estudo parte das seguintes hipóteses. De a Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica) não exerce uma postura política-jurídica necessária para a função a qual exercer, sobretudo diante de deliberações legislativas que versem acerca de votos cujo o escopo seja a vida e sexualidade. Da mesma transmuta princípios religiosos para que sejam axiomas fundamentadores de seus votos, sobretudo diante de deliberações legislativas que versem acerca de votos cujo o escopo seja a vida e sexualidade. Além de ela falsear os princípios filosóficos-políticos da tradição conservadora, a qual considera-se parte, bem como falsear os princípios cognitivos da teologia cristã, em sua expressão exegetico-hermenêutica, no que diz respeito a sua não diferenciação entre o espaço público e o religioso. Finalmente, na hipótese de a Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica) exerce influência mimética sob os fies que genericamente representa, fazendo com que tal mimetismo seja um desafio para o desenvolvimento do projeto laicizador brasileiro, assim como o estabelecimento de uma sociedade civil fraterna.

Como possíveis variáveis do estudo, se apresenta a existência de uma política dos costumes religiosos, que se porta como uma linha política tradicional, com raízes conservadoras. Que, em verdade, transmuta princípios religiosos para a esfera pública. A não compreensão da laicidade como fruto de uma construção progressiva, com fins de que se perpetue uma postura legislativa não baseada em princípios político-jurídicos. Bem como o ignorar dos fundamentos estabelecidos como basilares de uma política de tradição filosófica conservadora.

O escopo do estudo será feito através de um exercício crítico à teocracia da política dos costumes, ao analisar a postura parlamentar da Frente Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica) em sua aparente ideologia teocrática na busca por uma sociedade civil

que seja conduzida por fundamentos cristãos. Para tanto, durante a condução dos trabalhos utilizou-se diversos procedimentos metodológicos, sendo estes análise e intensa pesquisa bibliográfica, análise documental da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), no que diz respeito àqueles que versam sobre o conteúdo sexualidade, a partir da 52ª legislatura (2003-2006), fase de sua instauração. O método utilizado no presente estudo é o dialético-dedutivo. A metodologia adotada é de um estudo analítico através de procedimento técnico de levantamento de dados e ponderações concernentes a tal estudo, portanto, posicionamentos e decisões correlatas a cada esfera do estudo. Por fim, em atenção as interpretações e inferências obtidas pela análise e pesquisa realizada, bem como através da análise dialética, passou-se a considerar a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (Bancada Evangélica), como não possuidora de adequação ao discurso teológico cristão, assim como não pertencente à tradição filosófico-política do conservadorismo.

A dissertação está dividida em três capítulos teóricos. O primeiro capítulo, “Dessacralização do Estado”, irá discorrer acerca dos princípios do Estado Democrático de Direito, perpassando pelos quesitos e teorias da representatividade democrática e seus meandros, assim com o princípio basilar deste, o da laicidade estatal. Lindando com a questão em sua base de construção filosófica e histórica, para que se tenha uma maturação do seu conceito. Para, então, tratar da questão da laicidade estatal no cenário brasileiro.

No segundo capítulo, “A teocracia da política dos costumes”, a Bancada Evangélica será analisada a partir de um olhar de linguagem acadêmica teológica, com o intuito de desvelar as razões fundantes do discurso religioso, com a finalidade de caracterizá-lo como não possuidor de adequação ao mesmo, no que diz respeito ao sectarismo social. Para, então, delinear tal fenômeno como um fenômeno social, ou seja, passível de análise tanto pela Filosofia, como pelo Direito.

No terceiro capítulo, “Desconstruindo a máscara”, será abordado a desconstrução da Bancada Evangélica como uma bancada política “em nome de Deus”. Já tendo sido perpassadas as questões teológicas, será analisada a postura dos indivíduos que compõem a referida bancada, em sua atividade legislativa, assim como o comportamento e pronunciamento da mesma. Partindo para o falseamento da mesma como tendo pertencimento à tradição conservadora na filosofia-política, também através da manifestação mimética que a mesma representa. Passando, a seguir, para as considerações finais do estudo.

## 1. A DESSACRALIZAÇÃO DO ESTADO

Compreende-se *estado*, em conceito geral, como uma organização, de ordem jurídica, de uma comunidade humana, sustentada por diferentes princípios e mecanismos políticos e sociais – com variações determinadas por condições sócio, cultural e políticas. A função primordial de tal organização se relaciona com o seu papel determinante na orientação, na sobrevivência e na perpetuação da comunidade humana que circunscreve suas leis, regras, normas e compromissos jurídicos e ideológicos.

Entre as concepções fundamentais de *estado*, há três grandes eixos que nortearão a condução desta análise – a concepção *organicista*, *contratualista* ou *atomista* e a concepção *formalista*. De acordo com Abbagnano (2012), diferencia-se as três concepções supracitadas por suas compreensões do fenômeno estatal. A primeira linha de compreensão do estado entende-o como uma instituição independente dos indivíduos e anterior a eles. A segunda defende o estado como uma criação dos indivíduos e a terceira apresenta-o como uma formação jurídica, ou seja, uma organização, sustentada por leis organizada, por um sistema jurídico estabelecido.

A ordem política da sociedade, correspondente ao estado, é conhecida desde a antiguidade (BONAVIDES, 2014): da *polis* grega a *civitas* e *res publica* romana à realidade da *aliança* (*berith*, transliteração do hebraico) que unia às tribos de Judá de Israel em uma comunidade confederada (VOEGELIN, 2012). Bonavides (2014, p.66) salienta: “No Império Romano, durante o apogeu da expansão, e mais tarde entre os germânicos invasores, os vocábulos *Imperium* e *Regnum*, então de uso corrente, passaram a exprimir a ideia de Estado, nomeadamente como organização de domínio e poder”.

Em discussão na ciência política, há três acepções de estado no campo gnosiológico (Bonavides, 2014): a filosófica – que preconiza o estado como a síntese da contradição família e sociedade; a jurídica, que conceitua o estado como o laço jurídico ou político, diferente da sociedade que é a pluralidade de laços nas relações de um grupo humano; e a sociológica, como sociedade humana, guiada pela distinção entre governantes e governados, onde os fortes sobrepõe-se aos fracos, impondo sua vontade. Tais acepções se relacionam, em algum nível, às definições dada por Abbagnano (2012), supracitado.

Entre os elementos construtivos do estado, pode-se destacar o *poder político* o *elemento humano* e o *território*. O estado se configuraria como um “grupo humano fixado em um determinado território” (DUGUIT, 1901, p.617), conceito questionado por Bonavides (2014, p.70), por sua falta de percepção da complexidade dos jogos de poder e domínio.

Diante desta primária arguição acerca das definições de estado, cabe agora configurar, e especial uma compreensão estatal democrática e liberal, que são bases da dinâmica organizacional da República Federativa do Brasil. Especificamente serão aqui utilizados dois princípios fundamentais que fariam parte da composição do estado liberal democrático: a liberdade, a igualdade e a harmonia entre os três poderes.

Em sua teoria política, segundo a qual o poder estatal se demonstra como fruto de uma organização natural entre os seres humanos, John Locke torna-se um dos principais teóricos clássicos da compreensão liberal do estado. Segundo ele, a liberdade – do *estado de natureza* - é uma das condições fundantes para o estado de paz e proteção mútua dos indivíduos de uma sociedade. Para Locke, contudo o Direito Natural deixa subsistir a insegurança e a violência entre os homens – *estado de guerra* - que, por serem ignorantes, necessitam da fundação de uma sociedade política, construída por meio do *pacto social*.

As sociedades políticas, assim, nascem quando os seres humanos se reúnem em grupo para formar um corpo político, por meio de um consentimento livre que não deve ser esquecido, pois é fundamental. Para Locke, em reunião, é observado que o poder de cada um é depositado nas mãos de um grupo maior de pessoas, ou seja, da maioria. Ele escreve:

Quando qualquer número de homens, pelo consentimento de cada indivíduo, constituiu uma comunidade, tornou, por isso mesmo, essa comunidade um corpo, com o poder de agir como um corpo, o que se dá tão-só pela vontade e resolução da maioria. Pois o que leva qualquer comunidade a agir sendo somente o consentimento dos indivíduos que a forma, e sendo necessário ao que é um corpo para mover-se em um sentido (LOCKE, 1979, p.71).

Ora esta liberdade, em sustentação de Montesquieu (1979), faz ainda parte dos direitos individuais a serem protegidos pelo Estado, em vez de por ele ser roubado, o que ocorreria em condições políticas de tirania e manifestação da concentração absolutista dos poderes – executivo, legislativo e judiciário. A descrição de tais poderes, como se sabe, é investigada e definida na obra *Do Espírito das Leis*, do filósofo francês. Nela, ele argumenta que as leis

asseguram a liberdade de cada cidadão, sendo a condição política e jurídica da liberdade posta na divisão dos poderes. São clássicas suas palavras que definem a liberdade política:

A liberdade política não consiste de modo algum em fazer aquilo que se quer. Em um Estado, isto é, em uma sociedade na qual existem leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer aquilo que se deve querer e em não ser obrigado a fazer aquilo que não se deve querer. (...) A liberdade é o direito de fazer tudo aquilo que as leis permitem (MONTESQUIEU, 1979, p.147).

Será o filósofo francês, ao considerar as possibilidades corrupção do princípio democrático – da igualdade – que preconiza a necessidade de se evitar dois excessos na forma de governo da democracia: o excesso do espírito da desigualdade, que marca o governo da aristocracia ou um só; e o espírito da igualdade extrema, que leva ao despotismo de um só.

O princípio da igualdade será considerado o estado social da democracia, por Tocqueville, o que expõe em sua obra *A Democracia na América* (1979). Considerada a liberdade combinada com a igualdade, a democracia é o sistema de governo dos povos que apreciam semelhantes condições de vida. Em uma crítica à sua época, Tocqueville considera que a era democrática, caracterizada pela avidez de fruições matérias, perdeu por princípio a virtude, característica do regime popular (Montesquieu, 1979).

A democracia será possível se, e somente se, houver as instituições políticas e sociais consolidadas, para Tocqueville (1979). A primeira delas é a constituição, que torna possível a soberania do povo, ao instituir a) *a descentralização administrativa*, que permitiria a participação direta de cada membro da sociedade na administração dos problemas comuns; b) *a divisão e o equilíbrio dos poderes*: executivo, legislativo e judiciário devem cada um impedir os excessos do outro e equilibrar o poder de modo centralizado. Vale ressaltar, que a independência do poder judiciário confere uma prerrogativa de controle permanente aos cidadãos; os magistrados, à semelhança de juízes de paz que dependem apenas dos eleitores, têm faculdade de se pronunciar sobre a constitucionalidade das leis, assim como de julgar os agentes do poder executivo. c) *o federalismo*: cuja missão é unir as forças dos estados federados, sem deixar de salvaguardar a independência de cada um, compondo assim uma grande nação, que é possível por meio do exercício das atividades do Presidente e da Suprema Corte.

Tocqueville (1979) argumenta:

É para unir as vantagens diversas que resultam da grandeza e da pequenez das nações que foi criado o sistema federativo. Basta deitar os olhos sobre os Estados Unidos da América para perceber todo o bem que decorre, para eles, da adoção deste sistema. Nas grandes nações centralizadas, o legislador é obrigado a dar às leis caráter uniforme, que não comporta a diversidade dos lugares e dos costumes; não estando a par dos casos particulares, não pode proceder senão através de regras gerais; os homens são então obrigados a inclinar-se diante das exigências da legislação, pois esta não pode acomodar-se às necessidades e costumes dos homens, o que se torna causa importante de distúrbios e de misérias (TOCQUEVILLE, p.214).

A democracia brasileira e sua orientação republicana federativa, em meio as suas contradições e fragilidades, têm, no artigo 2, da Carta Constitucional de 1988, a base para divisão triparte entre os poderes consolidados: “Art. 2º São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário” (BRASIL, 1988). Convém apenas reforçar que termo “independentes” no significa dizer que nenhum poder será subordinado a outro. Ou seja, eles devem manter relações de igualdade, sem hierarquia e julgo de um sobre o outro. Tal diferença visa compor um sistema de freios e contrapesos que limita e evita abusos de poder, garantindo assim uma harmonia.

## **1.1 A REPRESENTAÇÃO NA DEMOCRACIA**

A construção da democracia como um espaço político do povo em sua plenitude, sem exclusões de ordem econômica, racial, sexual etc., é uma realidade contemporânea. Essa conquista situa-se em um plano político e tem consequências para os modelos de democracias representativas, liberal ou partidária. A concepção de democracia passou a partir de então a estar diretamente associada ao conceito de liberdade. Essa liberdade é concebida fundamentalmente como uma forma de participação ativa do sujeito na formação da vontade coletiva. A ideia da submissão do indivíduo à autoridade do Estado ficou para os livros de história; pela nova ordem das coisas o indivíduo passou, então, a ter a liberdade de participar efetivamente da vida política.



Encontra-se no trabalho do historiador britânico Mark A. Kishlansky, o panorama acerca do nascimento do processo eleitoral na Inglaterra do século dezessete, trazendo consigo o liame cronológico e funcional entre três fenômenos políticos: a adoção do método eleitoral para se designar os legisladores; a transformação dos eleitos, de delegados em representantes; e a emergência das alianças partidárias ou ideológicas entre os cidadãos.

Mesmo que as eleições tenham sido tomadas como uma instituição resultante do caráter aristocrático, desde a época do próprio Aristóteles, nos Estados modernos o processo eleitoral estimulou dois movimentos que se tornaram cruciais para o subsequente processo de democratização.

Por um lado, ele desencadeou uma separação entre sociedade e Estado ou, melhor dizendo, uma transição de relações simbióticas entre os delegados e suas comunidades para formas de unificação que eram totalmente simbólicas e construídas politicamente. Por outro, a dissociação dos candidatos de suas posições ou classes sociais destacou o papel das ideias na política, ou, como preferiria dizer, o propósito idealizador do processo de representação.

Como resultado, a representação não pode ser reduzida nem a um contrato (de delegação) firmado através das eleições nem à nomeação de legisladores como substitutos do soberano ausente, porque sua natureza consiste em ser constantemente recriada e dinamicamente ligada à sociedade. Em suma, a história moderna sugere que a genealogia da democratização começou com o processo representativo. A democratização do poder estatal e o poder unificador das ideias e movimentos políticos levados a cabo pela representação foram interconectados e mutuamente reforçadores (KISHLANSKY, 1986, P.21).

A análise de Kishlansky sugere que abordemos as eleições e a representação em termos da relação entre o Estado (o governo) e a sociedade civil. Embora a estrutura eleitoral da representação não tenha mudado muito em dois séculos a despeito da extensão do sufrágio, os teóricos não deveriam fazer vista grossa às mudanças cruciais que a transformação democrática engendrou no funcionamento e significado das instituições representativas. A emergência do “povo” (os cidadãos) como um agente político ativo não se limitou a meramente renovar instituições e categorias antigas.

No momento em que as eleições se tornaram um requerimento solene e indispensável de legitimidade política e formação de magistraturas, Estado e sociedade não puderam mais ser desligados e o traçado das fronteiras separando – e conectando – suas esferas de ação tornou-

se uma questão persistente de reajuste e negociação. A representação espelha esta tensão. Pode-se dizer que ela reflete não simplesmente ideias e opiniões, mas ideias e opiniões a respeito das visões dos cidadãos acerca da relação entre a sociedade e o Estado. Qualquer reivindicação que os cidadãos tragam para a arena política e queiram tornar um tema de representação é invariavelmente um reflexo da luta para a redefinição das fronteiras entre as suas condições sociais e a legislação.

Três teorias da representação emergem quando olhamos como o governo representativo funcionou ao longo de seus duzentos anos de história, do parlamentarismo liberal dos primórdios até sua crise e, finalmente, sua transformação democrática, após a Segunda Guerra Mundial. Podemos dizer que a representação tem sido interpretada alternativamente de acordo com três perspectivas: jurídica, institucional e política.

Elas pressupõem concepções específicas de soberania e política e, conseqüentemente, relações entre Estado e sociedade específicas. Todas elas podem também ser usadas para se definir democracia (respectivamente, direta, eleitoral e representativa). Contudo, apenas a última faz da representação uma instituição consonante com uma sociedade democrática e pluralista.

As teorias jurídica e institucional estão interconectadas bem de perto. Elas são ambas baseadas em uma analogia entre Estado e Pessoa e em uma concepção voluntarista de soberania, e são expressas em uma linguagem formalista. A teoria jurídica é a mais antiga e requer mais atenção, pois cunhou o modelo para a institucional, a qual foi seu rebento. Ela pré-datou a concepção moderna de soberania estatal e a nomeação eleitoral de legisladores. É denominada jurídica porque trata a representação como um contrato privado de comissão (concessão de “autorização para realizar uma ação por pessoa ou pessoas que devem ser elas mesmas detentoras do direito de realizar essa dada ação”) (SKINNER, 2002, P. 185). Delegação (instruções vinculativas) e alienação (incumbência ilimitada) têm sido tradicionalmente os dois pólos extremos desse modelo, a primeira simbolizada por Rousseau e a última por Hobbes, e além dele, Sieyès e Burke (embora o primeiro não tenha teorizado um “protetorado” representativo e o último não tenha assentado a representação sobre uma base contratual).

O modelo jurídico configura a relação entre representado e representante conforme as linhas de uma lógica individualista e não-política, na medida em que supõe que os eleitores julgam as qualidades pessoais dos candidatos, ao invés de suas ideias políticas e projetos. Desta

forma, a representação não é e não pode ser um processo, nem pode ser uma matéria política (que implique, por exemplo, uma demanda por representatividade ou representação justa), de início pela simples razão de que, nas palavras de Pitkin, a representação é “por definição” “qualquer coisa feita após o tipo correto de autorização e dentro de seus limites”(PITKIN, 1967, P. 39). Como Anthony Downs candidamente reconheceu, ao comentar os efeitos da aplicação do modelo privado de representação que ele endossava à democracia, “não há nada para os representantes representarem” (DOWNS, 1957, P. 89).

A teoria jurídica da representação reúne as matérias do poder estatal e da legitimidade dentro da lógica do par presença/ausência (do soberano) e descola a representação da defesa e da representatividade, as duas manifestações políticas -- conforme logo explicarei -- que provêm de sua relação inevitável com a sociedade e a atividade política dos cidadãos. Com Hobbes, seu primeiro intérprete moderno, esta abordagem evoluiu para uma tecnologia de formatação de instituições que se tornou enormemente influente tanto para os teóricos do governo representativo (Sieyès, certamente) quanto para seus críticos.

Durante a crise do parlamentarismo, por exemplo, no começo do século vinte, Carl Schmitt recuperou a função construtivista da representação concebida por Hobbes e Sieyès e a usou para tornar o ausente presente ou reconstruir a unidade orgânica do Volk acima do (e contrária ao) pluralismo dos interesses sociais, através da personificação do soberano (no líder ou führer). Seu objetivo era um Estado unificado mais fortemente do que era possível por meio do compromisso parlamentar entre interesses ou do “governo por discussão” (KANTOROWICZ, 1957, P.167-179). Em seu radicalismo, o caso de Schmitt é um exemplo útil da incompatibilidade entre a representação como uma técnica de unidade (mística) da comunidade e a representação política.

Em resumo, a perspectiva centrada no Estado, sugerida pela teoria jurídica, prefigura dois cenários possíveis. De um lado, como argumentava Rousseau, a representação não tem lugar no discurso de legitimação política pela razão óbvia de que significa transferir o poder de autorização do uso da força (o poder soberano) da comunidade como um todo para sua(s) parte(s). De outro, como argumentou Sieyès, a representação pode ser uma estratégia de edificação de instituições na condição de que seja dada aos súditos apenas a tarefa de selecionar os legisladores. Também neste caso a soberania é essencialmente voluntarista e sua vontade restrita à vontade eleitoral, com o resultado (e o propósito consciente) de que a nação soberana

fala apenas através da voz dos eleitos. Nesta conta, a soberania parlamentar pode ser vista, paradoxalmente, como uma transmutação eleitoral da doutrina da vontade geral de Rousseau, uma vez que, transferida para a Nação representada, aquela vontade se torna uma estratégia para se “bloquear o caminho para a democracia” (KENNEDY, 2004, P. 64-81).

Tanto a teoria jurídica como a teoria institucional da representação assumem que o Estado (e a representação como seu mecanismo produtivo e reprodutivo) deve transcender a sociedade de modo que se assegure o Estado de Direito, e que as pessoas devem encobrir suas identidades sociais e concretas para tornar os mandatários agentes imparciais de decisão. Elas supõem que a identidade jurídica do eleitor/autorizador é vazia, abstrata e anônima, sua função consistindo em “nomear” políticos profissionais que tomem decisões às quais os eleitores se submetem voluntariamente. Assim, “o que encontramos no sistema denominado representativo é que ele não é um sistema de representação do povo e da vontade da nação, mas um sistema de organização do povo e da vontade da nação”.

A suposição subjacente à separação entre “o homem” e “o cidadão”, a qual Karl Marx famosamente condenou por sua hipocrisia asinina, era a de que a esfera política deve ser independente da esfera social (e em particular dos interesses econômicos e das crenças religiosas) para que sejam obtidas a igualdade legal e a organização impessoal do Estado. Esta é a premissa axiológica comum a ambas as teorias da representação e a consequência lógica de sua abordagem construtivista da soberania (BÖCKENFÖRDE, 1991). Elas emergiram e foram moldadas antes da transformação democrática da sociedade e do Estado e permaneceram essencialmente impermeáveis a ela.

A terceira teoria rompe com estes dois modelos. Ela cria uma categoria inteiramente nova na medida em que concebe a representação dinamicamente, ao invés de estaticamente: a representação não tem que fazer uma entidade preexistente – p. ex. a unidade do Estado ou do povo ou da nação – visível; diferentemente, ela é uma forma de existência política criada pelos próprios atores (o eleitorado e o representante). Esta teoria faz jus à especificidade da representação política em relação a todas as outras formas de mandato e em particular ao esquema privado de autorização. A representação não pertence apenas aos agentes ou instituições governamentais, mas designa uma forma de processo político que é estruturada nos termos da circularidade entre as instituições e a sociedade, e não é confinada à deliberação e decisão na assembleia. “É tarefa dos representantes populares, portanto, coordenar e criticar.

A unidade necessária não se segue logicamente da unidade daquele que representa, como Hobbes sustentaria, mas deve ser criada e constantemente recriada através de um processo político de atividade dinâmica” (FRIEDRICH, 1963, P. 273). Sua gradual consolidação durante o século vinte, com a adoção do sufrágio universal (embora uma formulação anterior possa ser encontrada na argumentação de John Stuart Mill pela representação proporcional), reflete a transformação democrática tanto do Estado quanto da sociedade e o crescimento do mundo complexo da opinião pública e da vida associativa, que dão ao juízo político um peso que ele nunca teve. Esboçada por Carl J. Friedrich em um capítulo que é uma obra-de-arte de clareza, devemos sua reformulação de orientação mais democrática a Hannah Pitkin: “a representação aqui significa agir no interesse dos representados, de uma maneira responsiva a eles” (PITKIN, 1967, P. 209).

A teoria política da representação argumenta que, em um governo que deriva sua legitimidade de eleições livres e regulares, a ativação de uma corrente comunicativa entre a sociedade política e a civil é essencial e constitutiva, não apenas inevitável. Invertendo a máxima sustentada pelas duas teorias prévias, ela argumenta que a generalidade da lei e os critérios de imparcialidade derivados da cidadania nem deveriam nem necessitam ser realizados às custas da visibilidade política do “homem” (leia-se, a identidade “social” como distinta de e oposta à identidade “política”).

As múltiplas fontes de informação e as variadas formas de comunicação e influência que os cidadãos ativam através da mídia, movimentos sociais e partidos políticos dão o tom da representação em uma sociedade democrática, ao tornar o social político. Vontade e juízo, a presença física imediata (o direito ao voto) e uma presença idealizada mediada (o direito à livre expressão e à livre associação) estão inextricavelmente entrelaçados em uma sociedade que é ela mesma uma refutação viva do dualismo entre a política da presença e a política das ideias, uma vez que toda presença é um artefato do discurso.

A representação política não elimina o centro de gravidade da sociedade democrática (o povo), ao mesmo tempo em que despreza a ideia de que os eleitores em vez dos cidadãos ocupem este centro, de que o ato de autorização seja mais importante do que o processo de autorização.

De acordo com o trabalho do jurista Dalmo de Abreu Dallari (2005, P. 124), para que um Estado seja reconhecido como democrático, alguns pressupostos precisam fundamentalmente serem atingidos:

O primeiro deles tem que ver com a eliminação da rigidez formal. Não haveria um Estado Democrático com uma forma pré-estabelecida. Para que o Estado seja democrático, ele deve atender a concepções de valores fundamentais de certos povos em determinada época, logo deve existir uma certa flexibilidade do Estado para que esteja sensível diante das facticidades sociais de cada circunstância e época. Sendo assim, não podemos fixar um modelo democrático válido para todas as épocas e tempos.

O segundo pressuposto é a supremacia da vontade do povo. Deve-se prevalecer a vontade do povo sobre a de qualquer indivíduo ou grupo. A Democracia implicaria em autogoverno, exigiria que os próprios governados decidam sobre as diretrizes políticas fundamentais do Estado. E pelo fato de o povo ser uma unidade heterogênea, temos que ter a certeza que sua vontade fora livremente formada, e depois de formada essa vontade deve ser livremente externada, ou seja, livre de qualquer tipo de coação ou vício de qualquer espécie. E pelo fato de todo homem ser dotado de inteligência e ser, portanto, um animal racional, é inerente se pensar que a convivência humana traz muitas divergências entre os semelhantes, assim, deve-se ter o direito de divergir.

O penúltimo pressuposto é o da preservação da liberdade. O homem sendo um ser social, não vive em isolamento, e isso tampouco afetaria o seu relacionamento político – que necessita intrinsecamente da sua habilidade de relação social. Por esse motivo, a liberdade humana é uma liberdade social que traz consigo os deveres e as responsabilidades.

O último pressuposto é o da preservação da igualdade. Seria a concepção de uma igualdade de possibilidades, pois ela admite em si a existência de relativas desigualdades, decorrentes de mérito individual, aferindo-se este através da contribuição de cada um à sociedade. Portanto, Dallari traça meios de se ter um Estado Democrático ideal e real.

No entanto, contrariando a fundamentação teórica anterior da democracia, no trabalho do professor Fabio Konder Comparato, essa delineação teórica não encontra em todos os casos a realidade, como disposto em sua obra (COMPARATO, 2006, P.145), quando afirma que a democracia moderna teria sido a invenção dos norte-americanos e posteriormente adotada pelos franceses.

## 1.2 LAICIDADE: A AUTONOMIA DAS REALIDADES TEMPORAIS

Ao contrário do que ocorria em tempos pretéritos onde havia um regime de união entre Estado e religião (VOEGLIN, 2012, p.43), sendo esta um elemento central e legitimador da ordem social, observa-se atualmente em grande parte das sociedades ocidentais a existência de uma separação entre a esfera espiritual e a esfera temporal (STRAUSS; CROPSEY, 2013 p. 462). Poucos são os Estados confessionais, ligados a um determinado grupo religioso. Por outro lado, a religião não tem hoje a influência e domínio que possuía no medievo ou na antiguidade clássica (VOEGLIN, 2013, p. 127). As práticas religiosas e a importância do religioso declinam em muitos países do ocidente (VOEGLIN, 2016, p. 172).

Para analisar estes processos sociais e históricos de enfraquecimento da religião e de separação entre Estado e grupos religiosos que ocorrem no contexto da modernidade ocidental (KOYZIS, 2014, p.271), os intelectuais lançaram mão dos conceitos de secularização e laicidade. Entretanto, há uma grande confusão na utilização de tais conceitos. O senso comum e boa parte dos cientistas sociais, historiadores e filósofos tratam ambos (secularização e laicidade) como termos sinônimos que supostamente fariam referência a um mesmo fenômeno histórico e social.

Além de não ser um conceito de fácil definição, a laicidade assume proporções simetricamente amórficas, a depender das características da nação em que a mesma é construída. Por essa razão, não basta apenas que a mesma seja estudada em seu sentido abstrato, mas faz-se necessário que, a depender das características da nação analisada (sumariamente a brasileira, no caso da pesquisa proposta), suas particularidades sejam levadas em conta para a maior maturação do estudo.

Na atual pesquisa, a fonte principal para o estudo da laicidade estatal (tomada como uma construção progressiva) será a obra do filósofo, historiador e (por anos, até o seu falecimento) professor catedrático da Universidade de Coimbra, Fernando Catroga. Especificamente, será tomada como basilar, sua obra denominada “Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil”.

Como dissertado pelo próprio autor, em tons exegeticos, a expressão laicidade deriva do termo *laico*, leigo. Etimologicamente, laico se origina do grego primitivo *laós*, que significa povo ou gente do povo. De *laós* deriva a palavra grega *laikós* de onde surgiu o termo latino *laicus*. O termo *laico*, leigo, exprime uma oposição ao religioso, àquilo que é clerical (CATROGA, 2006, p.55).

A laicidade implica a neutralidade do Estado em matéria religiosa. Esta neutralidade apresenta dois sentidos diferentes, o primeiro já destacado acima: exclusão da religião do Estado e da esfera pública. Pode-se falar, então, de neutralidade-exclusão. O segundo sentido refere-se à imparcialidade do Estado com respeito às religiões, o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade as religiões. Trata-se neste caso da neutralidade-imparcialidade. Ao mesmo tempo em que pode haver liberdade religiosa, pluralismo e tolerância sem que haja laicidade, como é o caso da Grã-Bretanha e dos países escandinavos (BARBIER, 2015).

Cada país possui um conjunto de características e circunstâncias sociais e culturais que possibilitam formas variadas e peculiares de laicidade e secularização. Desta maneira podemos falar em uma laicidade francesa, de uma laicidade norte-americana, brasileira, etc (BARBIER, 2015). Além de, a laicização, não ser de forma alguma um processo linear ou irreversível, expressão disto é o que se deu na Espanha. Depois de um violento processo de laicização ocorrido nos anos 30 que levou a perda dos privilégios que a Igreja Católica possuía na nação espanhola, há um retorno a uma situação de confessionalidade de Estado, de monopólio religioso, com o concordato de 1953, o qual define o catolicismo como a única verdadeira religião (CATROGA, 2006).

Grosso modo, a definição básica da laicidade permeia em torno do fato de o Estado não professar, nem ao menos nem favorecer religião alguma; dessa forma, ela contrapõe-se ao Estado confessional – em que se inclui o assim chamado “Estado ateu”, considerando que este assume uma posição caracteristicamente religiosa, mesmo que seja em um sentido negativo. Dessa forma, seguindo a laicidade, o Estado não possui doutrina oficial, tendo como consequências adicionais que os cidadãos não precisam filiar-se a igrejas ou associações para terem o *status* de cidadãos e inexistente o crime de heresia (ou seja, de doutrinas e/ ou interpretações discordantes e/ou contrárias à doutrina e à interpretação oficial).

Esse conceito básico exige uma distinção fundamental, separando a laicidade da secularização. A secularização é um processo sociológico e, assim, é mais amplo que o processo político da laicização; em termos gerais ele corresponde à paulatina perda de influência social dos valores estritamente religiosos, entendidos estes como os ligados às *doutrinas* religiosas (*i. e.*, teológicas) e às *instituições* eclesiásticas. Em outras palavras, a secularização corresponde a uma forma de “humanização” da sociedade (COMTE), de que as ideias weberianas



concomitantes de “desencantamento do mundo” e de “racionalização” são formas ou elementos. Dessa forma, em termos sociológicos, paulatinamente o processo amplo de secularização criou as condições para e teve como uma de suas consequências a laicização do Estado (cf. CASANOVA, 1994; 2006; MARIANO, 2002; LOREA, 2008).

Em sua ampla revisão, Gorski e Ates (2008) notam que a teoria sociológica da secularização teve em princípio (entre o século XIX e meados do século XX) um enunciado genérico desse tipo; entretanto, na segunda metade do século XX tanto a persistência quanto a reafirmação de movimentos religiosos em todo o mundo levaram os pesquisadores a reverem tais postulados, no que se refere à relativa uniformidade da secularização e à inevitabilidade e à irreversibilidade do processo. De modo mais específico, no que se refere aos processos sociais eventualmente descritos pela palavra “secularização”, José Casanova (1994; 2006) distingue três sentidos: (1) decadência das práticas e crenças teológicas, em favor de práticas e crenças não-sobrenaturais; (2) privatização da religião, no sentido de que as manifestações públicas da religião deixam de ser aceitas e tornam-se propriamente questão de foro íntimo (privado); (3) autonomização de esferas sociais (aí incluída a política) em relação à religião, de tal modo que cada uma das esferas autonomizadas operaria de acordo com suas próprias regras. É necessário perceber, todavia, que, como o presente estudo é de Teoria Política (normativa), não vêm tanto ao caso os debates específicos da Sociologia da Religião que tratam da secularização: como observamos acima, basta-nos indicar que a laicidade é precedida e pressuposta pela secularização (nos três sentidos aventados por Casanova, embora com certa prevalência do segundo sentido).

Aliás, se considerarmos em amplos traços a evolução sócio-política do Ocidente, podemos perceber que a sua dinâmica político-religiosa conduziu a uma progressiva secularização – e, a partir daí, também a uma progressiva laicização – da política, seja em âmbito interno, seja em âmbito externo. Nesse sentido, uma pequena digressão histórica pode ser útil.

Enquanto na Alta Idade Média ocorria uma separação institucional da Igreja e do Estado, nos séculos seguintes a disputa entre os dois poderes universais (Papado e Império Romano-Germânico) resultou na sua decadência mútua e na possibilidade de afirmação dos poderes nacionais (ou seja, dos reis). Nesse quadro, o Papado perdeu progressivamente sua autoridade moral, tornando-se cada vez mais um mero líder político, disputando territórios com os demais

reis e senhores feudais, ao mesmo tempo em que as seções locais da antiga igreja universal (católica) passaram a vincular-se aos líderes temporais, assumindo mais o caráter de igrejas nacionais (FERRARI, 1998a).

### **1.3 ENTRE O CLÉRIGOS E O LEIGOS**

O entendimento da construção clerical, em muito depende da fundamentação que a mesma possui na Teologia em si. Ele está fundamentado na historiografia e semântica das terminologias “lei” e “sacerdócio”. Sendo, a primeira, fundante e estruturante da segunda, que é de observação e aplicações mais facilmente identificáveis.

A teologia veterotestamentária faz uma distinção entre a lei moral (ou os Dez Mandamentos) e lei cerimonial, ou exigências rituais do sistema religioso judaico. A lei moral é uma linguagem humana do caráter e vontade de Deus que a revela, e dos princípios pelos quais Suas criaturas devem viver. Por ser a lei proveniente de Deus e expressar Seu caráter, e por ser o caráter de Deus imutável, eis a lógica existente no fato desta lei também ser imutável, ou eterna.

Tanto o Antigo Testamento e o Novo Testamento, contêm os dez preceitos da lei moral, embora frequentemente expressa na forma de dois grandes mandamentos — amor a Deus (os quatro primeiros), e o amor ao homem (os seis últimos); (Dt. 6:5; Lev. 19:18; Mt. 22:34-40). No sermão da Montanha, Cristo explicou alguns princípios da lei moral e fez uma explicação prática deles ao cotidiano. Originalmente, Deus implantou estes princípios no próprio ser de Adão e Eva, juntamente com a inclinação natural de viver em harmonia com eles.

O Criador também os dotou com a faculdade do livre arbítrio; ele poderia escolher o senhorio do Criador por obediência voluntária ou poderia desobedecer. A obediência garantiria a vida eterna; a desobediência incorreria em condenação e morte. O homem encontraria a verdadeira liberdade mediante a obediência motivada pelo amor. Nesse sentido, a lei moral demonstraria que nunca foi contra o homem; é sua garantia de liberdade das mazelas morais existentes.

Um ponto interessante é que o contexto dessa lei moral, exige justiça e condena a injustiça. Os princípios exarados na lei moral são eternos. A função adequada da lei moral é

fazer uma distinção clara entre o certo e o errado, tornar conhecido ao homem o padrão de conduta que Deus aprova, condenar toda a conduta que não se harmonizar com este padrão, convencer os culpados de tal conduta, e convencer o pecador de sua necessidade de salvação pela fé na graça de Cristo.

Desde o princípio há um anseio por parte da divindade bíblica para que os seus desejos e o dos homens sejam semelhantes. A divindade anseia continuamente andar em intimidade com o humano (Gn 2) e que ambos possuam uma relação, que em termos religiosos é denominada comunhão. Era esse o seu propósito ao criar Adão e ao chamar para si os filhos de Israel e, por certo, é o seu desígnio hoje em relação à Igreja. Esse desejo amoroso tem em mira não só o corpo como um todo, mas também cada um de nós individualmente. A intenção de Deus é estabelecer conosco um relacionamento íntimo, o qual transformará nossa natureza e caráter, para serem como os Seus.

No início Deus trabalhou apenas com indivíduos, como Noé, Sete e Enoque. Posteriormente é-nos apresentada a ideia de “povo de Deus” (o povo que possui uma aliança com ele, os eleitos) ao lermos a respeito de Moisés e dos Israelitas no deserto (Êx 20). Por esse motivo, antes do desenvolvimento formalizado do sacerdócio levítico, na família de Arão, já havia um caráter distintivo nos homens, que poderiam distingui-los dos demais, indicando um caráter sacerdotal (o que viria posteriormente a ser conhecido como caráter clerical de um indivíduo).

Do ponto de vista da simbologia bíblica, o ofício sacerdotal em Israel antecipa e proclama com nitidez três ideias soteriológicas, quer dizer, referentes ao plano de salvação: a *reconciliação*, a *mediação* e a *santificação*. A primeira ideia, ou seja a reconciliação, fica explicitada no sacrifício diário dos animais, enquanto que a segunda se implementa na ação sacerdotal de compadecer-se dos "ignorantes e extraviados" (Hb. 5:1-2).

Merece notar o fato de que a palavra hebraica para sacerdote (*kohen*) anuncia a ideia de mediação, porque o *kohen* é "alguém que ocupa o lugar de outro e medeia em seu favor".

Em terceiro lugar a função sacerdotal abrange uma obra de santificação, já que o próprio objeto da reconciliação divina é a santidade de vida. Israel como nação escolhida devia ser um "povo santo" (Dt. 26:19), e o indivíduo incorporado a essa comunidade santa devia realizar em sua vida privada e em suas relações o ideal ético-religioso antecipado na "lâmina de ouro" (*tsits*) que o supremo sacerdote levava sobre seu *mitra* (Êx. 28:36; Lev. 8:9; Êx. 39:30). A frase cunhada dizia: "Santidade ao Senhor" (*qódesch l'adonai*).

As qualificações morais, espirituais e físicas que o sacerdote devia reunir, a liturgia de ordenação e o traje típico que se exigiam dos sacerdotes, porém, mais particularmente do sumo sacerdote, foram estabelecidos por Deus para projetar de muitas e variadas maneiras o ideal de que sem santidade "ninguém verá o Senhor" (Hb. 12:14).

Em geral, um sacerdote era considerado um homem santo, dotado de poderes psíquicos e espirituais, que era consultado como um oráculo. Esses antigos sacerdotes - fossem eles hebreus ou não usualmente tinham um santuário, ao qual serviam. Também dispunham de ritos, orações, encantamentos etc., tudo o que fazia parte do seu trabalho. Além disso, com frequência eram uma figura importante, social e politicamente falando. Esperava-se do sacerdote que servisse de mediador entre algum poder divino e os homens, e que também que fosse capaz de pronunciar-se sobre questões éticas e legais, além de prever o futuro.

Na antiga cultura hebraica, qualquer homem podia ser sacerdote, se mostrasse possuir a capacidade para tanto; mas, durante o período patriarcal, o sacerdócio era desempenhado pelo cabeça de cada família (ver Gn. 8:20; 22: 13; 26:25; 33:20). Os sacerdotes por muitas vezes tomavam-se líderes nacionais, conforme se vê no caso de Melquisedeque. Embora seja muito duvidoso que ele fosse um hebreu, é certo que era semita.

O ofício e as funções sacerdotais estavam divididos entre o sumo sacerdote, os sacerdotes e os levitas. Todos descendiam de Levi. Assim sendo, todos os sacerdotes eram levitas. Porém, nem todos os levitas eram sacerdotes. As obrigações menores, algumas vezes até manuais, como de limpeza, arranjo e arrumação no templo, cabiam aos levitas não-sacerdotais. Seus deveres são descritos em Êx. 13:2, 12, 13; 22:29; 34:19, 20; Lv, 27:27; Nm. 3:12, 13,41,45; 8:14-17; 18:15; Dt. 15:19. Eram os descendentes diretos de Arão que, normalmente, desempenhavam o ofício superior do sacerdócio.

Moisés recebeu a ordem de fazer "vestes sagradas" para Arão, as quais seriam "para glória e ornamento" (Êx. 28:2). Desde que Adão e Eva usaram "folhas de figueira" para ocultar sua nudez (Gn. 3:7), o ser humano jamais renunciou à confecção de roupa para cobrir-se. A roupa pode satisfazer diversos fins: proteger dos rigores do tempo (1 Rs 1:1); identificar a pessoa que a leva (Gn. 27:15); preencher as exigências de um ritual (Nm. 15:38).

Para confeccionar o colete sacerdotal (Êx. 28:5-8,; 28:28; 39:2-3) utilizou-se o mesmo tipo de material empregado para as cortinas: linho trançado, azul, púrpura e escarlate, entretecido com fios de ouro. Este objeto exterior levava sobre os ombros as duas pedras de

ônix (28:9-12), nas quais se gravaram os nomes das tribos do Israel segundo suas idades, seis em cada pedra (28:9-10, 21). Embora a Bíblia não dê uma descrição detalhada da forma do colete sacerdotal, ela nos informa dos usos e abusos que este objeto da veste sacerdotal sofreu ao longo da história (1 Sm. 2: 28; 23:6, 9; 30:7).

O peitoral do juízo, às vezes chamado peitoral (Êx. 28:15-29; 39:8-21), era o objeto mais formoso e elaborado de todo o vestuário do sacerdote. Colocadas em ordem sobre o peitoral, havia doze pedras preciosas, e cada uma levava o nome de uma das tribos, atendendo à ordem de marcha. No lado direito e no esquerdo do peitoral havia duas pedras grandes, preciosas e de muito brilho chamadas *Urim* e *Tumim*. Mediante elas, se revelava a vontade de Deus ao sumo sacerdote. Por esta razão, podemos afirmar que o colete sacerdotal com as pedras de ônix sobre os ombros e o peitoral constituíam a roupa profética do sumo sacerdote.

Nos flancos do peitoral havia duas pedras preciosas grandes, chamadas em hebraico, *Urim* e *Tumim*, literalmente, "luzes" e "perfeições"<sup>5</sup> (Êx. 28:30; Lv. 8:8).

A posse destas pedras era um dos grandes privilégios da família sacerdotal (Dt. 33:8). O sumo sacerdote as usava para consultar a vontade de Deus naqueles assuntos de difícil determinação que comprometiam o futuro ou o bem-estar da nação (Nm. 27:21; Ed. 2:63).

O *Urim* e o *Tumim* desapareceram do cenário sacerdotal uns dois séculos antes da era cristã devido à impiedade que prevalecia. Durante o reinado do Saul, em duas ocasiões ao menos, a consulta feita pelo *Urim* e o *Tumim* não foi respondida (1 Sm. 14:37; 28:6). Davi o consultou por diferentes motivos (23:6-12). O *Urim* e o *Tumim* reaparecem no tempo de Esdras e Neemias (Ed. 2:63; Ne. 7:65).

Note-se que em hebraico a palavra *Urim* começa com '*alef*', que é a primeira letra do alfabeto hebraico, enquanto que *Tumim*, com a *tau*, que é a última. Entre o '*alef*' e o *tau*, ou se o preferimos entre o alfa e o ômega (Ap. 1:8, 11), está contido toda a linguagem humana, que é o veículo para comunicar as ideais.

Agora, o sumo sacerdote com o *Urim* e o *Tumim* no peitoral se transformou no veículo pelo qual Deus comunicou suas mensagens. O peitoral era para a roupa do sumo sacerdote o que o propiciatório era para o santuário. Nos dois casos Deus revelava Sua glória e para conhecer Sua vontade.

Toda essa carga histórico-religiosa transforma o sacerdote, assim como o povo eleito que ele representa, como a principal esfera do domínio, manifestação e compreensão da lei. (EICHRODT, 2005. P.367) Por esse motivo, a heresia como um erro, uma errância e um crime contra o direito. Por conseguinte, seria legítimo aplicar-lhe uma sanção tanto espiritual (a excomunhão), como temporal (a morte). (CATROGA, 2010, P. 72)

Somente o clero era “espiritualmente sensível” para definir as questões relevantes ao homem. Por esse motivo, bem como o da ideia de eleição e aliança, um sacerdote (ou clérigo) seria um indivíduo ideal para melhor conduzir as questões relevantes ao “viver correto”, e, não somente este, mas no que diz respeito ao viver em comunidade.

Como dito por Catroga:

Longa é a história da palavra “clérigo”. A sua origem remete para o radical *kel*, que teve sequências em várias línguas europeias, com a significação de “cortar”, “golpear”, “bater”, “pau”, “vara”, “pedaço de madeira”. Em grego, deu *Klêros*, que referenciava “o objeto que se lançava para decidir sorteio, o dado, e, por metonímia, tirar à sorte”. Assim, o vocabulário *Kláo* (dividir) era utilizado, desde Homero, para designar fragmento de pedra ou troço de madeira que se usava para tirara as sortes, a fim de se auscultar a vontade dos deuses. E porque a terra e o solo, provavelmente no marco da exploração agrícola coletiva, se dividiam tirando sortes, *Klêros* também adquiriu o significado de “parte”, “pedaço de terra”, “quinta” e, finalmente, de “herdade”. Ainda por extensão metonímica, o verbo correspondente é *kleróo*, “sortear; *Kleronomía* – de *Klêros* e *némô* (“distribuir”) – é o “sorteio”, a “distribuição por sorte” enquanto atividade, e, daí, o “lote” atribuído, a “herança”; *Klêronómos* é aquele a quem corresponder um *Klêro*: o “herdeiro”; *synkleromómos*, por sua vez, é o “co-herdeiro”, e *Kleronomeo* remete para “ser herdeiro”, “herdar”. (CATROGA, 2010, P. 50,51)

São Jerónimo, tornando mais acentuada ainda tal questão, foi um dos primeiros pensadores cristãos a justificar a existência de *duos genera christianorum*: os clérigos e os leigos. (CATROGA, 2010, P. 54) No mesmo caminho, a *Vulgata* traduz o *kósmos* com uma carga

negativa, indicando o verbete como um relativo ao “tempo presente”, este “século”, em oposição a eternidade, ao futuro – o “reino” prometido por Deus. (CATROGA, 2010, P. 49)

Logo – e como a teologia oficial se esforçava por demonstrar –, não demorou para que as diferenças religiosas tivessem de ser criminalizadas e atacadas, tanto por razões sociais como salvíficas, pois representavam um perigo para a sociabilidade e para a consumação coletiva da escatologia. (CATROGA, 2010, P. 69)

Exatamente por esse motivo:

Durante séculos, a par da diferença entre clérigo e secular, foi crescendo a rivalidade entre o poder espiritual e o poder temporal. Essa antinomia virá a saldar-se na vitória do princípio *Salus extra ecclesiam non est* (ou: *Extra ecclesiam nulla salus*), preceito objetivado, como doutrina, no agostinianismo e, como aliança, no constantinismo político-religioso, isto é, no chamado cesaropapismo, ou, no seu inverso – o hierocratismo. Ora, se tal resultado, se cimentava o poder da Igreja, também contraditava alguns ensinamentos evangélicos – “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, ou, “o meu reino não é deste mundo”-, instalando uma controvérsia que secundarizou, isolou ou aniquilou os que criticavam a promiscuidade entre dois poderes e que pugnavam por uma atitude de abertura em relação a cismáticos, heréticos e demais crenças. (CATROGA, 2010, P. 63)

É preciso destacar, por exemplo, que essa transição, do medievo para a idade moderna, não ocorreu de maneira tranquila. No século XVI a ordem estabelecida pelo feudalismo entrou em plena decadência e o fim da unidade da Igreja Católica, a partir da reforma protestante,<sup>3</sup> acabou por agravar ainda mais o quadro de extrema violência desse período. Diversas facções religiosas passaram a se digladiar, deixando a sociedade em uma anarquia generalizada de guerras civis, duelos e assassinatos. De acordo com Reinhart Koselleck, “[...] a pluralização da *Ecclesia Sancta* foi um fermento para a depravação de tudo o que antes era coeso: famílias, estamentos, países e povos” (KOSELLECK, 1999, p. 21).

A instabilidade social, criada pelos partidos religiosos e igrejas intolerantes, exigia uma solução capaz de apaziguar essas lutas. Somente um poder político e militar, colocado acima

das opiniões dos súditos, teria condições reais para pacificar os homens. Desse modo, a solução elaborada pelos teóricos do Estado absolutista ocorreu no sentido de romper com a prevalência de qualquer facção religiosa sobre os interesses estatais, partindo da submissão dos diferentes partidos religiosos a uma única autoridade soberana, já que, tanto no plano interno, como no plano externo, o Estado não reconheceria nenhuma instância superior a própria ordem estabelecida por ele (MATTEUCCI, 1998, p. 31).

Todas essas condições sócio-políticas, indicativas para a formação de uma monarquia fortemente centralizadora, não foram capazes de assegurar o desenvolvimento do maior e mais forte Estado absolutista europeu na Inglaterra, já que as disputas políticas entre a monarquia e o parlamento, acompanhadas das guerras religiosas, acabaram antecipando uma revolução burguesa na ilha. Por essa razão, logo no início do livro *Crítica e crise*, Reinhart Koselleck registrou algumas diferenças entre os processos de formação e derrocada do absolutismo inglês e do continente.

O autor afirma que a guerra civil religiosa, travada em solo inglês, foi responsável pela completa destruição do Estado absolutista, significando, ao mesmo tempo, uma autêntica revolução burguesa; enquanto isso, no caso do continente, a superação das guerras religiosas representou o marco inicial da formação dos Estados absolutistas, que, somente mais tarde, alcançariam uma revolução burguesa, a partir do impacto político dos acontecimentos revolucionários da França de 1789 (KOSELLECK, 1999. p. 37).

Motivado por esse contexto, como dito por Catroga:

Neste clima, os propósitos dos que, como alguns humanistas (Marsílio Ficino, Pico della Mirandola, Tomás More, Erasmo), pugnavam pela coexistência pacífica entre as religiões ficaram submersos na pregação de uma intolerância teológica que recorria à espada da intolerância civil para atacar a coabitação de indivíduos e Estados com confissões diferentes, ainda que crentes no mesmo Deus. E foi para responder a este caos que alguns procuraram um *credo mínimo* que fosse capaz de possibilitar a tolerância religiosa. (CATROGA, 2010, P. 70,71)

A ideia de laicidade estatal, nesse contexto, caminha pelo sentido de que as questões do homem leigo, “devem ser resolvidos no tempo histórico, com e através do próprio



tempo histórico” (CATROGA, 2010, P. 58). De modo que a unidade civil, necessariamente exigia – agora – a homogeneidade da fé (CATROGA, 2010, P. 68). Até mesmo antes da instauração do Estado Moderno, o príncipe deveria tolerar certas infidelidades (CATROGA, 2010, P. 73), quando este ainda era imbuído de um determina espírito religioso que o fundamentava. A tolerância, dessa forma, e ditando do contexto religioso narrado, era “proposta como uma paciente outorga por parte de quem se considerava instalado na posse da verdade” (CATROGA, 2010, P. 73) Exatamente por esse motivo, a problemática da tolerância civil, pode ser tomada como uma filha sofrida das guerras religiosas (CATROGA, 2010, P. 63)

#### **1.4 SECULARIZAÇÃO, TOLERÂNCIA E PLURALIDADE**

A secularização ganhou força, principalmente na década de 60 nos países industrializados, em razão, principalmente, da influência judaico-cristã, do desenvolvimento do capitalismo, bem como do crescimento das civilizações urbanas. O processo de secularização pode ser interpretado sob dois principais enfoques: sumariamente como a saída de setores da sociedade e da cultura para fora do domínio religioso, assim como a transferência dos modelos elaborados no campo religioso para o campo secular.

Tem sua gênese em *saeculum* (de *secus* ou *sexus*), ligada a idéia confusa de sexo, geração, idade do homem, tempo de governo, duração da vida, período máximo de cem anos. Algumas definições prévias: como separação entre estado de clero e dos fiéis leigos (ou seculares), diferenciação entre o domínio político e o espiritual e a experiência moderna que se relaciona com o tempo, surgida na revolução Francesa.

Esmiuçando os sentidos de clérigo, constata-se as definições de “sorte“ e de “herança”, como indissociáveis da comunidade de crentes, ganhando também corpo significados como classe, posição e hierarquia, esta última, porque o clero surge como separado da massa dos crentes e superiores a eles, considerando o clero como o “eleito”, ou a quem coube a “sorte”, atribuindo-se, por fim, um estatuto de superioridade.

A secularização foi sendo apresentada como uma das condições necessárias para o cumprimento do sentido emancipatório do itinerário da humanidade. Na entrada do século XIX, o termo significava uma moral que devia se basear no bem-estar presente, denotando que a

dicotomia entre o religioso e o secular, começava a coexistir de forma não pacífica.

Como desdobramento, a palavra secularismo, tinha por ideia a interpretação e a regulação da vida prescindindo-se tanto de Deus como da religião.

A ideia de secularização se aproxima de uma conotação de perda, nas sociedades modernas ocidentais, que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição do sentido. Mesmo não implicando no desaparecimento do sagrado, a ideia trouxe um maior eufemismo das fronteiras do religioso e do não-religioso.

A palavra tolerância contra seu campo semântico em “sofrer”, “levar com paciência”, “permitir algo que não se tem por lícito, sem o aprovar explicitamente”, “resistir” e “suportar”. Hoje, se questiona até que ponto a palavra tolerância pode exprimir e reconhecer a existência de relações de alteridade situadas no plano da reciprocidade igualitária.

A tolerância era vista como uma paciente outorga por parte de quem se considerava instalado na posse da verdade. Ainda, não se pode menosprezar que o convívio e a relação quotidiana entre pessoas com credos diferentes criaram uma “tolerância informal” permitindo mesclas culturais e étnicas ricas de significado humano.

As cisões do cristianismo da época e o contato do ocidente com outras civilizações abriram espaço para uma maior alteridade, que será considerada a partir de três ângulos essenciais: a hermenêutica bíblica, a natureza humana e as exigências da sociabilidade.

Igualmente moderna é a defesa da tolerância radicada em imperativos de índole moral. Locke cria o conceito liberal de tolerância através de suas ideias contratualistas e da autonomia criada pela busca do bem comum individualmente, sem grandes atribuições de dever tanto para Igreja quanto para o Estado. Mesmo assim, a tolerância ditada por Locke não alcança os ateus, uma vez que segundo o autor, estes não atendem ao vetor da sociabilidade, já que o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e de sagrado, pois são vínculos da sociedade humana, a tal ponto que suprimida a crença em Deus, tudo se desmorona.

Também o catolicismo era visto como um intolerável por Locke, que associado ao ateísmo, se desenhavam como protagonistas, considerando o ideal de tolerância deveras associado à liberdade de consciência e à sustentabilidade do contrato social e dos laços morais necessários a vida coletiva. Por outro lado, sustentava-se diversamente que a religião era

inútil para a busca do bem comum e que a sociedade poderia existir sem religião, uma vez que a raiz da moralidade se situa no centro da consciência, valorando o ateísmo.

O processo imanentista (doutrina que sustenta ser a fé uma exigência de profundas necessidades do íntimo do ser e não uma graça provinda de Deus), ocorrido na Europa, que tinha a liberdade de consciência e de pensamento como bases do sujeito, gerou uma inversão antropocêntrica dos fundamentos da moral, da sociedade e da política, encontrando um consenso de que se poderia sem Deus realizar o sonho da paz civil.

Outros argumentos poderiam ser aduzidos (exemplo: a perda de vocações) para relativizar as teses que negam os efeitos da secularização nas sociedades europeias ocidentais, leituras que, amiúde, confundem alguns fenómenos de religiosidade de superfície – muitos deles fruto da sociedade do espectáculo e da mercadoria – com correntes mais profundas e interiorizadas, logo, mais difíceis de captar, Mas errar-se-á se não se entender que ela é mediada por múltiplos condicionamentos culturais, económico-sociais e de segurança existencial passíveis de tipificação em três grandes áreas (agrárias, industriais e pós-industriais) [...]. (CATROGA, 2010, p. 396-397).

Retirando as devidas ilações do que ficou escrito, verifica-se que cerca de metade da população das sociedades agrárias reza regularmente (ainda que de múltiplos modos), enquanto que somente um terço e cerca de um quarto o faz nas sociedades industriais e nas pós-industriais, respectivamente. E, somando todos os indicadores, pode concluir-se que a participação religiosa é duas vezes mais forte nas sociedades “pobres” do que nas “ricas”, contraste que é ainda maior quando se releva a importância da religião na vida individual: nas sociedades industrializadas, as respostas afirmativas cobrem somente um terço da população e, nas pós-industriais, um vigésimo, número que, nas agrárias, sobe significativamente para cerca de dois terços. (CATROGA, 2010, p. 398).

Como consequência dos altos padrões de segurança existencial, as sociedades industrializadas e, sobretudo, as pós-industrializadas tendem a perfilhar orientações e valores mais seculares, característica que se encontra, de uma maneira mais inquestionável, nos países da Europa Ocidental, mas que também envolve outros que lhe são exteriores (Austrália, Nova Zelândia, Japão e Canadá). (CATROGA, 2010, p. 398-399).

O crescimento das taxas demográficas, nas regiões mais pobres, conduziu a que, hoje, o mundo, encarado como um todo, tenha mais gente a praticar a religião do que antes. É que, como se viu, existem influências recíprocas entre o processo secularizador, as garantias de segurança existencial e a diminuição da população. (CATROGA, 2010, p. 399).

Este indicador demográfico tem sido preenchido por correntes imigratórias, vindas das sociedades mais pobres – logo, mais “praticantes” – para as mais ricas. O que tem contribuído para o renovamento religioso nestas últimas, intensificando o embate das questões ligadas ao comunitarismo e ao multiculturalismo, em particular nos países onde algumas confissões, antes sem visibilidade, se transformaram na segunda ou terceira crença (França, Alemanha, Itália). (CATROGA, 2010, p. 399).

Portugal, Espanha e Itália têm passado, nas últimas décadas, por modificações políticas, sociais e culturais (democratização, modernização, urbanização, desestruturação da família tradicional, emigrações e imigrações, melhoria nas “condições de segurança existencial”), que se repercutiram nas atitudes e comportamentos, fazendo crescer, pelo menos, a distância entre o “acreditar” e o “participar”, e, ao mesmo tempo, diminuir o peso da igreja católica como instância norteadora da vida. Isto é, também aqui se assiste à privatização e à metamorfose da sacralidade, hoje menos institucionalizada e mais pluralizada e sujeita à mediação subjectiva. Mas como é natural, estas sociedades também possuem manifestas discrepâncias entre si. (CATROGA, 2010, p. 409-410).

Não deixa de ser sintoma de alargamento do pluralismo religioso e da presença das chamadas religiões alternativas a relativa depreciação das expectativas em relação à figura de Cristo, quando comparadas com as que são polarizadas pela evocação de um Ser Supremo: a imagem dos italianos acerca de Deus é cada vez mais vaga, tendo enfraquecido a representação do Deus-Pessoa do cristianismo e aumentado, como se verá, o reconhecimento de um certo relativismo religioso. (CATROGA, 2010, p. 414).

Também não se pode menosprezar o fato de a hermenêutica da ordem constitucional italiana ter passado a sublinhar, ultimamente, o cariz laico do Estado, o que se tem traduzido em medidas tendentes a alterar a legislação penal, em particular sobre o crime de blasfêmia. E o mesmo está a acontecer no campo do ensino público e do reconhecimento de outras confissões. (CATROGA, 2010, p. 417).

Na Espanha, nos seus ritmos próprios, o panorama é análogo, havendo mesmo um certo consenso, incluindo nos meios da Igreja, em relação a esta realidade. Não há uma acelerada secularização, pelo menos há um aumento galopante do “indiferentismo”. Isto deve-se aos fatores indicados. Ante isto, tem-se procurado das uma mais ampla aplicação aos princípios da igualdade religiosa e da aconfessionalidade do Estado, de acordo com o art. 16 da Constituição. (CATROGA, 2010, p. 417-418).

De acordo com os estudos sociológicos e com diagnósticos vindos da própria Igreja, depois de décadas em que, autoritariamente, reinou um oficial “católico-nacionalismo”, a acelerada modernização da sociedade espanhola, após o processo de democratização, fez crescer o “indiferentismo”, E o hiato entre o “acreditar” e o “praticar” denota – como nos restantes países católicos europeus – que o catolicismo, embora dominante, se está a transformar mais numa referência sociocultural do que numa escolha religiosa efectivamente praticada. (CATROGA, 2010, p. 422).

Se forem invocados alguns dos critérios usados para se analisar os grandes comportamentos religiosos, conclui-se que a opção dos portugueses por um catolicismo mais ritualista será tanto maior, quanto menor for a sua condição de segurança existencial. Isso se manifesta no fato de que seja entre os indivíduos das classes médias, secularizados, ou pertencendo à categoria de “católicos nominais”, que haja um mais claro reconhecimento de que a vida, em si mesma, tem sentido e que pode ser mudada sob o impulso de aspirações em relação ao futuro (terreno). (CATROGA, 2010, p. 427).

Por sua vez, as atitudes, comportamentos e expectativas típicos dos “não-credores” encontram-se muito próximos desta última categoria e são praticados por indivíduos oriundos de meios com pais igualmente descrentes e mais escolarizados, isto é, por indivíduos que são, em primeiro lugar, homens de classe média (geograficamente com forte implantação na região de Lisboa e Vale do Tejo). (CATROGA, 2010, p. 427-428).

Descrentes ou indiferentes em relação a Deus, aos milagres e às formas de religiosidade popular (que podem relevar, tão-só, como objecto etnológico), eles têm pouca ou nenhuma confiança na Igreja, são cinéticos no que tange às suas influências políticas, pensam que a vida tem sentido sem Deus, e prohetam perspectivas otimistas e de carácter elitista, que julgam poder concretizar através da sua acção. Eles aceitam, ainda, as uniões de fato, as relações extra-

conjugais, a homossexualidade, o aborto e a igualdade entre homens e mulheres. (CATROGA, 2010, p. 427-428).

Mais do que uma consequência directa de políticas laicizadoras, as atitudes religiosas dos portugueses (como a dos espanhóis e italianos) tiveram, nas últimas décadas de Novecentos, grandes mudanças. À sua escala própria, pode mesmo afirmar-se que “a sociedade portuguesa – modernizada como está, descentrada como é – já não se circunscreve a uma estrutura cerrada, legitimada pela tradição, estática em suas crenças, unificada numa consciência comum, Neste sentido, a religiosidade dos Portugueses já não representa uma reprodução hipostasiada do catolicismo mais tradicional, nem uma ressonância reificada daquilo que está socialmente e religiosamente instituído, ou seja, o normativo, o doutrinal, o prescritivo”. (CATROGA, 2010, p. 429-431).

Os recentes indicadores recentes apontam para uma vida religiosa de natureza heterodoxa, sincrética e pessoal, muito embora sob a ampla fundamentação de um catolicismo nominalmente unificante. Dito de outro modo: a prática religiosa e as atitudes sociais dela dependentes, apontam para uma religiosidade católica tradicional, difundida, sobretudo, entre as camadas populares da sociedade portuguesa e, predominantemente, entre os idosos e as mulheres dos estratos mais pobres e menos instruídos, concentrados nos meios rurais e nas regiões do norte e centro. Porém, também existem sinais que confirmam a tendência geral das modernas sociedades para o declínio inter e intrageracional da prática religiosa convencional. E, no que à secularização respeita, isto é, no que toca às relações de crescente separação entre religião, igreja, sociedade e Estado, observa-se – apesar da existência de resistência, ou de indiferença perante o tema – uma “clara adesão da população portuguesa a esses valores”. (CATROGA, 2010, p. 429-431).

Pode mesmo sustentar que, a este nível, existem duas culturas na América: a secular (tolerante, hedonista e multicultural) e a religiosa (puritana, centrada na família, patriótica e conformista). Ambas coexistem em tolerância. Em parte porque habitam diferentes mundos mentais, embora consensualizados pela partilha de valores transversais semeados pela religião civil, pelo que os combates entre si não podem ser comparados àqueles que ocorreram, desde a Revolução, entre as “duas França” (a laica e a clerical). (CATROGA, 2010, p. 444).

Também se pensa que muitas das divergências acerca da qualificação da religiosidade dos americanos, resulta de um entendimento da secularização como sinónimo de irreligião, quando o núcleo primordial da sua semântica aponta, somente, para o processo de autonomização entre o sagrado e o secular. Algo que, como Max Weber percebeu, a raiz calvinista da mentalidade americana pressupõe. E, por mais ambíguas ou controversas que possam ser as interpretações acerca dos limites impostos pela Primeira Emenda, a sua aplicação tem reforçado a secularização, como não deixam de sublinhar os críticos conservadores das decisões do Supremo Tribunal dos EUA. Com efeito, na maior parte dos casos, estas têm ido ao encontro da defesa da neutralidade religiosa do Estado, bem como da liberdade e igualdade de todas as religiões, ao mesmo tempo que têm interditado a ajuda estatal às Igrejas. (CATROGA, 2010, p. 444-445).

De tudo isto, se conclui que os comportamentos religiosos das populações são relativamente autónomos dos processos de secularização mediados pela vontade política. O que não quer dizer que estes, quando continuamente praticados, não provoquem efeitos socializadores, e algo de similar acontece quando existe uma centenária confessionalidade estabelecida. Prova-o a força da religião dominante nos Estados que a reconhecem, de direito ou de facto, como Igreja oficial e que consentem na sua propagação através do sistema educativo e da manutenção de situações de privilégio, Efeito inverso se detecta onde reina a laicidade (neutra) à francesa, ou onde dominou uma laicidade em que o Estado se afirmou militantemente ateu, como o demonstra a diferença de atitudes e comportamentos religiosos entre os alemães de Inste e os da antiga República Federal. CATROGA, 2010, p.447-448)

No entanto, este efeito não se encontra em outras sociedades submetidas a experiências análogas, mas com heranças culturais e religiosas diferentes. Por tudo isto, será precipitado fundir e confundir a seculaização com a laicidade, ao mesmo tempo que são insuficientes as teses que prognosticam a irreversibilidade e a globalização do fenómeno secularizador, assim como as que, sem levarem em conta as suas variações e metamorfoses, falam, sem mais, em “regresso do religioso. (CATROGA, 2010, p. 447-448).

Muitas destas prognoses sobre o “regresso do sagrado” baseiam-se em pressuposto análogos (ainda que invertidos) aos usados para antever a sua extinção. E se os que anunciaram, apressadamente, a “morte de Deus” parecem desadequados, os que ditam a morte rápida da secularização correm o risco de serem demasiadamente prematuros e de não analisarem o

problema em todas as suas complexidades e variações, confundindo, amiúde, manifestações exteriores com movimentos bem mais profundos. Será necessário pontuar se a “dessecularização” ou “reencantamento” do mundo é aquilo que aparenta e indagar se, neste “retorno”, não estará presente algo que é novo. Dito de outro modo: a questão não se reduz ao regresso, ou não, do religioso; importa também saber que religião retorna e como retorna. (CATROGA, 2010, p. 451).

Tanto as posições que sentenciaram a inevitável morte do sagrado, como as que cantam a involução do processo, pecam por excesso, pois esquecem-se que a secularização não é sinónimo de antireligião, mas afirmação da autonomia do século. Assim, se a primeira atitude padece de um exagerado otimismo racionalista e antropocêntrico – que as experiências históricas concretas não confirmam –, as que enfatizam, em termos “restauracionistas”, o contemporâneo “regresso”, mostram-se insensíveis a esta outra evidência: a gradual infiltração de atitudes, comportamentos individuais e relações institucionais, de inspiração secular, nas próprias religiões, relação de vasos comunicantes que se torna particularmente visível nas sociedades pós-industriais, ou melhor, recorde-se, nas que revelam baixas taxas demográficas e altos índices de desenvolvimento tecnológico, de divisão do trabalho e de crescimento urbano, e urna mais sólida segurança existencial (educação, saúde, protecção social). Além do mais, esta permeabilidade – contra a qual os fundamentalismos vários protestam – dá-se num quadro em que o Estado declara o respeito pela liberdade de consciência e de religião. (CATROGA, 2010, p. 453-454).

A existência destas especificidades conduziu Jose Casanova a definir os atuais comportamentos religiosos das populações ocidentais em termos que, nas suas intenções tipificadoras, são pertinentes. Com efeito, nelas, o crescimento da secularização pode ser apreendido à luz de algumas teses fundamentais: a tese da diferenciação, que sublinha a circunstância de a religião ter deixado de ser o único factor estruturante da sociedade, passando a constituir, tão-só, um dos seus vários sub-sistemas; a *tese do declínio*, que sustenta estarem as práticas religiosas a sofrer uma gradual erosão, fenómeno bem presente no enfraquecimento do estatuto de referência que as Igrejas e as religiões detinham na definição dos percursos de vida dos indivíduos; a *tese da privatização*, que destaca o recesso do significado institucional da fé a favor da sua vivência mais privada, sinal da existência de diferenças mais débeis entre os sistemas religiosos e seculares de crenças (*tese da secularização interna*), e, apesar das



exceções, da diminuição da influência das instituições e dos argumentos religiosos nas tomadas de decisão política e social (*tese da marginalização*). (CATROGA, 2010, p. 454).

Será mais correto reconhecer que, nem se está a assistir à “morte de Deus” prognosticada pelo optimismo cientificista e historicista do século XIX, nem ao puro “regresso do religioso” na sua acepção mais integrista e institucional, mas a uma coisa outra, que alguns designam por “metamorfose de Deus”. Nos países mais secularizados, esta realidade tem dado origem a vínculos eclesiais muito mais precários do que os do período em que as religiões “construíam” o elo social. Pelo que estará a ocorrer, principalmente, uma maior *privatização, subjectivação e pluralização*, ou, talvez melhor – utilizando a terminologia de José Casanova –, uma maior *diferenciação, declínio, secularização interior e marginalização* das crenças. (CATROGA, 2010, p. 457-458).

Durante os últimos séculos, a secularização tem sido um processo ao mesmo tempo desestruturante e estruturante. Isso se dá por ter sido alterado o relacionamento entre as Igrejas, o (novo) Estado e a sociedade, também deu origem a profundas transformações culturais. E estas se manifestam em idéias, valores e expectativas que transmutaram a maneira como os indivíduos e os grupos passaram a perspectivar o sentido da história, a justificar as suas acções na mundo, a fundamentar os seus projectos e as suas estratégias, a povoar os seus imaginários, a justificar a sua vocação sociabilitária, e a viver a sua própria experiência religiosa. (CATROGA, 2010, p. 459-460).

Efeitos que fizeram aumentar a desadequação da autoridade das Igrejas ao século e, portanto, o distancia-mento da sociedade em relação à religião institucionalizada, e crescer a progressiva diferenciação entre o público e o privado, o íntimo e o comunitário, o subjectivo e o institucional, O que tornou mais complexas e plurais as representações do mundo e da vida, secularizando o sentido da história e da própria vida individual, e outorgando um papel decisivo à mediação, mesmo perante o religioso, da liberdade individual e da acção do homem no mundo. (CATROGA, 2010, p. 459-460).

O pluralismo só terá efeitos positivos e fecundos se cada sistema for capaz de se autocriticar e de, simultaneamente, tolerar, se um modo ativo e recíproco, o diferente, isto é, se, em pôr em causa a sua verdade, conseguir reconhecer v múltiplas faces da assunção da fé, vendo-as, não como rivais mas como complementares. (CATROGA, 2010, p. 468).

É possível, então, concluir, em síntese, que o diálogo inter-religioso tem posto a perspectiva as dificuldades que as Igrejas sentem em aceitar que, como Kant afirmou, existem religiões como existem línguas, pelo que a falta de unanimidade não é somente um facto, mas um valor. Não assumir a pluralidade revela, ainda, a sobrevivência deste preconceito, há muito denunciado por Locke: “qualquer igreja é ortodoxa para si própria, errada ou herética para as outras; cada qual julga que aquilo em que acredita é verdadeiro e condena como um erro o que dela difere”. (CATROGA, 2010, p. 470-471).

A relação entre secularização e tolerância – que nasceu nos alvares da Modernidade – só será plena se conseguir positificar direitos. Para que isso aconteça, a esfera política tem de garantir a liberdade religiosa e o direito à não religião, qualquer que tenha sido a história concreta da sua conquista. A isto alguns preferem chamar “Estado de Direito” (Paul Ricoeur), outros “Estado secular”, e outros “Estado laico”. (CATROGA, 2010, p. 472).

O debate atual não pode se dar ao luxo de negligenciar todos os condicionantes. A secularização e a laicidade emergiram intimamente ligadas à génese e consolidação do Estado-Nação, entidade representada como um corpo internamente consensual e homogéneo, esteja ele soldado em termos mais unicitários (França), ou mais pluriétnicos, pois estes também não dispensam a “invenção de uma identidade nacional comum”. Mas o crescimento das diversidades (étnicas, religiosas, culturais) – provocado pela individualização e pluralização do fenómeno religioso, pelo impacto dos movimentos imigratórios, pela mundialização e edificação de comunidades políticas mais globais (exemplo: a União Europeia), e pela crescente exigência de uma espécie de constitucionalização de direitos e deveres *cosmopolíticos* (luta-se para que se dê prioridade, em certas matérias, ao direito internacional) – está a fomentar mudanças. Diga-se que estas se refletem não só ao nível das atitudes e comportamentos religiosos, mas também no campo dos processos de secularização e no entendimento da própria laicidade, colocando na ordem do dia o multiculturalismo. (CATROGA, 2010, p. 474-475).

Várias nações europeias reinventaram os seus mitos de origem, ligando-os, positiva ou negativamente, à religião dominante nas respectivas sociedades. Mas também é verdade que, com a gradual e nem sempre pacífica constitucionalização dos direitos fundamentais do cidadão, os vários sistemas políticos têm procurado integrar as religiões na democracia, definindo, à sua maneira, a neutralidade, em nome do respeito pelos direitos do homem. Por isso, cada sistema jurídico possui uma gestão específica do pluralismo religioso e,

consequentemente, do estatuto das Igrejas, das comunidades religiosas e das organizações não confessionais. (CATROGA, 2010, p. 478-479).

A laicização, ainda que em momentos diferentes, se desenvolveu nos países católicos, isto é, lá onde a Igreja se elevou a instância totalizadora, entrando em concorrência com o Estado, enquanto que a secularização progrediu, mais intensamente, nas áreas protestantes, onde houve uma progressiva e simultânea transformação da religião e das diferentes esferas da realidade social. (CATROGA, 2010, p. 480).

Independentemente do debate acerca da coerência jurídica que existe na suposição de princípios de índole teológica, misturados com os que presidem à constitucionalização formal das liberdades fundamentais modernas, convém dizer que, mesmo nos casos de menor laicidade, são se está na presença de qualquer justificação de ordem jusdivinista. As evocações da transcendência funcionam dentro de uma cultura secularizada, que declara e aceita os direitos do homem e a soberania popular. De qualquer modo, esta mescla não deixa de conduzir a que as confissões oficiais, em coabitação com mitologias nacionais sacralizadas, funcionem, objectivamente, como uma espécie de religião civil supletiva, o que acaba por secularizar o sagrado. E esta politização do religioso também pode dificultar, se não de direito, pelo menos na prática, o respeito pleno do princípio da igualdade no domínio confessional. Daí, algumas insuficiências de ordem constitucional e a lentidão com que, em países concordatários recentemente democratizados (Itália, Espanha e Portugal), se conseguiu fazer aprovar leis sobre a liberdade religiosa há muito exigidas pelos princípios constitucionais em vigor. (CATROGA, 2010, p. 481).

A abertura ao *outro* não pode ser encarada como um mero ato de tolerância outorgada, no qual se confirma a exclusiva identidade (e superioridade) de quem pratica o diálogo como uma mera concessão. É que o *outro* tem de ser *compreendido* como um *eu-outro*, sendo o contrário igualmente verdadeiro. Logo, a identidade só se constrói frente à diferença e só não será uma relação insulada se souber levantar pontes que unam as duas margens, edificando algo de *comum* que possibilite a troca, ou melhor ainda, a *comunicação*. *Pelo que*, como modelo ideal de alteridade a organização da *polis* deve garantir que, em *termos positivos*, os actos fundadores (ou reformadores) respeitem a liberdade e a de impedir que uma parte (mesmo quando sociologicamente maioritária) possa gozar de privilégios e ferir a liberdade das outras,

incluindo, como é óbvio, a dos indivíduos que bem vistas as coisas, de partida e devem ser o ponto de chegada de todos os tipos de mediação sociabilitária. (CATROGA, 2010, p. 488-489).

A aceitação da diferença, em sociedades com fortes tradições de consenso nacional, não significa, porém, a adesão ao comunitarismo extremo. Bem vistas as coisas, este acaba por reproduzir, à sua escala, análogos projectos de homogeneidade, porque tende a sobrelevar a prioridade do (seu) todo – que é sempre uma parte – sobre o indivíduo, isto é, o direito colectivo sobre os direitos individuais, empobrecendo a própria ideia cidadã. Pelo que, por mais mediada e plural que esta possa ser concretizada, a vocação primeira da cultura republicana – salvaguardar os direitos do indivíduo-cidadão - deverá ser preservada. (CATROGA, 2010, p. 493-494).

Só na permuta se poderão *pensar os pensamentos dos outros*; o que, porém, é bem diferente de se cair na ilusão de se dever *pensar como os outrossim*, pois isso seria o advento do reino da *indiferença*. A dialéctica entre igualdades, que também são diferenças, obriga a um contínuo exercício da razão crítica (e autocrítica), tendo em vista conseguir-se construir espaços de sociabilidade que ultrapassem a insociabilidade igualmente inerente à natureza humana. (Kant) num interminável combate da cultura contra a barbárie e todos os dogmatismos (religiosos ou filosóficos). (CATROGA, 2010, p. 501).

## 2 A TEOCRACIA DA POLÍTICA DOS COSTUMES

Nas últimas décadas, o cenário social brasileiro acompanhou a inserção do pensamento religioso no espaço público, a participação política de religiosos e a consolidação de um bom par de pleitos confessionais. A religião abandonou o foro íntimo da vida do indivíduo brasileiro, ganhando tons públicos e sólida pretensão de que o meio que a cerca seja moldado conforme a sua imagem. Isso tornou-se notório através das múltiplas formas de representação política, bem como da integração de fóruns públicos de discussão.

Os evangélicos<sup>1</sup>, por assim dizer, de forma crescente, demonstram claro interesse por ocupar o cenário político e participar do diálogo eleitoral, adentrando espaços de poder, obtendo prestígio e influência, protagonizando ações públicas e participando de decisões de importância nacional, o que gerou transformações efetivas no cenário político nacional.

É possível afirmar que a presença de representantes evangélicos no Legislativo e no Executivo de diversos estados e municípios, além de sua significativa presença na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, demonstra a força desse segmento junto à população brasileira e reforça a sua posição de ator político considerável na atual conjuntura política.

Em decorrência da intensa presença dos evangélicos na esfera pública, não é mais possível que o campo político ignore os fenômenos religiosos que os cercam e tentam domesticá-los. Tendo em vista a sensível relação entre religião e Estado, sendo manifesto de forma mais característica através do que pode ser tomado por “teocracia parlamentar”, manifesta através dos parlamentares evangélicos da Câmara Federal, que termina por dificultar as possibilidades de consensos de verdade na política-jurídica.

A diretiva da laicidade do Estado – um dos nossos princípios constitucionais – defronta-se diariamente com a influência do pensamento religioso nas decisões mais ordinárias da justiça (GOYARD-FABRE, 2002, p.427). Formada por bispos, pastores e parlamentares leigos

---

<sup>1</sup> Por definição, evangélico pode ser considerado todo aquele que aceita as “boas-novas do Evangelho”. O presente estudo não possui por intento o debate de terminologias no campo teológico, nem tampouco desrespeitar a fé de qualquer indivíduo que carrega consigo algum credo. Quando for utilizada a expressão “evangélicos” no trabalho, ela apontará – metodologicamente – os indivíduos que possuem algum credo ou cosmovisão, e intenta que tal cosmovisão seja afixada para além dos limites da sua individualidade ou comunidade, por qualquer meio que não seja o livre convencimento, utilizando – sumariamente – o meio político para tal fim.

alinhados a dogmas religiosos, a Bancada Evangélica no Congresso Nacional (especialmente na Câmara Federal) demonstra força inédita na atual legislatura (FRESTON, 2006, p. 111).

A ala de deputados e senadores que unem política e religião elegeu um número recorde de 184 representantes<sup>2</sup>, conquistou a presidência da Câmara Federal pela primeira vez e busca outros postos-chave em Brasília a fim de ampliar seu nível de influência. Embora sejam vistos 203 nomes que representam a bancada, sumariamente há de se analisar que a lista integra o nome de deputados signatários, que estão fora do exercício. Na lista também conta o nome de todos que assinaram para que fosse criada a Frente Parlamentar Evangélica. Consta o nome de vários católicos, por exemplo.

Os evangélicos assinam também para outras Frentes, como a Frente Parlamentar Católica, a da Segurança Pública etc. Os evangélicos são muito articulados e assertivos, têm uma postura muito beligerante e fazem aliança com vários segmentos que também são conservadores, o que fez com que eles, nos últimos anos, se fortalecessem. Principalmente depois que o Marcos Feliciano foi para a presidência da Comissão de Direitos Humanos, e o Eduardo Cunha para a presidência da Câmara. Entre as prioridades do grupo estão a limitação a reivindicações do movimento gay e o combate à flexibilização das leis sobre drogas e aborto.

Os 180 deputados evangélicos identificados pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (Diap), aos quais se unem três senadores, superam bancadas importantes da Câmara Federal como a sindical ou a feminina, com 51 integrantes cada uma. Mas, para deixar o parlamento à sua imagem e semelhança, os religiosos também miram em postos-chave no Congresso.

Um dos principais nomes do grupo, já foi, inclusive, o ex-presidente da Câmara Federal, Eduardo Cunha (PMDB/RJ). Fiel da Assembleia de Deus, teve entre seus cabos eleitorais outros representantes do rebanho evangélico como o deputado Sóstenes Cavalcante (PSD/RJ) — braço político do pastor Silas Malafaia em Brasília. Assim como o deputado e pastor Marcos Feliciano, que foi para a presidência da Comissão de Direitos Humanos

---

<sup>2</sup> Ver em <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53658>. Acessado em 20 de julho de 2018.

O número de evangélicos no Parlamento cresceu, acompanhando o aumento de fiéis. Segundo os últimos dados do IBGE, que são de 2010, o número de evangélicos aumentou 61% na década passada (2000-2010). Por sua vez, a Frente Parlamentar Evangélica (FPE), encabeçada pelo deputado e pastor João Campos, agrega mais de 100 parlamentares, segundo dados atualizados da própria Frente – os números podem variar por causa dos suplentes – o que representa um crescimento de 30% na última legislatura.

A Frente Parlamentar Evangélica/FPE do Congresso Nacional foi instaurada na 52ª legislatura (2003-2006), no dia 18 de setembro de 2003 em uma Sessão Solene em homenagem ao Dia Nacional de Missões evangélicas. O deputado Pedro Ribeiro (PR/CE) presidia aquela cerimônia que homenageava as missões religiosas transculturais, mas que seria também o espaço e o tempo privilegiado para oficializar a instauração da FPE. O deputado Pastor Pedro Ribeiro (PR/CE) realizou a instauração da FPE do Congresso Nacional apresentando nominalmente o deputado Adelor Vieira (PMDB/SC) como o primeiro presidente da FPE e a diretoria executiva composta, em sua maioria, por deputados filiados à Assembleia de Deus (BAPTISTA, 2002, p. 304). Em seguida, Pastor Pedro Ribeiro conclamou a instalação da FPE do Congresso Nacional “pela misericórdia de Deus e em nome de Jesus”. Naquele dia, o deputado Pedro Ribeiro (PR/CE) instaurou a FPE conclamando a “unidade” entre os deputados no sentido de que eles fossem “luz” para a Casa legislativa (Brasília, 2003)<sup>3</sup>.

Propondo-se a ser a “luz”, terminologia com vasta significância no campo teológico, a bancada evangélica desempenhou papel notório no Congresso Nacional. Ela tem feito o monitoramento de vários projetos da Câmara e do Senado, a maioria referente a questões de direitos individuais, e agido não de acordo com o programa dos seus partidos, legalmente constituídos e pelos quais foram eleitos, mas sim pelas orientações religiosas a que professam.

Outro ponto fundamental da plataforma da bancada evangélica, é a questão relacionada aos direitos da comunidade LGBTI. Vários já foram os ataques da bancada. O primeiro a criar polêmica diz respeito ao kit Escola sem Homofobia, chamado pela bancada de “Kit gay”. O material do Ministério da Educação seria distribuído entre escolas de ensino médio, buscando esclarecer questões a respeito da diversidade sexual e, assim, diminuir os preconceitos dentro das escolas e da sociedade.

---

<sup>3</sup> BRASÍLIA: Câmara Federal dos Deputados, Ata da 193ª Sessão, 18 de setembro de 2003.

A bancada agiu da mesma forma frente ao Estatuto do Juventude. O texto do estatuto prevê, entre outras coisas, o pagamento de meia-entrada para os estudantes na faixa etária de 15 a 29 anos no transporte público e em eventos artísticos, culturais e de entretenimento em todo o território nacional (as atuais leis sobre a meia-entrada são de âmbitos estaduais e municipais). O ponto atacado pela bancada evangélica, no entanto, foi o que diz respeito ao tratamento de temas relacionados à sexualidade nos conteúdos escolares. O projeto do Estatuto da Juventude só seguiu adiante, para a apreciação do Senado, após a relatora, Manuela D'Ávila (PCdoB – RS), acrescentar ao texto um adendo dizendo que o tema seria tratado desde que respeitado a diversidade de valores e crenças.

Outro ponto a ser destacado, é o de quando o Supremo Tribunal Federal (STF) aprovou com unanimidade a união homoafetiva estável e, um par de meses depois, o Supremo Tribunal da Justiça (STJ) aprovou o primeiro casamento homoafetivo, abrindo precedentes para a prática seja adotada em todo o país. A Frente Parlamentar Evangélica (associação civil de natureza não-governamental, constituída no âmbito do congresso nacional, integrada por deputados federais e senadores da República), na pessoa do seu presidente, o deputado João Campos (PSDB-GO), entrou com um pedido de inclusão na legislação brasileira de um dispositivo que impeça que igrejas sejam obrigadas a celebrar cerimônias de casamento entre homossexuais.

Além do que pode ser visto no campo político, a atuação da Bancada Evangélica exerce influência no campo político, de forma a ser observada e analisada. Cotidianamente, à Bancada Evangélica é atribuído o título de representante do conservadorismo brasileiro.<sup>4</sup> O que é chamado genericamente de conservadorismo, deve ser compreendido (em verdade) como uma política dos costumes religiosos, ou perpetuamento destes. Não se trata de uma linha política baseada em uma tradição “filosófica da prudência”, contextualizada com um norteamento jurídico e aplicado à época, mas de um discurso ideológico de perpetuação social de crenças “esotéricas”.

---

<sup>4</sup> Ver <http://oglobo.globo.com/sociedade/conservadorismo-bancada-evangelica-freiam-igualdade-de-generos-diz-governo-15539562>. Acessado em 20 de maio de 2018.



Como descrito pelo teólogo Ricardo Gondim, na Carta Capital:

A religião, hoje, é pautada essencialmente por um discurso moralista, cenário que tem como símbolo a Bancada Evangélica no Congresso Nacional. A conclusão é do teólogo Ricardo Gondim, presidente da Igreja Betesda, e da professora da PUC-SP Maria José Rosado, diretora da ONG Católicas Direito de Decidir. Na noite de segunda-feira 17, ambos estiveram no auditório da Livraria Cultura, no Conjunto Nacional, em São Paulo, para o debate "A religião é reacionária?" da série Diálogos Capitais nas Livrarias, promovido por Carta Capital.

Gondim atribuiu o conservadorismo político-social atual à obsessão dogmática religiosa, centrada principalmente na literalidade dos textos. Para o teólogo, um agravante deste cenário é a disputa por público entre as igrejas evangélicas. Não há mais hierarquia entre as igrejas ou filiações institucionais e as relações entre elas, afirma, se dão com base em uma relação mercadológica.<sup>5</sup>

Para além do campo político, a problemática disposta como objeto de estudo, fere o princípio de laicidade estatal, premissa constitucional deontológica para a existência de uma "*koine epinoia*" (VOEGLIN, 2012, p. 174), bem como impossibilita o diálogo político-jurídico para que haja uma construção progressiva de um Estado Democrático de Direto. Há possibilidade da existência de um "senso comum dos homens" (VOEGLIN, 2012, p. 175), se há parlamentares que compreendam o espaço público como algo comum e neutro, para além dos limites de crenças "situacionalmente transcendentais e de um fervor singular" (RICOEUR, 2015, p.319, 322). Comportamento que não se limita à esfera política-jurídica, mas ganha projeção e forma sociopolítica, nos que sentem pertencimento diante da representatividade dos parlamentares da bancada evangélica. Gerando, não somente um discurso ideológico político-jurídico, que destoa da linha filosófico-política a qual diz seguir (KIRK, 2014, p.1995), mas uma massificação de comportamento social, baseada em teoria mimética, fruto da religião natural, inversamente sacrificial, e não fundamentada em bases metafísicas (ASSMANN, 1991, p.50).

---

<sup>5</sup> Ver <http://www.cartacapital.com.br/dialogos-capitais/bancada-evangelica-simboliza-conservadorismo-no-pais-dizem-analistas-8356>. Acessado em 02 de novembro de 2015.

Em seus códigos e dispositivos constitucionais, o Estado brasileiro se fundamenta como um Estado Democrático de Direito, sendo este plural, com o intuito de que haja harmonia entre os povos, o respeito às diferenças e a tolerância como mote fundamental desse Estado. Porém, o que se vê na constituição democráticas não se aplica em sua totalidade na realidade da nação.

Uma vez que todas as liberdades pretendidas já estão estipuladas e estabelecidas, porém, ainda lhes falta efetivação, torna-se necessário se efetivar o modelo teórico estabelecido. E, sobre isso, o problema perpassa pela carência da efetiva neutralidade do Estado laico.

Desde os primórdios, a laicização de um Estado não é uma tarefa de fácil realização. Em virtude desta existe a necessidade de se enfrentar barreiras sólidas permeadas das mais distintas doses de crenças e convicções, e desta forma, construindo-se a neutralidade tão necessária para o equilíbrio do bom convívio e existência de um diálogo que vise o bem-estar comum.

No Brasil, a tarefa não poderia ser diferente. A luta pela laicização tem seus primeiros registros quando da conquista da liberdade religiosa, algo nada comum em um Estado que manteve uma associação extremamente próxima até o final do império, mudança que veio ocorrer somente com o regime republicano que tentou a exemplo das repúblicas do velho continente, a separar Igreja e Estado. A secularização dos cemitérios e a aceitação do casamento civil como condição para o reconhecimento de uma união estável, são frutos do advento da “*res publica*” brasileira. Há de se reforçar a importância destes dois avanços no caminho em direção a um Estado verdadeiramente laico. Foi condição necessária para o reconhecimento do fim da existência de uma religião oficial.

Contudo, atualmente, o diálogo acerca da laicidade no Brasil é algo que se apresenta em um terreno bastante delicado, principalmente diante das presentes progressões, bem como dos desafios que se fazem frente a estes. Há uma grande confusão na utilização do conceito de laicidade.

O senso comum chega a apontar a inexistência de laicidade no Estado brasileiro, diante de exemplos como o das bancadas evangélicas tentando impedir a aprovação da lei contra a homofobia, e dos feriados nacionais que possuem uma carga de significância católica-cristã, a isenção tributária das sociedades religiosas de determinados impostos (assim como os subsídios governamentais para suas instituições de ensino e assistência social), e a existência de ensino religioso (que privilegia o Cristianismo e discrimina outras religiões) faz no currículo das escolas públicas.

Por outro lado, outros alegam que já que a maioria da população é cristã, e que esta é uma espécie de religião civil brasileira. Isto posto, é correto que o ordenamento jurídico possua convivência com os ideias e princípios de uma sociedade que - em sua maioria - professa o cristianismo.

Compreender o que de fato é um estado laico, diante de suas particularidades aplicacionais, é de importância sumária para um olhar constitucional maturado, assim como a construção de uma sociedade democrática. O que é tomado por um conceito distante e obscuro, deve ser compreendido em seu cerne e implicações. Deve ser exposto para além das rápidas aulas das academias jurídicas e sociais, a ponto de afixar compreensão - não somente em um núcleo específico de acadêmicos sociais - necessária nos cidadãos pertencentes ao Estado brasileiro. Diante de tal relevância, o projeto destina esforço sumário para uma contribuição diante desta.

A laicidade deve ser vista, portanto, não como um princípio que se oponha à liberdade religiosa. Ao contrário, a laicidade é a garantia, pelo Estado, da liberdade religiosa de todos os cidadãos, sem preferência por uma ou outra corrente de fé. Trata-se da garantia da liberdade religiosa de todos, inclusive dos não crentes, o que responde ao caro e democrático princípio constitucional da isonomia, que deve inspirar e dirigir, não somente atos estatais, mas o conduzir cotidiano dos cidadãos que residem a nação.

Como salienta Celso Ribeiro Bastos e Samantha Meyer-Pflug (2001):

[...] o Estado deve manter-se absolutamente neutro. Isso implica no fato de ele não poder discriminar entre as diversas igrejas e templos existentes, quer para beneficiá-los, quer para prejudicá-los. A separação entre Estado e religião vem prevista no inc. I do art. 19 da Constituição de 1988, que declara ser vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Entretanto, a compreensão aplicada da laicidade não é elemento redentor para os desafios múltiplos da pluralidade de uma nação; este é somente um enunciador dos desafios presentes. Nessa esteira, é fundamental destacar que cada conquista da laicidade estatal

brasileira, na construção progressiva da democracia material, enuncia uma série de problemáticas que terão de ser solucionadas, resultantes dos passos dados.

Exemplo disso na atualidade brasileira, demonstra-se no embate à luta - principalmente - do afixar de direitos sexuais individuais (quesito fundamentalmente relevante para a construção de uma sociedade democrática plural) por parte de um grupo com fundamentação religiosa (em sua maioria movidos por um fenômeno religioso chamado de evangelicalismo) que parece ignorar os limites das convicções pessoais, impondo-as com o intuito de que estas sejam norteadoras de uma perspectiva civil.

Tal cenário é visivelmente notado na mídia, bem como em redes sociais. Casos clássicos são os dos acalorados discursos entre “bancada evangélica” e os “liberais”, acerca de civis que colidam com as convicções de crença religiosa dos que ali presidem. Situação típica - também - foi a gerada em virtude da legalização da Suprema Corte dos Estados Unidos, em 26 de junho, o casamento entre pessoas do mesmo sexo em todo o país. A despeito de já haver a prévia legitimação em solo pátrio, uma legião de usuários do Facebook trocou as fotos de perfil para simbolizar apoio à decisão histórica, já que a própria rede social criou uma ferramenta para isso. Tal atitude gerou uma verdadeira “batalha” nas redes sociais, entre os que abraçavam a conquista civil nos EUA, e os que consideravam tal conquista como digna de ser lamentada.

Essas são somente alguns dos casos que envolvem o que poderíamos denominar de “assédio religioso”, quesito a ser notado como um dos entraves atuais para a contínua concretude de uma laicização do Estado. Por certo, não será cometida a imperícia de considerar que toda e qualquer manifestação de convicção religiosa (sumariamente cristã), seja uma prática de assédio religioso, a despeito da teocracia legislativa que será analisada pelo projeto. Nem tampouco que a totalidade de ativistas de direitos minoritários (os que são de defesa sumária de um Estado laico), são ponderados em relação ao respeito à símbolos e posicionamentos da fé cristã.

O liberalismo<sup>6</sup> procurava desvincular o Estado, o poder político de qualquer confissão religiosa. O alemão Carl Schmitt, que concebia a neutralidade do Estado liberal do século XIX como não intervenção, desinteresse, tolerância passiva. A neutralidade do Estado frente às religiões era um dos aspectos centrais na concepção do Estado laico proposto pelo liberalismo do século XIX, que se erguia contra a união entre Estado e Igreja, almejando uma

---

<sup>6</sup> Expressão político-filosófica que, sobretudo, é um propulsor característico da Revolução Francesa, que se consagra como um dos marcos modernos para a laicidade estatal.

absoluta liberdade para todas as religiões, inclusive, para as ideias antirreligiosas e o tratamento isonômico para todos os grupos religiosos. Assim afirmava o cientista político alemão:

Em última consequência este princípio tem de conduzir a uma neutralidade geral frente a todas as concepções e a todos os problemas e a um tratamento absolutamente igual, quando então, por exemplo, o que pensa em termos religiosos não pode ser mais defendido do que o ateísta [...]. Daí se segue, além disso, liberdade absoluta para toda espécie de propaganda, tanto da religiosa quanto da antirreligiosa [...]. Esta espécie de ‘Estado neutro’ é o *stato neutrale* e agnóstico que não faz mais distinções e é relativista, o Estado sem conteúdo ou mesmo um Estado reduzido a um *Minimum* de conteúdo (SCHMITT, 1992, p.124).

Porém, tal neutralidade proposto pelo ideário liberal jamais se realizou na maior parte das sociedades do mundo ocidental. O “projeto laicizador” tornou-se em muitos países uma fé laica, “as necessidades de reprodução do contrato social e de justificação do papel histórico da Nação também sacralizarão o profano, pondo em prática uma certa fé laica[...]” (CATROGA, 2006, p. 143). Historicamente, concretamente, a laicidade raramente se expressa como uma mera neutralidade, pois se revela também como uma visão de mundo, um conjunto de crenças. O projeto laicizador tem na escola, no ensino, um dos seus aspectos principais, conforme destaca Catroga:

[...] o processo laicizador afirmar-se á, prioritariamente, no terreno da educação e do ensino, sinal inequívoco de que se ele visava separar as Igrejas da Escola e do Estado, também o fazia para socializar e interiorizar ideais, valores e expectativas. Daí que as suas facetas jurídico-políticas apareçam sobredeterminadas, em última análise, por finalidades de cariz mundividencial (CATROGA, 2006, p. 275).

É, exatamente nesse quesito, que o princípio constitucional de laicidade estatal, especificamente na nação brasileira, sofre uma severa ameaça, em virtude da teocracia parlamentar, conceito que será adotado na pesquisa. Essa teocracia parlamentar, é compreendida como o grupo, denominado de bancada evangélica, que transmuta as práticas e diretrizes religiosas, para um discurso denominado político (que não o é). Sobre essa prática, a denominaremos metodologicamente de política dos costumes, que apontará para uma política dos costumes religiosos.

Tal política, não coloca somente em risco a esfera política nacional, como acirra a dicotomia (esquerda-direita) de visão partidária, para um patamar que impossibilita o diálogo. Diálogo este, que se apresenta como fundamental para a progressiva construção democrática.

O acirrar de uma dicotomia, já existente pelos contornos sociológicos do pentecostalismo atual (maioria em representatividade “evangélica” e parlamentar), acentua, por partes dos seus representantes, uma projeção de influência mimética a ser manifesta em seus seguidores ou fiéis. Porque há de se considerar que a maioria dos parlamentares da Bancada Evangélica, em geral, são líderes religiosos de comunidade expressivas.

O contexto torna necessário rememorar a filosofia de Eric Weil. O filósofo alemão rememora que o homem é razão cativa num corpo de animal, tendo necessidades, interesses, desejos, paixões e que, como tal, está naturalmente predisposto à violência para com os seus semelhantes. Assim sendo, o verdadeiro trabalho humano consiste em transformar este ser composto, reduzindo, tanto quanto possível, o que não é racional, para que todo ele seja razão. Ele nunca será totalmente razão, mas será capaz de se fazer razão, isto é, será capaz de se transformar pela razão e para ela. É esse esforço do homem para pensar, para falar e para viver racionalmente que caracteriza a filosofia.

O homem é um ser que, com a ajuda da linguagem, da negação do dado [...] procura a satisfação, mais exatamente - porque não temos a menor ideia do que poderá ser a satisfação - procura libertar-se do descontentamento [...] Ser com razão ("*raisonnable*") significa: ser capaz de realizar a sua própria negatividade, não somente dizer não ao que existe, mas produzir do que existe aquilo que ainda não há, um novo objeto, um novo procedimento, ambos isentos daquilo que era incómodo na natureza. (WEIL, 2012, p.8-9)

Uma vez que a razão é constitutiva da própria humanidade do homem, de qualquer homem e de todos, "o principal dever (do homem moral) é respeitar a razão em todo o ser humano e respeitá-la em si mesmo respeitando-a nos outros". (WEIL, 2011, p.31) E isso significa, em primeiro lugar, que deve abster-se de violentar quem quer que seja. "Ele não pode esquecer as consequências dos seus atos [...] não tem direito de querer aquelas, por exemplo, que transformariam outros homens em coisas (WEIL, 2011, p.31)."

Se a coletividade não abdica das agressões mútuas e insiste nos ataques interindividuais e dispersos, o resultado, no grau mais extremo de violência, só pode ser a extinção do grupo. É que, nesse caso, seria iniciado um processo semelhante ao “mata-mata” do futebol: dois indivíduos duelariam entre si; um deles morreria; o sobrevivente, não demoraria muito tempo para estar lutando com outro, e, assim, até que não restassem mais os desiguais.

De outra forma, a teoria mimética de Girard aponta para o desejo de violência que conduz à união para perseguir a mesma vítima, torna possível saciar – embora parcial e temporariamente – sua sede acumulada, encontrando, entre tantas divergências, um motivo “benéficamente” convergente. Assim, o “todos contra todos” gerado pela “armadilha da circularidade mimética” (GIRARD, 1999, p.43) – o círculo vicioso – se converte no “todos contra um”. A paz é restaurada no plano individual, bem como no coletivo, e a sociedade, finalmente, vê-se unida em prol de uma causa em comum. Paz que não caminha necessariamente pelo pensamento no outro, ou na *pólis*, mas que ganha saciedade diante dos pares sectários. Girard atribui a esse mecanismo de polarização da violência um caráter fundador porque entende que por meio dele a ordem social, outrora sob ameaça, é reafirmada, ou afirmada, se essa ordem era ainda inexistente; os membros da comunidade se harmonizam, consolidam-se como grupo:

O melhor meio de fazer amigos, em um universo não amigável, é desposar as inimizades, é adotar os inimigos dos outros. O que dizemos a esses outros, nesse caso, nunca varia muito: “Somos todos do mesmo clã, formamos apenas um só e mesmo grupo, pois temos o mesmo bode expiatório” (GIRARD, 2004, p. 203).

Os regimes democráticos contemporâneos, somente são viáveis mediante o funcionamento, a contento, das instituições representativas. A representação política, por sua vez, exerce seu mister por meio do mecanismo atinente aos partidos políticos, os quais traduzem preferências e opiniões em programas de governo.

Isso se dá porque não há uma representação democrática, sem que essa emane da soberania popular, sem a observância dos limites constitucionais à vontade da maioria, porque o que há em realidade, é ditadura; não há constitucionalismo sem legitimidade popular, porque o que ali existe é autoritarismo (ROSENFELD, 2003, P. 13)

Nesta senda, fundamental para o funcionamento do regime democrático é a existência de partidos políticos fortes, que efetivamente se diferenciem uns dos outros em

relação aos olhos dos eleitores no que se refere às políticas públicas a serem produzidas, uma vez alcançado o seu objetivo principal: a tomada do poder através das vias democráticas. Vale dizer, os partidos devem oferecer opções para o eleitorado em termos de políticas defendidas e efetivamente implementadas, caso obtenham apoio popular suficiente para transformá-los em governo.

Em qualquer democracia, o desejável é que os partidos políticos atuem como um veículo privilegiado de um conjunto de ideais, de uma visão da sociedade, de uma visão de mundo. Em muitos países, se o eleitor, por exemplo, posiciona-se a favor do aborto deve votar numa determinada legenda, isto porque o contorno ideológico dos partidos encontra-se bastante delineado.

Nesse segmento, utiliza-se um conceito central da filosofia política de Rawls, dentro da sua conceituação de justiça, é o consenso sobreposto, que tem que ver fundamentalmente com a estabilidade de sua teoria. Para o filósofo, a noção de consenso sobreposto permite compreender como um sistema caracterizado pelo fato do pluralismo razoável pode, a despeito de suas profundas divisões, alcançar estabilidade e unidade social através do reconhecimento público de um conceito de política da justiça razoável. (Rawls, 1999, p.422-423)

Para que tal intento seja concretizado, é necessário que cada uma das doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes, endosse a concepção de justiça, no foro íntimo de suas perspectivas particulares, tendo em perspectiva uma convivência política entre plurais. Em virtude disto, a primeira etapa dessa construção teórica, se exime de estar fundamentada nas concepções de “bom” e “justo” que os cidadãos possuem, no que tange suas mais diversas crenças, partindo das concepções políticas compartilhadas, aplicando-se os ideias e princípios da razão prática. (Rawls, 2005, p.141)

De início, Rawls aponta a existência de certos fatos gerais da sociologia política e psicologia humana, imprescindíveis para que seja possível, bem como inteligível, uma concepção de justiça para uma sociedade política como ele propõe: a) a pluralidade de doutrinas abrangentes e crenças gerais como característica permanente da cultura pública da democracia liberal; b) somente o poder opressivo do Estado pode estabelecer e manter uma doutrina única; c) um regime democrático seguro e duradouro deve ser livremente apoiado por uma maioria



substancial dos seus cidadãos politicamente ativos; d) existem condições favoráveis e razoáveis para a existência de uma democracia possível; e) a cultura política de sociedade democrática estável, usualmente possui, mesmo que de forma implícita, certas ideias intuitivas fundamentais a partir das quais é possível desenvolver uma concepção política de justiça para um regime constitucional. (Rawls, 1999, p.425)

Tais fatos, assim como a existência – também sedo considerado este como um fato – do consenso sobreposto, são pressupostos *sine qua non* para a natureza política e cultural de qualquer sociedade democrática plural e bem ordenada. (Rawls, 2005, p. 58) A especial ênfase dada a tais pontos, mostra com clareza a enorme preocupação pela existência de uma concepção política de justiça que deve ser compreendida no presente, prioritariamente, destinada a abordar a questão da pluralidade essencial do espaço público das sociedades contemporâneas: o fato do pluralismo, cujas origens Rawls refere-se às guerras religiosas entre católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII. Em suas palavras, essas circunstâncias históricas de convivência forçada entre diferentes credos no mesmo espaço, antecipa a ideia de uma tolerância negativo, ou seja, compreendida como um mero *vivendi*. (Rawls, 1999, p. 433) O liberalismo político desenvolve, desta forma, essencialmente, a inserção de um diálogo estabelecido no amplo espectro de doutrinas abrangentes e crenças gerais uma sociedade.

Para o filósofo ianque, “os cidadãos não podem chegar a um acordo sobre aquilo que suas crenças determinam como lei natural, devendo ser adotada uma visão construtivista para especificar os termos equitativos de cooperação social” (Rawls, 2005, p. 97), como determinados pelos princípios de justiça. As bases dessa visão encontram-se nas ideias fundamentais da cultura política e pública e nas concepções da razão prática compartilhadas por todos.

Dessa maneira, é estabelecida a importância, no âmbito de um sistema constitucional, da fundamentação dos princípios de justiça na razão prática, pois é somente endossando uma concepção construtivista, através da qual os cidadãos podem encontrar princípios de aceitação comum, sem que sejam negados os aspectos gerais de suas doutrinas razoáveis.

Através de tais pontuações, Rawls, apesar de manter em essência vários elementos do pensamento kantiano sobre a autonomia moral, define mais claramente as diferenças que

separam o construtivismo da sua concepção política de justiça como equidade do filósofo alemão. Assim, enquanto que o construtivismo de Kant tem uma visão moral abrangente, na qual a ideia de autonomia tem um parâmetro regulador para todas as instâncias da vida, a concepção rawlsiana persegue um consenso sobreposto, buscando uma base pública (e não moral) de legitimação.

Outra diferença reside no fato de que o construtivismo moral kantiano representa uma forma de autonomia constitutiva que considera os valores como atividade da razão humana, enquanto que o construtivismo político “descarta qualquer idealismo transcendental, pois os princípios de justiça não se baseiam em uma ordem prévia de valores, sendo produto de um processo de construção” (Rawls, 2005, p. 100). Uma última diferença reside nas concepções básicas de pessoa e sociedade de Kant, que possui seu fundamento no idealismo transcendental. Nesse ponto, difere da justiça como equidade, que usa como fundamentos políticos ideias organizadoras básicas, já que se limita ao domínio político, objetivando a construção de uma democracia constitucional.

Rawls desenvolve a ideia de um consenso sobreposto como resposta à possibilidade de uma sociedade democrática estabelecer e preservar a unidade e a estabilidade frente ao pluralismo razoável que lhe é característico. Nesse tipo de sociedade, portanto, não pode haver a garantia de estabilidade por meio da supremacia de uma doutrina abrangente, pois nenhuma é apropriada enquanto concepção política para um regime constitucional. Dentro desse contexto, o consenso sobreposto vem a ser um “instrumento de consensualização entre doutrinas razoáveis” (Rawls, 2005, p. 134), garantindo a concretização política do construtivismo anteriormente apresentado.

Em diálogo com a filosofia de justiça em Rawls, destaca-se o que, para Günther, o discurso de aplicação é diferente daquele que fundamenta. Na aplicação, somente quando forem consideradas todas as circunstâncias de um caso se poderá avaliar com adequação (*Angemessenheit*) o padrão normativo. Há uma distinção, portanto, entre aplicar normas sob circunstâncias que permanecem iguais e aplicá-las sob a consideração de todas as circunstâncias. O resultado é a dicotomia, válida discursivamente, de normas *prima facie* e normas definitivas.

Não basta avaliar todos os aspectos relevantes de uma situação – e, portanto, ter conhecimento de todas as normas aplicáveis. É preciso um critério de decisão entre diferentes hipóteses normativas. Pressupor um critério material – como a maior importância relativa de uma norma frente à outra – seria negar, de partida, a exigência de discursividade, pois este critério deve ser, ele mesmo, objeto de justificação. Abandonando-se essa tentativa, tem de se encarar o problema de o critério também não poder ser dado formalmente. A utilização de padrões formais para determinar a adequação de normas implica em normas que rejam sobre outras, correndo-se o risco de regressão infinita ou dogmatismo (GÜNTHER, 1993, p.353).

Günther admite apenas um critério formal: dada a descrição integral da situação, a adequação de uma norma poderá ser estabelecida apenas pela sua compatibilidade, ou coerência discursivamente justificada, “com todas as demais normas e todas as variantes de significado aplicáveis em uma situação” (GÜNTHER, 1993, p.354). Tal critério de coerência não é aplicável ao discurso de fundamentação, pois este se orienta pela potencial observância universal de uma regra, dadas as evidências disponíveis. Normas, portanto, não se fundamentam graças à sua coerência enquanto sistema, no que Günther se reconhece distinto de teorias coerentistas como a de John Rawls. A harmonização resolve o problema da consideração de exceções no sistema de normas, já que o discurso de adequação é o âmbito propício para tal análise ao exigir a fundamentação das decisões com a consideração de todos os sinais característicos relevantes (GÜNTHER, 1993, p.357.)

Notadamente, no Brasil, as agremiações partidárias não têm conseguido desempenhar o papel acima narrado. Em razão disso, tem sido cada vez mais frequente a discussão acerca das inadequações do sistema partidário brasileiro. Não existem regras sobre troca de partidos atualmente, sendo a legislação brasileira extremamente liberal nesse sentido; não há nenhuma regra que estabeleça vínculos maiores entre o parlamentar e o partido que o elegeu; o sistema proporcional de lista aberta favorece o individualismo político; falta coesão interna aos partidos políticos; as campanhas eleitorais são custeadas mediante recursos obtidos junto a grupos econômicos, bancos, empreiteiras de obras, o que ocasiona a busca de favores políticos após o término do período eleitoral.

Contudo, no quesito que tange a pesquisa, a questão mais dissonante no cenário político, é o da ideologia religiosa, transmutada em uma faceta política, manifesta através do desejo remitante de estabelecer uma teocracia parlamentar no Congresso Brasileiro,

especificamente na Câmara Federal. O mais estranho (como se a atitude em si, já não fosse bastante aberrante) é que essa ideologia religiosa, é posta em termos como se a mesma fosse fruto da tradição política conservadora. Alegação que, para os que possuem o mínimo conhecimento acerca da temática, de largo é notada como uma incongruência.

Dois contornos fundamentais são notados, em confronto ao pseudo-conversadorismo. O primeiro, no que diz respeito à ideologia aberta de uma teocratização do Estado brasileiro, utilizada pelos adeptos da política dos costumes religiosos. Como se está já não soasse de forma estranha em termos teológicos, nos quais o próprio Cristo recomenda que “seja dado a César o que é de César<sup>7</sup> (claro princípio apontado não somente por Cristo nas Escrituras), mas em termos filosóficos e políticos.

À luz da obra de Russel Kirk, o idealismo é visto como uma tendência opositora à tradição conservadora (SOWELL, 2011, p.247). O mesmo postula suas considerações sobre o perigo de ideólogos, em três tópicos basilares:

1. A ideologia é uma religião invertida [...]. A ideologia herda o fanatismo que, algumas vezes, afetou a fé religiosa e aplica essa crença intolerante a preocupações seculares.
2. A ideologia faz do entendimento político algo impossível; o ideólogo não aceitará nenhum desvio da verdade absoluta de sua revelação secular. Essa visão limitada ocasiona guerras civis, a extirpação de “reacionários”, e a destruição de instituições sociais benéficas e em funcionamento.
3. Ideólogos competem entre si, em uma imaginada fidelidade à sua verdade absoluta; e são rápidos em denunciar os desviantes ou traidores de sua ortodoxia partidária. Dessa forma, facções pronunciadas se criam entre os próprios ideólogos, se fazem guerra sem piedade e sem fim, uns com os outros, como fizeram os trotskistas e stalinistas (KIRK, 214, p. 95).

Ainda sobre os malefícios da ideologia, Kirk (2014) discorre:

---

<sup>7</sup> Mateus 22.17

As ideologias são acometidas de um feroz facciosismo, na base do princípio da fraternidade - ou morte. As revoluções devoram os seus filhos. Por outro lado, os políticos prudentes, rejeitam a ilusão de uma verdade política absoluta, diante de qual todo cidadão deve se curvar, entendem que as estruturas políticas e econômicas são mêm produtos de uma teoria, a serem erigidos num dia e demolidos noutro; pelo contrário, instituições sociais se desenvolvem ao longo dos séculos, como se fossem orgânicas. O reformador radical, proclamando-se onisciente, derruba todos os rivais para chegar mais rapidamente ao Paraíso terreno. Conservadores, em nítido contraste, têm o hábito de jantar com a oposição (KIRK, 214, p. 99).

Como uma corrente humanista, a termo, o conservadorismo é o esforço político (implicado pela dialética e escolhas de meios) para a garantia da conservação da raça humana. Não se trata de um esforço para o afixar de uma ideia, nem ao menos de uma sistemática de ideias que nem sequer foram criadas com finalidade de reger uma sociedade plural – isso dito sobre a cosmovisão das Escrituras (OSBORNE, 2006, p.447,448). Em suma, quando a postulação primeira a ser feita sobre a tradição conservadora, afixa-se que prevalece o humano, não a ideologia.

Infelizmente, o desejo de conservar (SCRUTON, 2015, p.54-56), fruto de uma preocupação humanista, manifesta da preocupação de conservação do homem e de suas construções sociais (SPONVILE, 2008, p. 307), ganha tons de um discurso que apregoa a impossibilidade perpétua de mudança política-jurídica, diante das facticidades sociais múltiplas que nos cercam. O mais agravante, é que é renegada pela política dos costumes religiosos, a fundamentação jurídica, de apreciar e tecer consensos de verdade diante das novidades tragas pelas facticidades sociais (sejam estas cíclicas, em sua grande maioria, ou de nova apreciação).

Os adeptos da política dos costumes religiosos, ignoram a postulação de Scruton, de que conservar é compatível com todos os tipos de mudança (SCRUTON, 2015, p.56). Mais ainda de que o diálogo faz parte da tradição conservadora, bem como a busca pela fraternidade social (não somente dos seus iguais. Afinal, na contramão da intolerância visivelmente praticada, “conservadores, em nítido contraste, têm o hábito de jantar com a oposição” (KIRK, 2014, p.99).

## 2.1 AS NUANCES DA SEPARAÇÃO

O que aparenta ser, por inúmeras vezes, uma “cisão social” irreconciliável, se manifesta no campo social, embora possua uma profunda fundamentação, por assim dizer, no campo religioso. A vivência social dos evangélicos, em muito é norteadada pelos significantes que são tomados na estruturação de uma cosmovisão – que pode ganhar particularidades, para além do seu valor semântico original.

Dentre os vários determinantes, um que é fruto da ideia de “lei”<sup>8</sup>, se destaca como o principal o conflito a polissemia existente no conceito de pecado. Para além disso, o contorno social que se desenvolve a partir da nuance adotada dentro de tal polissemia, sob a alegação popular que “questões de fé não são discutidas”, ou que sob alguma hipótese elas podem vir a ser inteligíveis. Tais afirmativas terminam por isolar determinadas posturas, protegendo-as em uma “sacralidade” intransponível.

O que, em tese, fundamental tal “sacralidade”, é a impossibilidade de se questionar de maneira inteligível. A despeito da afirmativa, o estudo acadêmico da teologia aponta para uma direção oposta. Sumariamente a análise teológica, antes de guardar significância espiritual, passa pelo caminho da análise textual – e da necessária habilidade formal de fazê-la. A semântica linguística aponta para o que cada sentença constitui, com o contexto que a cerca, uma estrutura que determina o significado da palavra ou do termo em particular. Inversamente, cada palavra define, pelo seu conteúdo, sua forma gramatical e função sintática, o significado da frase ou sentença de que faz parte. De um lado, isto serve também de corretivo muito necessário contra a tendência de ler em todos os contextos o “significado original” que torna impossível reconhecer a possibilidade dum escritor bíblico ter usado certa palavra com suas próprias conotações e ênfase semântica. Do outro lado, de acordo com o círculo hermenêutico, é possível apanhar o todo apenas através das partes, porque são estas que contribuem para o todo. Isto implica num processo autocorretivo da compreensão que espirala até o significado do todo, deixando que cada nova parte preencha, qualifique e amplie a compreensão a que se chega pela leitura de todas as partes individuais anteriores.

---

<sup>8</sup> A expressão lei está sendo utilizada neste tópico, dentro da linguagem e estruturação teológica.

Para melhor compreensão deste estudo, é necessário definir a delimitação do conceito pecado, dentro do contexto que será metodologicamente utilizado no estudo. De início, é necessário estabelecer que a busca pela definição conceitual, não é de uma análise soteriológica<sup>9</sup> exaustiva. A análise não se debruça sobre a teologia para encontrar respostas teológicas sobre o pecado. Em verdade, não se procura um sentido no pecado com a finalidade de levar o homem a qualquer espectro de salvação. Tal finalidade é do uso da teologia, ou das religiões.

A análise tem por foco uma análise exegética-hermenêutica<sup>10</sup> das terminologias utilizadas na Bíblia para a palavra “pecado”, com a finalidade de identificar qual o teor semântico das terminologias. Sumariamente, com o enfoque em estabelecer o sentido semântico ao qual se refere o conceito de pecado. Especificamente, se este é um “flagelo” que assola um grupo específico, deixando de “assolar” uma parcela específica de pessoas, bem como se os que estão em pecado, ou o praticam, dever ser deixados à margem.

---

<sup>9</sup>A soteriologia trata da comunicação das bênçãos da salvação ao pecador e seu restabelecimento ao favor divino e à vida de íntima comunhão com Deus. Esta doutrina pressupõe conhecimento de Deus como a fonte da vida, do poder e da felicidade da humanidade, e da completa dependência em que o homem está de Deus, para o presente e para o futuro. Desde que ela trata de restauração, redenção e renovação, só pode ser apropriadamente compreendida à luz da condição originária do homem, criado à imagem de Deus, e da subsequente perturbação da adequada relação entre o homem e o seu Deus, perturbação causada pela entrada do pecado no mundo. Além disso, visto tratar da salvação do pecador considerada totalmente como obra de Deus, conhecida dele desde a eternidade, naturalmente ela transporta os nossos pensamentos retroativamente para o eterno conselho de paz e para a aliança da graça, em que foi feita a provisão para a redenção do homem decaído. A soteriologia parte da pressuposição da obra consumada de Cristo como o Mediador da redenção. Há a mais íntima relação possível entre a cristologia e a soteriologia. Alguns, como, por exemplo, Hodge, tratam de ambas sob o título comum de “Soteriologia”. Neste caso, a cristologia se torna soteriologia objetiva, distinguindo-se da soteriologia subjetiva. Ao definir-se o conteúdo da soteriologia, é melhor dizer que ela trata da aplicação da obra de redenção, que dizer que trata da apropriação da salvação. A matéria deve ser estudada teológica, e não antropologicamente. A obra de Deus, e não a do homem, é que está em primeiro plano. Há objeções ao uso da primeira expressão, visto que, ao empregá-la, “corremos o risco de cair no erro predestinacionista, que supõe que a obra de Cristo, concluída, é aplicada ao pecador de acordo com o propósito pré-fixado de uma eleição da graça”. Esta é justamente a razão pela qual o calvinista prefere o seu daquela expressão. Todavia, para fazer justiça à pontuação, deve-se acrescentar que ele faz objeção à outra expressão também, porque ela “tende ao outro extremo, pelagiano, muito obviamente fazendo da provisão de Cristo uma matéria de livre aceitação ou rejeição individual”. Ele prefere falar em “administração da redenção”, que, na verdade, é uma boa expressão.

<sup>10</sup> Contrariando o sentido comum, o conhecimento acadêmico-teológico, baseia-se no processo exegético-hermenêutico do texto bíblico. O primeiro, tem que ver com o conhecimento das línguas semitas as quais foram escritas a Bíblia à sua época. Dado este conhecimento, o processo exegético trata-se de uma tradução contextualizada para apreensão do sentido original do texto. Por esse motivo, este é uma ferramenta da hermenêutica teológica. Esta, sustenta a ideia de ser a mensagem bíblica coesa em seus princípios. Dessa maneira, cada afirmativa apreendida deve conciliar harmonicamente com as demais. O resultado desse processo é um conjunto sistemático de princípios fundamentais que regerão a comunidade referente. De forma que, embora a aceitação prática das afirmativas seja submissa ao que os cristãos denominam por fé, a sistemática de afirmativas, em sua grande maioria, é descrita como passível de ser “desvelada” (1 Pedro 3.15). Torna-se oportuno ressaltar que tal processo diferencia-se do que é conhecido como dogma. Este é reflexo de uma tradição, fundamentado ou não Bíblia, difundida pela liderança eclesial, por assim dizer.

A palavra pecado tem origem na expressão latina *peccatum*. Com o significado geral indicando a noção de tropeço, intimamente ligado com a expressão *peccare*, que possui por sentido mancar, tropeçar ou errar. Para além da definição etimológica, a tessitura que envolve o conceito de pecado é conhecidamente vasta, seja em sua amplitude semântica, religiosa, teológica ou psicológica.

A Bíblia emprega uma rica variedade de termos para comunicar o conceito de pecado. Embora cada palavra possa transmitir uma determinada nuance ou significado, é possível analisar de forma exegética, as palavras mais utilizadas na terminologia veterotestamentária e neotestamentária, apresentam sentido que aponta para uma “rebelião” de seres humanos contra a divindade, no que diz respeito à sua desobediência à vontade divina.

Diante das várias palavras hebraicas utilizadas na teologia veterotestamentária, quatro se destacam, tanto por sua riqueza quanto por sua frequência.

*Hatta’th*, em sua forma nominal, aparece 293 vezes no antigo testamento. Ela possui como significado básico “errar o alvo”, como ao atirar uma flecha (Jz 20.16; Jó 5.45). O emprego dentro da teologia, torna enfático o sentido de uma atitude, um estilo de vida que é diverso do que foi traçado pela divindade como um alvo, uma meta a ser seguida. Seguindo tal pensamento, pecado é encarado como aquilo que falha em cumprir o padrão divino (Lv 5.5, 16; Sl 51.4).

Assim sendo, *hatta’th*<sup>11</sup> descreve pecado como um ato ou atitude que faz a pessoa errar os alvos essenciais e esperados para manter o correto relacionamento entre o ser humano e a divindade. Por essa definição, o pecado é uma espécie de ruptura existente no relacionamento

---

<sup>11</sup> No hebraico *hatta’th*, “ofensa”. Os pecados de ignorância eram reparados através de sacrifício animal (Lev. 4.2). Pecados premeditados não tinham reparação (Lev 15.30). O reparo adequado resultava no perdão do pecado cometido (Lev. 4.20, 26, 31, 35, 5.10). O sangue e a gordura eram a porção de Yahweh. Os sacerdotes ficavam com os cortes de escolha, e o povo, com o que sobrava. Uma refeição sagrada, comunal, encerrava o rito. A gordura era queimada no altar e o sangue era espalhado pelos lados, na direção do altar, ou derramado na sua base. Pensava-se que a “vida” do animal estava em seu sangue (Lev. 17.11, 14). Portanto, Yahweh recebia a “vida” do animal, o que Lhe agradava, e por isso Ele perdoava o “dono” que havia trazido o animal para sacrifício: em outras palavras, era realizado um rito vicário. Os materiais usados para este tipo de sacrifício eram bois jovens, cabritos e cabras, ovelhas, rolas e pombas (para os pobres que não possuíam animais grandes, e para os ritos de purificação de mulheres). Ver Lev. caps. 4, 5, 6, 14, 15 para descrições. Ver ainda Núm. caps. 6, 8, 28. Nesse contexto, surgem as ofertas por transgressões, para infrações específicas da Lei, do hebraico *asham* (Talha). A reparação era o objeto desta oferta. Fornecia-se uma recompensa para um tipo específico de erro. A oferta pelo pecado era geral, enquanto a oferta por transgressões era específica, mas os objetivos eram os mesmos. Um cordeiro era o animal comum neste ritual (Lev. 4.14, 15; 6.6; 19.21). O animal usado para os leprosos e para os nazireus era o cordeiro.



com a divindade. Ruptura tal, que não é de exclusividade de uma única comunidade ou indivíduo. Ela é expressa tanto de forma geral, ao ser dito que “todos pecaram” (Rm 3.24), quanto ao ser expresso por um dos líderes do cristianismo, o apóstolo Paulo, a sua incapacidade natural em fazer o que seria considerado como “correto” (Rm 7.15).

‘*Awon*<sup>12</sup>, outro termo hebraico bastante utilizado, possui conotação profundamente religiosa. Ele é empregado 229 vezes, quase sempre traduzido como “iniquidade” perante a divindade, incluindo uma ideia de punição, a ser exercida única e exclusivamente pela divindade (Gn 4.13; 15.16). A palavra traz uma ideia fundamental de tortuosidade (Lm 3.9), assim como pode ser empregada no sentido de falsidade, engano (Sl 36.3) e vaidade (Pv 22.8; Is 41.29).

A terminologia compreende as atitudes e planos divinos como os únicos coerentes e “retos”. Assim sendo, todo aquele que se desvia da retidão divina, praticando um comportamento perverso, comete pecado (Gn 15.16; Is 43.24). Ao contrário de *hatta’th*, ‘*awon* comunica uma a noção adicional da intenção ofensiva daquele que pratica determinado ato. Tal ação está além da mera incapacidade de “acertar” os planos divinos traçados para a vida humana.

---

<sup>12</sup> Existe uma afinidade bem grande entre crime, culpa e punição. Isso se torna evidente pela palavra hebraica ‘*awon*, encontrada por cinquenta e cinco vezes com o sentido de "ofensa" ou "crime", cento e cinquenta e nove vezes com o sentido de "culpa", e sete vezes com o sentido de "punição". O sentido básico de crime é o ato conscientemente praticado de modo perverso ou errado. O vocábulo *resha'* significa culpa e crime, e se refere à maneira de viver de um indivíduo irreligioso. Há certa palavra hebraica que, em sua forma verbal, *shagah*, dá o sentido de agir erradamente por ignorância. Outro termo hebraico, *pasha* tem o sentido enfático de rebelião ou revolta. A palavra comum que tem o sentido de ofensa, crime, ou pecado, é o verbo *fiara'* e o substantivo *fi'e'f*. Essa palavra tem o duplo sentido de ofensa contra seres humanos (p. ex., Gn 41.9) e de pecado contra o divino (p. ex., Dt 19.15). O sentido básico da palavra presumivelmente era "errar o alvo", "errar", sendo que esse sentido era aplicado à esfera das ofensas contra a humanidade e contra a deidade. A concepção completa de pecado, tanto no AT como no NT (o grego, *hamartia*, é tradução direta de *het'*) está edificada em torno desse vocábulo. No NT grego os vocábulos *harmartia*, *hamartema*, *asebeia*, *adikia*, *psrskoe*, *anomia*, *paranomia*, *pêraptoma* significam “errar o alvo”, o que as torna ligadas em sentido ao substantivo hebraico *he't*, que denota pecado. *Asebeia* e *adikia* significam ser ativamente irreligioso e ser deliberadamente contrário ao da divindade, um tipo de conduta usualmente reputada no AT como maneira ímpia de viver, o qual é denotado pelo termo *rasha'*. *Parakoe* significa ser ativamente desobediente. O AT chama á desobediência de recusa de dar ouvidos (*/o' s/rama'*, p. ex., em Jr 11.10; 35.17). Denota uma ação contra a lei, tal como o termo grego *paranomia*. O paralelo mais próximo no AT é o vocábulo ‘*awon*. É interessante observar que nenhuma terminologia técnica era usada nos tempos bíblicos para descrever qualquer transgressão contra a lei. A jurisprudência do oriente próximo não desenvolveu, teoricamente, uma terminologia legal. O termo grego *paraòas/s* significa literalmente 'transgredir', isto é, transgredir as leis existentes com atos individuais, como, p. ex., em Rm4.55. *Paraptōma* é uma palavra grega um tanto menos rigorosa do que todas as outras que já foram discutidas. Tem o sentido de pecado, mas não da pior espécie ou enormidade. "Falta" seria nossa *palavra* que mais se aproxima do seu sentido, e aparece, p. ex., em Gl 6.1.

*Pesha'* ocorre 135 vezes no antigo testamento. A expressão tem por significado uma “violação” deliberada, predestinada e obstinada de uma norma ou padrão. Acima disso, significa a recusa em se submeter à autoridade legítima. Ela se diferencia de *hatta'th*, no sentido de que não é um ato inadvertido, mas uma revolta, rebelião ou transgressão deliberada. A palavra é utilizada para se referir a uma violação de contrato, à quebra intencional de um acordo (1 Rs 12.19; 2 Rs 1.1; 8.20, 22).

Os elementos adicionais da expressão, “teimosia” e “revolta”, bastante usuais no vocabulário teológico, faz dessa uma palavra com o teor maior de gravidade de pecado do que as demais (Is 1.2; Jr 3.13; Os 7.13; 8.1). Grave ao ponto que somente o “amor” desinteressado e constante pode cobrir a rebelião que é *pesha'*. Um texto no livro de Jó, por exemplo, emprega os vocábulos *hatta'th* e *pesha'* juntos, ao dizer que: “pois ao seu pecado [*hatta'th*] acrescenta rebelião [*pesha'* ]” (34.37).

Uma última terminologia a ser analisada na visão veterotestamentária é *resha'*. O termo significa “turbulência” e “desassossego”, sendo empregado 30 vezes no Antigo Testamento. Ela é utilizada para descrever o estado dos perversos, que “são como o mar agitado, que não se pode aquietar” (Is 57.20). O termo significado literalmente “deslocado”, “solto”.

No sentido apresentado, o termo pode se referir à condição oscilante dos pecadores, sendo estes lançados para frente e para trás, vivendo em confusão. Em outras referências (Êx 23.1; Pv 25.5), *resha'* é empregado para definir o sentido de ser perverso e, portanto, culpado de um crime. O termo também se refere a ser culpado de hostilidade contra a divindade e seu povo (Êx 9.27).

O vocabulário hebraico, empregado na teologia veterotestamentária, e sobretudo de natureza teológica. Embora as terminologias variem em nuances semânticas, há uma projeção conceitual de pecado para uma unidade fundamenta: ele é fracasso, desvio, tortuosidade e rebelião para as normas divinamente prescritas e as expectativas divinas. Pecado é “errar o alvo” e ficar abaixo nas expectativas divinas.

Em geral, ele é um ato cometido contra a vontade do divino, uma iniquidade contra a divindade. É um ato cometido contra a vontade de um ser superior e seus caminhos. Perpassa a ideia de uma vida fora do eixo, no sentido de estar à deriva da âncora divina, e como resultado

de estar vagueando em um mar de inquietudes. Pecado também é, acima de tudo, uma motivação, uma ação, um estado de revolta contra o divino. Pecos terminologias veterotestamentárias, o pecado precisamente é uma rejeição do plano de vida divino, que carrega como resultado um relacionamento de distorções com os seus semelhantes.

A semântica do pecado, tratado na teologia neotestamentária, apresenta contornos diferentes. O tema predominante nesse eixo da Bíblia é o Messias, assim como a sua vida e obra como aquele que redime o pecado. Por essa razão, o Novo Testamento trata com nitidez a gravidade existente no pecado, ao ponto do seu custo, a vida do filho da divindade, que tornou disponível – através de sua morte – graça e perdão da divindade à raça humana.

Das várias palavras existentes gregas utilizadas no Novo Testamento para descrever o pecado, cinco são as mais reiteradas e com destaque.

A palavra mais frequentemente usada no Novo Testamento para pecado, traduzida dessa forma quase 175 vezes, é *hamartia*. Seu significado literal é o de “errar o alvo”, como no tiro ao alvo. No Grego clássico<sup>13</sup>, a palavra é quase sempre usada para indicar mais um fracasso do que uma transgressão. O Novo Testamento, porém, emprega a palavra para descrever algo tão grave que é capaz de afastar o “pecador” da divindade e torná-lo seu opositor.

*Hamartia* denota a falha deliberada de um indivíduo em alcançar o padrão divino (Mt 1.21; Rm 5.12, 13; 1Jo 1.9). O termo também designa a decisão humana em ser hostil ao divino (Jo 9.41; 19.11; 1Jo 1.8). *Hamartia* é universal (Rm 3.23) e se poder também mantém a humanidade debaixo de sua sina (v.9). O termo implica da existência de um poder em *hamartia*,

---

<sup>13</sup> Todos os livros do Novo Testamento (Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Epístolas e Apocalipse), à exceção do Evangelho de S. Mateus, foram redigidos primeiramente em grego. O grego bíblico, porém, difere em muitas particularidades do grego clássico. Com a expansão da civilização helênica pelo mundo oriental, a língua grega difundiu-se tão universalmente através dos povos conquistados, que veio a chamar-se língua comum ou koiné (dialeto). A koiné era um idioma eclético (vinda de várias fontes), proveniente da fusão dos vários dialetos. Predominava, contudo, o dialeto Ático. Os livros do Novo Testamento foram escritos não na koiné erudita usada pelos escritores aticistas, como Plutarco e Luciano, mas na koiné popular, bastante diferente da primeira. Distingue-se, no uso e seleção das palavras, S. Lucas e S. Paulo. As obras de maior perfeição estilística são a “Epístola aos Hebreus” e a “Epístola de S. Tiago; as que mais se afastam da pureza de linguagem são o Evangelho de S. Marcos e as obras de S. João, sobretudo o Apocalipse”. “Talvez o termo que abrange a área mais extensa na koiné é a ‘simplificação’. Sentenças simples e curtas que suplantavam a complexidade da sintaxe clássica.

a ponto de Paulo quase que a personificar ao dizer que ela reina (Rm 6.14), e que nos tornamos os seus *doulos*<sup>14</sup> (v.6, 17, 20).

Outra expressão utilizada, *parakoē*, significa literalmente “deixar de ouvir” ou “indisposição para ouvir”. O termo indica um “ouvir” seletivo, somente àquilo que se quer ouvir ou é agradável. Dessa forma, ele indica que pecar é fechar os ouvidos para o divino, para não o escutar, mas somente a si. A palavra aparece três vezes, sendo geralmente traduzida como “desobediência” (Rm 5.19; 2Co 10.6; Hb 2.2).

O Novo Testamento utiliza *parabasis* sete vezes. Em sua forma verbal, a palavra transmite a ideia de “atravessar”, “ir além”, como quem entra em território proibido. A forma substantiva descreve uma deliberada quebra da lei<sup>15</sup>, a violação de um mandamento, a entrada

---

<sup>14</sup> Para se referir a sua relação com Jesus, o Senhor, Paulo diz que ele e outros são *douloi*, “escravos” (Rm 1.1; 13.4). É possível fazer distinção entre esse termo e *misthios* ou *diakonos*, empregados para designar servos contratados e com certos direitos e privilégios. O *doulos* que servia a um *kyrios* não era livre, mas propriedade de seu senhor. Em várias religiões orientais, essa era a terminologia normal para expressar a relação do adepto com a divindade. Não resta dúvida de que, de forma bastante significativa, essa conotação teve origem no emprego mais comum na instituição da escravidão. No grego clássico e no grego *coine*, o termo *kyrios* tinha sentido geral e não religioso de “senhor” ou “proprietário” de algum bem, até mesmo de pessoas.

<sup>15</sup> Seguindo as versões antigas, a maioria das traduções modernas empregam o termo “lei” para traduzir o vocábulo hebraico *torah*, palavra essa que ocorre mais ou menos 220 vezes no AT. Há opiniões tremendamente divergentes acerca de sua etimologia. Sabemos que esse substantivo indubitavelmente está ligado ao verbo hebraico *horah*, “dirigir, ensinar, instruir em”. Mas, se a sua raiz *yrh* (da qual o *qal* não ocorre) está relacionada com o verbo *yarah*, “jogar, arremessar”, no *hifil* “atirar” (flechas), é muito incerto. A teoria que a relação se baseia no uso árabe de obter oráculos atirando flechas está atualmente abandonada. Visto que o verbo nunca é empregado em companhia de *goral*, “sorte”, como objeto, a ideia de que *torá* significava originalmente o lançamento de sortes, a fim de obter um oráculo, é muito improvável. Nos dias do pan-babilonismo, *Torah* era considerada uma palavra emprestada do acadiano *tertu*, “oráculo”, teoria essa que atualmente conta com poucos advogados. O verbo *horah* pode estar relacionado a uma raiz acadiana, (*w)aru*, “guiar”, ou com o termo árabe coloquial *warrah*, “mostrar”. Seja como for, *horah*, “instruir”, é bem comprovado no hebraico, cf. Pv 4.4; Jó 6.24; 8,10 etc., enquanto o substantivo *moreh*, “professor”, p.ex., Pv 5.13, também aparece. Por conseguinte, a palavra *torah* pode ser traduzida como “instrução”. Há muita flexibilidade no emprego do vocábulo “lei” (*nomos*) no NT. 1) Frequentemente o termo tem o sentido canônico denotando a totalidade ou uma parte dos escritos do AT. Em Rm 3.19 a refere claramente ao AT em sua inteireza; Paulo havia citação de várias porções do AT no contexto precedente, e é preciso que entendamos que ele estava tirando essas citações daquilo que ele chamara de “a lei”. Porém, a -flexibilidade de seu emprego do termo aparente. Pois, quando o apóstolo fala sobre aqueles que estão “sob a lei”, na clausula seguinte, “lei”, neste caso, tem um sentido diferente. É provável que esse significado mais lato, compreendendo o AT como um todo, seja o sentido em Rm 2.1”- 27. É igualmente aparente no uso que Cristo fez do termo em diversas ocasiões (cf. Mt 5.18; Lc 16.17; Jo 8.17; 10.34; 15.25). Porém, o termo é igualmente usado num sentido canônico mais restrito a fim de designar uma parte do AT. Na expressão “a lei e os profetas” temos de compreender que “lei” significa a totalidade do AT que não inclui os profetas” (Cf. Mt 5.17; 7.12; 11.13; 22.40; Lc 16.16; At 13.15; Rm 3.21b). No sentido ainda mais restrito, essa palavra é empregada para denotar o Pentateuco em distinção das outras duas principais divisões do AT (cf. Lc 24.44). Há algumas instâncias em que é in “certo se “a lei de Moisés” é expressão que se refere meramente ao Pentateuco ou é usada no sentido mais inclusivo para denotar o resto do AT não incluído em “os profetas” (cf. Jo 1.45; At 28.23) É possível que, visto que o termo simples, “a lei”, pode ser usado num sentido mais inclusivo, a expressão “a lei de Moisés” poderia ser até mesmo compreendida como expressão que inclui algo que não é estritamente mosaico, isso, novamente, é sintomático da flexibilidade de termos no uso do NT, o que se origina, nessa conexão, do fato que a expressão “a lei e os profetas” é uma designação conveniente do AT em sua totalidade. 2) Há instâncias em que o termo “lei”

em uma “zona proibida”. Por esse motivo ela costumeiramente é traduzida como “transgressão” (Rm 4.15; Gl 3.19) ou “violação” (Hb 2.2).

*Paraptōma*, usada 235 vezes, indica “queda, enquanto alguém deveria permanecer em pé”. Significa um deslize, uma falta, e é comumente traduzida como “ofensa” (Mt 6.14, 15; Rm 4.25; 5.15) e “transgressão” (11.11, 12). De todas as palavras para pecado, essa é a única que menos transmite a ideia de ato deliberado.

*Anomia*, que aparece 14 vezes no Novo Testamento, sugere desrespeito ou violação da *nomos*, a lei. Na maioria das vezes, a ARA a traduz como “iniquidade” (Mt 7.32; 13.41; 23.28; 24.14; Rm 4.7; Hb 1.9). A palavra descreve a condição de uma pessoa que vive e age contrariamente à lei. A bem conhecida fórmula de 1 João 3.4 define pecado como “transgressão da lei” (ARA) e “iniquidade” (ARC).

*Adikia* comunica a nuance ética de “injustiça” ou ausência de justiça, e é traduzida como “impiedade” (Rm 1.18.19) e “injustiça” (2Pe 2.15; 1Jo 5.17). O Novo Testamento também a

---

designa a administração mosaica dispensada no Sinai. Esse uso é particularmente evidente nos escritos de Paulo (cf. Rm 5.13,20; Gl 3.17,19, 21a). Intimamente relacionado com esse sentido, é o emprego que Paulo faz da expressão "sob a lei" (1Co 9.20; Gl 3.23; 4.4,5,21; cf. Ef 2.15; e "da lei", em Rm 4.15). Essa caracterização, nessas conexões precisas, significa estar debaixo da economia mosaica ou, no caso de 1 Co 9.20, considerar-se como ainda obrigado a observar as instituições mosaicas. A economia mosaica, como uma administração teve sanção e autoridade divinas durante o período em que esteve em vigor. Esse emprego do termo "sob a lei" não deve ser confundido com outra aplicação da mesma expressão que trataremos adiante. 3) Frequentemente o termo "lei" é usado para designar a lei de divina como expressão da vontade divina. As instâncias são tão numerosas que apenas uma fração delas pode ser citada (Rm 3.20; 4.15, 7.2,5,7,8,9,12,15,22; 8.3,4,7; 13.8,10; 1Co 15.56; Gl 3.13; 1Tm 1.8; Tg 1.25; 4.11). A obrigação permanente e a santidade da lei, como expressão do caráter santo, justo e bom de da divindade, jaz na superfície nessas referências. A obrigação que isto implica para os homens é expressa em termos de estar "sob a lei" (1Co 9.21, *ennomos*). 4) Ocasionalmente o vocábulo "lei" é usado como sinônimo virtual da lei especialmente revelada, em contraste com a obra da lei nativamente inscrita sobre o coração do homem (Rm 2.12-14). Deve ser compreendido que lei, nos demais sentidos, significa lei especialmente revelada. Mas, na instância agora citada, focaliza-se atenção sobre essa consideração por causa do contraste referente ao modo de revelação. Não há qualquer indicação que alguma lei diferente esteja em foco. A ênfase recai sobre a maior plenitude e clareza da revelação especial e sobre o aumento correlativo de responsabilidade por parte daqueles que a recebem. 5) Em formas variadas de expressão, "lei" é palavra usada em sentido depreciativo para denotar o estado da pessoa que está dependendo da lei, e, portanto, das obras da lei, como meio de justificação e aceitação perante a divindade. A fórmula "sob a lei" tem exatamente essa significação (Rm 6.14,15; Gl 5.18). Conforme já foi indicado acima, esse emprego dessa fórmula não deve ser confundido com a mesma fórmula quando aplicada à dispensação mosaica (cf. Gl 3.23 e outras passagens citadas). A interpretação do NT, particularmente das epístolas paulinas, tem sido complicada pela falta de reconhecer essa distinção. A pessoa que está "sob a lei", no sentido de Rm 6.14, está em estado de escravidão ao pecado, culpa e poder do mesmo. Porém, não era essa a consequência de estar sob a dispensação mosaica durante o período que mediou entre Moisés e Cristo. Nem "sob a lei", nesse sentido, deve ser confundido com um termo similar ao ser aplicado ao crente em Cristo (1 Co 9.21). Dotada da mesma força que "sob a lei", nesse sentido depreciativo, é a expressão "da lei" (Rm 4.14; Gl 3.13, Fp 3.9); e a frase "das obras da lei" (Rm 3.20; Gl 2.16; 3.2,5,10) se refere à mesma noção. "Independentemente das obras da lei" (Rm 3.28) expressa o oposto.

emprega no sentido de injustiça ou crime para com o semelhante. 1 João 3.4 e 5.17 equiparam *hamartia* com *adikia*.

Embora uma revisão terminológica bíblica para pecado seja útil para compreender a complexidade do conceito. A terminologia bíblica mostra que pecado não é uma calamidade que se abateu no inconsciente humano, mas o resultado de uma atitude ativa e voluntária da parte do ser humano. Além disso, pecado não é a ausência do bem; é “não atingir” as expectativas da divindade. É um caminho mau, por assim dizer, que o ser humano escolhe exercendo sua volição. Não se trata de uma fraqueza pela qual os seres humanos não podem ser responsabilizados, pois o ser humano, na atitude ou no ato de pecar, escolhe deliberadamente um caminho de rebelião contra a divindade, de transgressão contra a sua lei, e deixa de ouvir o *logos* divino. Pecado, também, é ultrapassar os limites estabelecidos pela divindade.

## 2.2 ENTRE A SALVAÇÃO E O CONVÍVIO SOCIAL

Dentro da observação deontológica que rege as comunidades evangélicas<sup>16</sup>, nota-se que o comportamento genérico apresentado é o de exclusão, quando se trata do convívio, ante indivíduos ou grupos, possuidores de princípios e práticas que divergem da “cosmovisão cristã”. O questionamento a ser feito é se essa prática, por algum princípio, é sustentada pela própria fundamentação bíblica dos evangélicos, ou se está alicerçada em algo para além disso.

Antes de qualquer análise, é necessário destacar que no conteúdo das Escrituras, não se encontram somente porções descritivas de princípios, mas descritivas de fatos. O que implica dizer que há em suas páginas descrições não endossadas pelos princípios que a mesma contém. Para que se analise o proposto pelo tópico, serão analisadas algumas porções específicas das Escrituras, obedecendo a ordem principiológica e de autoridade afirmativa, para que respostas sejam traçadas a partir de então.

---

<sup>16</sup> Necessário dizer que não se presume no estudo que todos os evangélicos possuem a mesma postura. Ao se utilizar a expressão evangélicos, ou comunidades evangélicas, emprega-se metodologicamente o termo, com a finalidade de referir-se ao comportamento médio observado dos que professam, sob fé ou fideísmo, o cristianismo.

Um texto por demais fundamental para tal análise, é o de Miqueias 6.8, onde se diz: “ser humano, você já foi informado do que é bom, do que o Adonai exige de você - apenas aja com justiça [ação], que ame a misericórdia [motivo] (graça) e que ande em pureza para com seu Deus”. Necessário notar que a terminologia usada para designar justiça, *mishpat*, carrega um conceito que perpassa o campo religioso. Ela é uma justiça que se possui conotações sociais, éticas e religiosas, uma moralidade muito superior à estrita justiça jurídica, além de ser considerada um sinônimo da palavra hebraica para retidão.

Exemplos podem ser notados na afirmativa de que Deus "defende a causa [*mishpat*] do órfão e da viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe alimento e roupa" (Dt 10.18), indicando que essa justiça implica a sabedoria de promover relações justas e harmoniosas entre pessoas. Como no caso em que Deus responde para Salomão: "... você pediu [...] discernimento para discernir o que é justo [*mishpat*]" (1Rs 3.11).

Os líderes políticos deveriam exercer esse tipo de compaixão ética, de justiça, em favor de todas as pessoas (Miqueias 3). *Mishpat* significa cuidar dos vulneráveis, reflete o caráter da própria divindade (Sl 146.7-9), indicando a existência de relacionamentos corretos. Ao passo que *tzadeqah*, um relativo hebraico, se refere ao viver diário, no qual a pessoa tratar com justiça, generosidade e igualdade todos os relacionamentos na família e na sociedade.

A terminologia é chamada de "justiça primária", enquanto *mishpat* é chamada de "justiça retificadora". A justiça retificadora é a que pune os transgressores e cuida das vítimas do tratamento injusto. Essa justiça primária significa o comportamento que, se prevalecesse no mundo, tornaria desnecessária a justiça retificadora, pois todos se relacionariam de forma correta com os seus semelhantes; ela é uma justiça que inclui generosidade (WRIGHT, 2011, p. 237).

Dentre outros textos, há um que é particularmente interessante para a análise. Deuteronômio 10.18,19, declara que “Ele [Deus] pratica justiça ao órfão e à viúva; ama o estrangeiro, dando-lhe alimento e roupa. Portanto, vocês devem amar o estrangeiro [...]”. O relativo hebraico, do qual se traduz estrangeiro, é *ger*. A terminologia não caminha para a significação única de um indivíduo que habita em outro território. Especificamente, *ger* indica um indivíduo – ou, em variações, grupos – que possuem crenças (cosmovisões) e práticas diferentes (THOMPSON, 1974, p.142).

A postura diante de tais indivíduo, pelo ordenamento da própria divindade, deve ser o de amor. Postura de amor, pelo fato de a própria divindade amar os que são “estrangeiros”. Se a divindade tem amor pelos “estrangeiros”, os que a seguem devem imitá-la em atitude. Além da motivação sumária, o que fazem parte de aliança com a divindade, devem amar os “estrangeiros” porque eles “foram estrangeiros na terra do Egito” (Dt 10.19).

Sendo assim, como deve agir que possui uma aliança com a divindade? Quem segue suas ordenanças e procura uma espécie de “viver correto” com o alvo divino? Tal indivíduo deve refutar cotidianamente o viver do outro que o cerca? De forma precisa, o apóstolo Paulo responde ao indagar se seria ele que deveria “julgar os de fora” (1Co 5.12). Ao passo que o apóstolo, um dos líderes da comunidade cristã, responde que “Deus julgará os de fora” (1Co 5.13).

No grego, a diferença entre o tempo presente e futuro do verbo *julgar* depende de um acento. Mas os manuscritos mais antigos careciam de acentos e, portanto, não é possível determinar se Paulo quer dizer «Deus julga» ou «Deus julgará». Os tradutores estão divididos nesta matéria. Alguns preferem o presente, argumentando que se fale da capacidade de Deus. (BARRET, 1968, p. 133)

De qualquer forma, nesta passagem Paulo faz um claro contraste entre a divindade (v. 13) e os membros da igreja de Corinto, a quem se dirige enfaticamente com o pronome vós (v. 12). A igreja, é competente somente para administrar “disciplina”, com a intenção de preservar sua pureza, enquanto Deus Se encarrega de julgar as pessoas do mundo. E esse julgamento, no sentido de salvação, ocorre dentro de medidas que não são do objeto de estudo, assim como possui medida que são do conhecimento somente da divindade. Não é por menos que existe a declaração de que “ao Senhor pertence a salvação” (Jn 2.9).

A afirmativa dialoga com a ordenança no livro de Jeremias. No capítulo 29, o povo de Israel em exílio intenta ficar à margem da cidade de Babilônia. O pensamento é o mesmo que se baseia a postura evangélica, o de que se estará por pouco tempo naquele local, o que de logo uma nova realidade virá.

O intrigante é que a postura sectarista é refutada pela própria divindade. A instrução é de que sejam feitas moradas no local em que estão (v.5), que eles construam famílias no local



onde estão (v.6). Mais que isso, a instrução é que eles deveriam “procurar o bem-estar” (v. 7) da cidade onde estavam, também, porque “o bem-estar de vocês está ligado ao bem-estar dela” (v.7). Interessante observar que a ordenança da divindade é oposta ao que se espera de uma postura sectarista. Os que são “eleitos” ou seguidores dela, não devem somente fazer parte ativa da comunidade na qual se encontram, mas devem procurar o bem-estar da comunidade na qual vivem – porque o bem-estar desta é o seu.

### **2.3 UMA QUESTÃO SOCIOLÓGICA DE SECTARISMO**

Se a postura dos evangélicos não se baseia em uma fundamentação deontológica, fundamentada em seu próprio escopo mandamental (por assim dizer), onde reside a origem de tal postura? Uma sólida resposta pode vir da observação dos sociólogos Christian Lalive d’Epinay e Emilio Willems. Ambos investigaram, em meados dos anos 60, o pentecostalismo chileno e brasileiro, respectivamente, e delimitaram a abordagem e os núcleos temáticos das pesquisas efetuadas sobre esse movimento religioso no Brasil e na América Latina até o final da década de 1970.

E por pentecostalismo, é necessário destacar que ele é o distribuidor de matizes religiosas em solo pátrio. Em se tratando de teologia brasileira, é fundamental observar que mesmo denominações com raízes tradicionais, terminam por adotar características que podem ser caracteristicamente conhecidas por uma tradição pentecostal (ou neopentecostal). Por esse motivo, compreender a base sociológica do pentecostalismo brasileiro, por certo, é esboçar as bases do que seria o comportamento evangélico brasileiro.

Os pesquisadores partilhavam a tese de que os intensos processos de mudanças sociais, culturais e econômicas ocorridos a partir da década de 1930, representados pela rápida industrialização, urbanização e migração de grandes contingentes rurais para as cidades, provocaram uma situação de anomia em parte dos migrantes e dos estratos pobres, tidos como ineptos culturalmente diante dos desafios da vida numa sociedade urbana em vertiginosa transformação sociocultural. Por isso, migrantes e parte dos pobres tinham necessidade de reconstruir um sistema significativo de relações primárias para ajustar-se à vida urbana.

O pentecostalismo aparece, nessas análises, como resposta à *anomia*, por recriar modalidades de contato primário preexistentes na sociedade tradicional, firmar laços de solidariedade entre os irmãos de fé, incentivar o auxílio mútuo nos planos material e espiritual, promover a participação do fiel nos cultos, reorientar sua conduta, seus valores e sua visão do mundo conforme os estritos preceitos bíblicos pregados por sua comunidade sectária, que são funcionais em relação às normas de ação da sociedade capitalista emergente. Eles interpretaram o fluxo migratório e a rápida modernização como processos que favoreceram o êxito da prédica pentecostal. (CAMARGO, 1973, p.113)

O sociólogo alemão Emilio Willems, que viveu no Brasil entre 1931 e 1949, discorre observando que a industrialização e urbanização acarretam a crise do sistema oligárquico e da cultura tradicional, desenraizam as massas de origem rural e promovem a democratização da sociedade, fenômenos modernizantes que favorecem a apostasia religiosa, a aceitação social e a expansão do pentecostalismo (WILLEMS, 1967, p. 133-135),

A rápida expansão das seitas pentecostais, a seu ver, se deve, fundamentalmente, à sua capacidade de suprir certas necessidades e aspirações de indivíduos desfavorecidos e desenraizados dos tradicionais modos de vida rural e de adaptá-los às mudanças socioculturais, mediante o fornecimento de novas comunidades, disciplina, valores adequados à vida nos centros urbanos, segurança psicológica e econômica, afinidade emocional, nova identidade social. Defende também a ideia de que a continuidade cultural entre catolicismo popular e pentecostalismo – que compartilham crenças em experiências místicas, possessões, milagres, espíritos do mal, feiticeiras e demônios – facilitou a transição para o pentecostalismo (WILLEMS, 1967, p. 133-135).

Willems avalia que a inserção do protestantismo histórico no país constituiu uma espécie de carro-chefe do liberalismo norte-americano e desempenhou papel ativo, embora limitado, na transformação sociocultural e na modernização do país, promovidas por sua ética puritana, sua contribuição para a redefinição dos métodos pedagógicos e dos princípios e objetivos educacionais, sua difusão de noções de higiene e boa alimentação, suas modernas técnicas agrícolas.

Quanto ao pentecostalismo, Willems destaca o relacionamento funcional entre seu crescimento e a transição da sociedade tradicional para a moderna, considera que ele favorece

a modernização sociocultural e democratiza o acesso ao sagrado e à hierarquia eclesiástica, destacando a “primazia dos leigos” nas seitas pentecostais em oposição à tradição clerical católica, a paridade ética da conduta de ambos os sexos perante Deus, a mudança comportamental do crente resultante da adesão à ética religiosa.

Esboça, contudo, uma imagem fortemente negativa dos crentes pentecostais, afirmando que eles têm orgulho de ser incultos e despreparados para qualquer tarefa intelectual, não cultivam ideais de avanço econômico e profissional, são indiferentes ou antagônicos aos progressos educacionais e contentam-se meramente com a capacidade de ler a Bíblia (WILLEMS, 1967, p. 136, 189, 219).

Sua avaliação sobre as aspirações educacionais, econômicas e mesmo teológicas desses religiosos não correspondem à realidade atual, se é que corresponderam no passado, visto que o autor, paradoxalmente, menciona que a conversão pentecostal reflete aspiração a uma “vida melhor” e a procura de uma respeitabilidade pequeno-burguesa, busca de distinção social que se nota, por exemplo, em seus tradicionais trajes usados nos cultos: terno e gravata para os homens, vestido longo para as mulheres (WILLEMS, 1967, p. 130-131).

O sociólogo suíço Lalive d’Epinay afirma que “o pentecostalismo se apresenta como resposta religiosa comunitária ao abandono de grandes camadas da população, abandono provocado pelo caráter anômico de uma sociedade em transição” da economia agrária, baseada na monocultura de exportação, para uma sociedade urbana e industrial (D’EPINAY, 1970, p. 60).

A religião pentecostal, a seu ver, reconstrói a sociedade senhorial para as camadas pobres que vivem em estado de anomia e em condição marginal nas cidades, mantendo continuidades e descontinuidades com a tradição cultural chilena. Enfatiza, contudo, a continuidade cultural, ao afirmar que o pentecostalismo reproduz “o modelo paternalista de família ampliada”, baseado, “como o do predomínio dos conceitos antitéticos: opressão e proteção, arbitrariedade e graça. Em suma: tirania e paternalismo” (D’EPINAY, 1970, p. 210-211). Esse movimento religioso “inspira-se na sociedade tradicional”, configura-se como “esforço de restauração” e “elemento de resistência à mudança”, “apresenta-se como reconstrução especializada (se bem que puramente religiosa) de uma sociedade moribunda” e

é “o herdeiro das estruturas do passado mais do que o precursor da sociedade emergente” (D’EPINAY, 1970, p. 221,228).

Assim sendo, o fenômeno denominado como sectarismo religioso, transvestido de inúmeras nuances e manifestações, desesperançado de ser revestido da sacralidade com fundamento teológico (como visto tópicos acima), ganha contornos sociológicos, não de cunha essencialmente religioso (em sentido acadêmico da teologia). Se o mesmo se observa como um fenômeno sociológico, está sob a ótica, análise e esfera de atuação da Filosofia Política, bem como do Direito – o que ocorrerá a partir de então no texto.

### **3 DESCONSTRUINDO A MÁSCARA**

A Frente Parlamentar Evangélica (FPE), ou, como mais comumente é conhecida, Bancada Evangélica, surgiu em 2003, na data de 18 de setembro. Entretanto, não é possível reconhecer essa entidade política como uma Frente Parlamentar de fato, tampouco como uma Bancada. Vale ressaltar que uma “Bancada” pressupõe por definição um agrupamento partidário, já a “Frente Parlamentar” “compreende a reunião de um grupo de parlamentares de diversos partidos que lutam por uma causa comum” (DUARTE, 2012, p. 55). Uma bancada, entretanto, para ser legalizada, precisa contar com o mínimo de 100 deputados filiados, o que a “bancada evangélica” nunca conseguiu.

O ano de 2003 é o marco como um marco para o início da Frente Parlamentar Evangélica. Nele, o Deputado Pastor Pedro Ribeiro instaurou a FPE durante uma Sessão Solene que homenageava o Dia Nacional de Missões Evangélicas, presidida pelo mesmo. A instauração foi composta de nomeação do presidente da FPE (deputado Adelor Vieira do PMDB-SC), assim como a diretoria executiva da Frente, composta, majoritariamente, por deputados que eram filiados à Assembleia de Deus. No final de 2004 a FPE organizou a primeira Conferência Nacional Evangélica, na qual declarou contar com 55 membros segundo Rodrigues (2006).

#### **3.1 O RELIGIOSO MASCARADO DE POLÍTICO-JURÍDICO**

O objetivo da instauração da Frente foi reunir os políticos evangélicos em um culto semanal que ocorre na Câmara dos Deputados, em um dos plenários de comissão, todas as manhãs das quartas-feiras, como prática principal de encontro desses 35 atores. Na prática, Duarte (2012) percebe que nem todos comparecem aos cultos, mas que quase todos comparecem aos eventos que aí se combinam, como churrascos de domingo, festas, confraternizações, etc.

De uma forma ou de outra, a FPE faz com que os parlamentares se encontrem com alguma frequência e que, assim, possam discutir temas que pretendam levar para o topo da

agenda política, ou seja, negociam, trocam favores, se articulam, se alinham, encontram interesses em comum, etc. Muitas vezes os pedidos e articulações são feitas mesmo nos próprios cultos, como pedidos de obstrução de alguma matéria.

A instauração da FPE, não indica que os parlamentares religiosos (sejam evangélicos ou católicos) não se articulassem segundo seus interesses e sua cosmovisão antes de sua instauração, muito pelo contrário: 18 de setembro é apenas um marco da institucionalização dessa frente, que ganhou um lugar físico no Congresso Nacional, a partir de então, e realiza encontros semanais na forma de culto religioso no espaço de uma das Comissões.

Para o estudo de Pierucci (1989), na Assembleia Constituinte de 1987 foram eleitos 34 deputados (as) que se autoproclamavam evangélicos (as). Depois do fim da ditadura civil e militar, que não permitia abertura política dentro do Congresso Nacional, a elaboração de uma nova Constituinte era a oportunidade para a restauração da Democracia no Brasil.

O que se nota do fenômeno foi a utilização pelos evangélicos (as), da Constituinte como uma chance para incluir nessa nova Constituição os valores e a moral cristã interpretada pela cosmovisão evangélica do mundo, ou seja, por protestantes, majoritariamente pentecostais e neopentecostais. No processo da elaboração da nova Constituição, os evangélicos se arvoraram como os representantes “da maioria do nosso povo” e, assim, pretendiam não tornar legítimo constitucionalmente tudo aquilo que a Bíblia condena – como um reflexo da moral da época, ou da cosmovisão evangélica. Notadamente, há um desfavor diante do aborto, o jogo, os direitos dos (as) homossexuais, as drogas, o feminismo, a pornografia, o divórcio, entre outras questões de cunho moral (PIERUCCI, 1989, p. 12).

A imprensa da época já notava tal mobilização, por assim dizer, desde o início de 1987 como o “bloco dos evangélicos”, o primeiro grupo que se unia suprapartidariamente com um objetivo comum de garantir princípios religiosos dentro da nova Constituinte, como os bons costumes, a não ingerência do Estado nos assuntos das igrejas, os valores tradicionais, entre outros, como aponta Pierucci (1989). O grupo apresentava uma aparente união, no que diz respeito a questão econômico-social, o que só era possível caso não se tocasse no assunto, sendo o maior ponto de conversão as questões que concerniam à moralidade.

Foi nesta primeira comissão que esses parlamentares conseguiram ganhar visibilidade na mídia por conta de seus pontos de vista moralista e das articulações que utilizaram dentro dessa comissão para poder impor seu ponto de vista na Constituinte. Na segunda comissão citada, tentaram suprimir a expressão “orientação sexual” do artigo que fazia proibições à discriminação por conta de determinados motivos (sendo, 37 um deles, a orientação sexual). Mas foi no dia 10 de junho de 1987 que ficou evidente a dimensão que essa articulação tomava. Nesse dia, o deputado e pastor João de Deus Antunes, na época filiado ao PDT-RS, juntamente com o apoio de outros dois deputados, organizou uma manifestação popular dentro do salão verde da Câmara, com o intuito de protestar contra o aborto, a pornografia e os homossexuais. A manifestação levou ao salão verde nada menos que 300 pessoas, que gritavam e exibiam faixas com slogans contrários a esses temas (Pierucci, 1989, p 124).

Para além da sua articulação dentro da Câmara dos Deputados, também chamam atenção as estratégias que utilizaram para poder ingressar na Casa. Segundo Rodrigues (2006), a base eleitoral dos atores pentecostais parece ser amplamente composta de uma classe menos favorecida, popular, apesar de a sua ideologia ser fundamentalmente de direita. O que justifica isso? Pierucci (1989) indica uma resposta para essa questão: as camadas de baixa renda muitas vezes têm pouco acesso à informação política, conhecimento de como funciona o sistema político e eleitoral ou mesmo do que se ocupam os deputados dentro do Congresso. Dificilmente dentro de seu cotidiano é possível parar para discutir grandes questões de economia e de direitos sociais, por exemplo. Muitas vezes a noção que têm desses aspectos dizem respeito aos valores que são passados para elas dentro da igreja à sua comunidade, sendo as igrejas, principalmente, seu espaço de socialização.

Dessa forma, levantar questões morais é falar sobre a política que versa sobre determinado cotidiano. Assim, a parte da população que se encontrava sempre excluída de um debate político, se vê agora apta a discordar ou concordar de questões que fazem parte, de fato, da sua vida. Ter opinião sobre o que está sendo discutido possibilita que legitimem um representante, identificando nas ideias desse representante as suas próprias ideias. Isso os inclui no debate político: mediante a possibilidade de concordar ou discordar sobre um tema que se faz presente na política, há inclusão em um espaço que desde há muito tempo, sem essa pauta, se sentiam incapazes de poder participar.

“Essa nova forma de ativismo político moralista pode passar a significar, para muitos brasileiros excluídos ou auto-excluídos da vida política, a abertura de uma nova (e curiosa) trilha para a participação política e a mobilidade eleitoral” (PIERUCCI, 1989, p. 107). Dito de outra forma, é justamente o surgimento de tais questões que permitirá que uma grande massa que se sentia excluída da discussão política (e com um enorme sentimento de anomia), agora se sinta legitimada a dar uma opinião e a escolher um representante que compartilhe a mesma cosmovisão.

OS parlamentares evangélicos se articularam desde 1988 como uma nova direita: não separam política de moral privada, e se adiciona ainda o conservadorismo socioeconômico, afirma Pierucci (1989). Tal política tem como preocupação central a moral sexual, por isso sua principal luta é a manutenção da “família”. Essa luta apresenta como uma das principais pautas a busca pelo fim dos direitos homossexuais, não os identificando como possíveis formadores de uma família (em sentido tradicional), já que a mesma (para fins de procriação) só pode ser composta por um casal heterossexual.

De posse de tal perspectiva, se torna tangível, então, identificar na elaboração da Constituição de 1988 o início de um movimento que possibilita a articulação dos parlamentares evangélicos no Congresso Nacional. Para além de tal questão, é preciso ainda analisar um período que foi fundamental para dar corpo a esse movimento: as eleições presidenciais de 1989, com a vitória de Fernando Collor de Melo.

O auxílio dos pentecostais aparenta ter sido essencial para que Collor tivesse saído vitorioso dessas eleições, como apontado por Mariano e Pierucci (1992). O entendimento do trabalho desses autores é a compreensão de que a motivação dos pentecostais se envolverem tanto nessa campanha, não ocorre especificamente pela sua simpatia por Collor, mas por sua antipatia pela esquerda, já que esta foi identificada diretamente com a perseguição e proibição da fé dos protestantes, caso algum candidato de esquerda eventualmente alcançasse o poder - postura que aparenta ser mantida atualmente, mesmo que com um menor “fervor”.

A carga semântica agregada à esquerda, foi de que a mesma seria identificada por um caráter de perseguição religiosa, e se tinha a certeza de que, se qualquer partido de esquerda chegasse ao poder, a comunidade evangélica seria perseguida. Para conseguir a mobilização dos protestantes evangélicos pentecostais, líderes de várias igrejas pentecostais receberam



Collor durante o culto com a intenção de apresentá-lo aos fiéis para obter o seu apoio. O recebimento de candidatos em seu templo era só uma das formas de ajuda que os líderes pentecostais ofereciam.

Note que “durante o primeiro turno cerca de 8 mil pastores da igreja do Evangelho Quadrangular receberam uma carta, assinada pelo seu presidente nacional, Eduardo Ezdrogevs, pedindo que não votassem nos candidatos de esquerda, nomeadamente Lula (PT), Roberto Freire (PCB), Mário Covas (PSDB) e Brizola (PDT).” (MARIANO e PIERUCCI, 1992, p. 95). Novamente, o que havia não era exatamente uma simpatia que eles sentiam em relação a Collor, mas uma polarização aversa à esquerda. Além disso, não eram só os líderes das igrejas que ajudavam: os próprios fiéis, uma vez convencidos de seu voto, se empenharam em fazer boca de urna no dia das eleições para mobilizar a vitória de Collor.

Fazer campanha no segundo turno foi então muito mais fácil, já que Lula era claramente identificado como um ator de esquerda. No segundo turno a campanha baseada no pânico da perseguição religiosa que iria se formar promoveu maior facilidade para a vitória de Collor. O “medo do comunismo” se transmitia, em primeira instância como medo de perseguição religiosa, e apenas em segundo plano apareciam as políticas sociais e econômicas associadas a esse regime. A esquerda aqui passou a ser vista como uma verdadeira oposição à fé cristã protestante. Acreditava-se ainda que o candidato Lula era apoiado pelos católicos e, desta forma, o PT representava a fusão do comunismo e do catolicismo, visto como imperialista, e que desejava varrer todas as religiões cristãs que não fossem católicas (MARIANO e, PIERUCCI, 1992, p. 95-96).

Faz-se necessário destacar que todo esse movimento que ocorreu por parte da população pentecostal<sup>17</sup> durante as campanhas de primeiro e segundo turno de 1989 é que ele ajudou a interpretar como natural a intromissão da religião na política brasileira. O interesse de vários eleitores ali era a permissão da manutenção da sua religião no seu país e foi isso que eles buscaram transmitir com o seu voto – como o é na maioria das manifestações de representações democráticas. A religião se faz aqui como uma parte muito importante da vida dos indivíduos,

---

<sup>17</sup> Fenômeno religioso de caráter já descrito no estudo.

parte que, por seu caráter fundante, dita os valores e a moral de suas condutas, atuando entre a sua cosmovisão e seu viver cotidiano.

Sendo assim, é possível afirmar que a FPE, atualmente, representa “legitimamente” o desejo de representar a cosmovisão de um povo e tratar da “manutenção” da fé cristã? O que a move (ou move seus atores) é o intuito de salvaguardar a fé cristã do que a mesma considera “riscos”, sejam compreendidos como fenômenos sociais ou políticos?

Para que seja melhor compreendida a atuação da FPE, se faz necessário analisar alguns dados a seu respeito. Os dados utilizados, majoritariamente são da 54ª legislatura, o ciclo representativo finalizado mais recente a ser tomado como fonte de observação. De início, dispõe-se a respeito da organização da FPE enquanto “Bancada”:

**Tabela 1 – Composição da FPE na 54ª legislatura**

FPE 54ª LEGISLATURA				
DEPUTADOS	PARTIDO	UF	IGREJA	Reeleito
Agnaldo Ribeiro	PP	PB	Igreja Presbiteriana	Sim
André Zacharow	PMDB	PR	Batista	Não
Andréia Zito	PSDB	RJ	Maranata	Não
Antônia Lúcia	PSC	AC	Assembleia de Deus	Não
Arolde de Oliveira	DEM	RJ	Batista	Sim
Audifax Barcelos	PSB	ES	Batista	Não
Anderson Ferreira	PR	PE	Assembleia de Deus	Sim
Aureo	PRTB	RJ	Metodista	Sim
Benedita	PT	RJ	Presbiteriana	Sim
Bispo Antônio	PRB	SP	IURD	Sim
Bruna Furlan	PSDB	SP	Igreja Cristã do Brasil	Sim
Cleber Verde	PRB	MA	Assembleia de Deus	Sim
Delegado	PSDB	PR	Assembleia de Deus	Sim
Dona Iris Rezende	PMDB	GO	Cristã Evangélica	Não
Dr. Adilson	PR	RJ	Internacional da Graça	Não
Dr. Grilo	PSL	MG	Igreja Internacional da	Não
Edinho Araújo	PMDB	SP	Não identificada	Sim
Edmar Arruda	PSC	PR	Presbiteriana	Sim

Eduardo Cunha	PMDB	RJ	Sara Nossa Terra	Sim
Edvaldo Holanda	PTC	MA	Batista	Não
Erivelton Santana	PSC	BA	Assembleia de Deus	Sim
Fátima Pelaes	PMDB	AP	Assembleia de Deus	Não
Filipe Pereira	PSC	RJ	Assembleia de Deus	Não
Garotinho	PR	RJ	Presbiteriana	Não
George Hilton	PRB	MG	IURD	Sim
Gilmar Machado	PT	MG	Batista	Não
Henrique Afonso	PV	AC	Presbiteriana	Não
Hidekazu	PSC	PR	Assembleia de Deus	Sim
Jefferson Campos	PSB	SP	Evangelho Quadrangular	Sim
João Campos	PSDB	GO	Assembleia de Deus	Sim
Jonathan de Jesus	PRB	RR	IURD	Sim
Jorge Tadeu	DEM	SP	Internacional da Graça de	Sim
Josué Bengtson	PTB	PA	Evangelho Quadrangular	Sim
Laércio Oliveira	PR	SE	Presbiteriana	Sim
Laurinete	PSC	ES	Assembleia de Deus	Não
Leonardo Quintão	PMDB	MG	Presbiteriana	Sim
Liliam Sá	PR	RJ	Assembleia de Deus	Não
Lincoln Portela	PR	MG	Batista Renovada	Sim
Lindomar Garçon	PV	RO	Evangelho Quadrangular	Sim
Lourival Mendes	PT do B	MA	Maranata	Não
Manato	PDT	ES	Maranata	Sim
Marcelo Aguiar	PSC	SP	Renascer em Cristo	Sim
Márcio Marinho	PRB	BA	IURD	Sim
Marco Feliciano	PSC	SP	Assembleia de Deus – Ministério	Sim
Marcos Rogério	PDT	RO	Assembleia de Deus	Sim
Mário de Oliveira	PSC	MG	Evangelho Quadrangular	Não
Missionário José	PP	SP	Igreja Mundial do Poder de	Sim
Neilton Mulim	PR	RJ	Batista	Não
Nilton Capixaba	PTB	RO	Assembleia de Deus	sim
Newton Lima	PT	SP	Assembleia de Deus	Não
Onyx Lorenzoni	DEM	RS	Luterano	Sim
Otoniel Lima	PRB	SP	IURD	Não
Pastor Eurico	PSB	PE	Assembleia de Deus	Sim
Pastor Heleno	PRB	SE	IURD	Não

Pastor Paulo	PR	SP	Assembleia de Deus	Sim
Professor Sétimo	PMDB	MA	Não identificada	Não
Rui Carneiro	PSDB	PB	Não identificada	Não
Roberto de	PV	SP	O Brasil para Cristo	Sim
Romero	PSDB	PB	Não identificada	Não
Ronaldo Fonseca	PR	DF	Assembleia de Deus	Sim
Sabino Castelo	PTB	AM	Assembleia de Deus	Não
Sérgio Brito	PDT	BA	Batista	Sim
Silas Câmara	PSC	AM	Assembleia de Deus	Sim
Sueli Vidigal	PDT	ES	Batista	Não
Vaz de Lima	PSDB	SP	Não identificada	Não
Vitor Paulo	PRB	RJ	IURD	Não
Walter Tosta	PMN	MG	Igreja Batista Getsemani	Não
Washington Reis	PMDB	RJ	Igreja Nova Vida	Sim
Zé Vieira	PR	MA	Assembleia de Deus	Não
Zequinha Marinho	PSC	PA	Assembleia de Deus	Não

**Fonte:** [http://www.diap.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14637:evangelicos-crescem-no-congresso-psc-tem-mais-representantes&catid=45:agencia//bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/16200](http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=14637:evangelicos-crescem-no-congresso-psc-tem-mais-representantes&catid=45:agencia//bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/16200)

A FPE enquanto grupo se organiza em 17 diferentes agremiações religiosas, o que aponta que há algo que os une para além das diferenças que cada uma propõe. Sendo predominantemente pentecostal (ou neopentecostal, a depender da comunidade). A igreja que tem maior representatividade nessa frente é a Assembleia de Deus, que conta com 22 parlamentares; em seguida vem a Batista (tendo um caráter tanto reformado, quanto pentecostal), com nove integrantes; em terceiro lugar há um empate: são sete parlamentares na igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e sete na Presbiteriana; a seguir encontra-se o Evangelho Quadrangular com quatro integrantes; a Igreja Internacional da Graça, com três; a Maranata com dois.

As demais igrejas, na lista que segue, possuem apenas um parlamentar eleito: Igreja Sara Nossa Terra, Igreja Nova Vida, Igreja Batista Renovada, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Mundial do Poder em Deus, Igreja Luterana, Igreja O Brasil pra Cristo, Igreja Batista Getsemani, Igreja Metodista e Igreja Cristã do Brasil. Para que seja melhor visualizado, segue uma tabela com a distribuição de tais parlamentares.

Tabela 2 - Quantidade de parlamentares por igrejas da FPE na 54ª legislatura

<b>Igreja</b>	<b>Quantidade de parlamentares</b>
Assembleia de Deus	22
Batista	9
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)	7
Presbiteriana	7
Evangelho Quadrangular	4
Igreja Internacional da Graça	3
Maranata	2
Igreja Sara Nossa Terra	1
Igreja Nova Vida	1
Igreja Batista Renovada	1
Igreja Renascer em Cristo	1
Igreja Mundial do Poder em Deus	1
Igreja Luterana	1
Igreja O Brasil pra Cristo	1
Igreja Batista Getsemani	1
Igreja Metodista	1
Igreja Cristã do Brasil	1
Faltantes	4

Tendo por base o escopo teórico estabelecido até então, costumeiramente (ou genericamente) se considera que as comissões mais disputadas pela FPE seriam a Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), Comissão de Seguridade Social e Família (CSSF) e a Comissão de Constituição Justiça e Cidadania (CCJC). Essa hipótese é determinada considerando que a sua atuação estivesse concentrada em barrar o progresso dos direitos para LGBTs (por isso a CDHM), em defender a família (por isso a CSSF), e barrar, em última instância aqueles projetos que fossem contrários aos seus interesses e suas crenças (por isso a CCJC, uma vez que todos os projetos devem passar por essa comissão).

Para além de apresentar os resultados obtidos, torna-se necessário apontar a forma como foram coletados os dados. Assim como as profissões que os (as) parlamentares se identificam, as comissões de que fizeram parte também consta no site da Câmara dos Deputados, de modo que os dados são de fácil acesso à uma primeira pesquisa, uma vez que essa informação se encontrava na página do (a) deputado (a).

**Tabela 3 - Comissões ocupadas por atores da FPE na 54ª legislatura (2011-14)**

<b>Comissão</b>	<b>Quantidade de parlamentares</b>	<b>Quantidade de parlamentares</b>
CCTCI	20	19
CCJC	14	27
CSSF	12	20
CDHM	11	19
CE	4	14
CSPCCO	8	12
CREDN	8	5
CLP	7	6
CDC	7	5
CVT	6	10
CTASP	5	6
CDEIC	5	2
CFFC	4	12
CME	4	8
CTUR	3	6
CAPADR	3	9
CDU	3	5
CINDRA	3	5
CCULT	3	5
CFT	2	4
CMADS	1	2

**Fonte:** <http://www2.camara.leg.br/>

A despeito da expectativa que a comissão mais ocupada fosse a CDHM, destacou-se a Comissão de Ciência, Tecnologia, Comunicação e Informática (CCTCI) como a grande majoritária: são 20 membros da FPE como titulares e 19 como suplentes. Em segundo lugar, encontra-se a CCJC, com 14 participações de membros titulares e 27 de suplentes. Em terceiro lugar, a CSSF, com 12 titulares ao longo da 54ª legislatura e 20 suplentes. Em quarto lugar, a CDHM, com 11 titulares e 19 suplentes.

O que se destaca como mais representativo em tal dado, é o fato de as profissões apontadas são as de: apresentadores de televisão, radialistas, ministros do evangelho e pastores (que possuem forte vínculo com meios de comunicação). Há um grande número de parlamentares que possuem mais de uma profissão e essa outra geralmente é uma das outras três apresentadas. É assim o caso de Jefferson Campos, que se identifica como radialista e ministro do evangelho; o deputado Bispo Antônio Bulhões, que se identifica como apresentador de televisão, teólogo e bispo do evangelho; Liliam Sá, que se identifica como

apresentadora de televisão e radialista; do deputado Lincoln Portela, que além de apresentador de televisão se identifica como ministro da Igreja Batista e presidente da Igreja Batista solidária; o deputado George Hilton, que além de apresentador de televisão se identifica também como radialista, teólogo e esteve associado à IURD.

**Tabela 4 – Profissões dos membros da FPE na 54ª legislatura**

Profissão	Quantidade de parlamentares
Empresários (as)	13
Professores	8
Radialistas	8
Advogados (a)	7
Economistas	6
Apresentadores (as) de Televisão	5
Administradores (as)	4
Pastores Evangélicos	3
Ministros do Evangelho	2
Agrônomo	1
Autônomo	1
Engenheiro	2
Médico	2
Músico	1
Técnico Agrícola	1
Técnico em Contabilidade	1
Socióloga	1

O cenário acima visualizado, permite com que os parlamentares descritos alcancem uma maior visibilidade o dobro de visibilidade: por estarem envolvidos profissionalmente com meios de comunicação, assim como com a igreja. Para além disso, se for analisado o conteúdo da comunicação que está sendo divulgada por esses parlamentares, há de se notar que este possui caráter essencialmente religioso, o que faz da imagem desses parlamentares uma imagem de religamento espiritual ou religioso. Por estes despontarem como figuras religiosas, e terem um amplo acesso a meios de comunicação, apresenta-se (genericamente) como um grande facilitador para aumentar a popularidade de indivíduos que se candidatam.

**Tabela 5 – Proposituras por comissões da FPE na 54ª legislatura**

<b>Comissão</b>	<b>Quantidade de proposições relatadas</b>
CCTCI	254
CCJC	28
CSSF	3
CDHM	3

**Tabela 6 - Categorias das proposições por quantidade e porcentagem destas.**

<b>Proposições</b>	<b>Quantidade de Proposições</b>	<b>Porcentagem</b>
Em defesa da “família Tradicional”	6	5,88%
Contrárias aos direitos LGBTIs	16	15,68%
Contrárias ao aborto	16	15,68%
Contrárias à ideologia de Gênero	4	3,92%
A igreja legislando em causa própria	34	33,33%
Símbolos religiosos	4	3,92%
Isenção ou diminuição de Impostos	12	11,76%
Dias religiosos	8	7,84%
Ensino religioso nas Escolas	4	3,92%

De um total de 102 das proposições calculadas, foram encontradas 16 que se propõem ir em desfavor ao pleito dos movimentos LGBTIs, ou seja, 15,68% do total. As proposições vão contra majoritariamente o que toma por direitos homoafetivos, mas há uma menor fração de transexuais que também é atingida por essas proposições.

Sumariamente, alguns dados ganham a atenção. O primeiro deles é que 11 das 16 proposições são Projetos de Decreto Legislativo, sendo que apenas cinco são Projetos de Lei. Por que é necessário notar tal questão? Os Projetos de Decreto Legislativo são competência de tramitação apenas do Congresso Nacional, ou seja, uma vez aprovado pelas duas casas, ele não precisa receber a sanção da(o) presidenta(e) da República, seu processo



está finalizado. A escolha do formato de PDC para tramitação da proposição é, possivelmente, uma forma de não tem como possibilidade um possível veto presidencial caso o projeto venha a finalizar sua tramitação, pois como essas proposições vão sustar algo realizado pelo Executivo na maior parte das vezes, não há sentido na permissão de uma revisão final por parte deste.

Um segundo fato interessante de ser observado é que nove das 16 proposições apresentadas iniciam a sua ementa com a palavra “susta”, ou seja, não buscam propor nada de novo, estão interessadas realmente apenas em anular direitos conquistados:

- PDC 61/2015 - Suste os efeitos das Portarias n. 11, de 18 de dezembro de 2014 e n. 12 de 16 de janeiro de 2015, do Conselho Nacional de Combate a Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis, Transexuais e Intersexuais - CNCD/LGBTIs - da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.
- PDC 1457/2014 - Susta os efeitos da Resolução nº 01, de 22 de março de 1999, editada pelo Conselho Federal de Psicologia - CFP.
- PDC 235/2015 - Susta a aplicação da Portaria nº 94 de 30 de setembro de 2015, do Ministério da Cultura, que "cria o Comitê Técnico de Cultura de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Intersexuais (LGBTIs), no âmbito do Ministério da Cultura".
- PDC 17/2015 - Susta a aplicação da Resolução nº 11, de 18 de dezembro de 2014, da Secretaria de Direitos Humanos, da Presidência da República, que estabelece os parâmetros para a inclusão dos itens "orientação sexual", "identidade de gênero" e "nome social" nos boletins de ocorrência emitidos pelas autoridades policiais no Brasil.
- PDC 234/ 2011 - Susta a aplicação do parágrafo único do art. 3º e o art. 4º, da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1/99 de 23 de março de 1999, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual.
- PDC 224/2011 - Susta a aplicação da decisão do Supremo Tribunal Federal proferida na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, que reconhece a entidade familiar da união entre pessoas do mesmo sexo.
- PDC 993/2013 - Susta a aplicação do parágrafo único do art. 3º e o art. 4º, da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1/99, de 23 de março de 1999, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual.
- PDC 30/2015 - Susta a Resolução nº 12, de 16 de janeiro de 2015, do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais - CNDC/LGBT, que "Estabelece parâmetros para a garantia das condições de acesso e permanência de pessoas travestis e transexuais - e todas

aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecida em diferentes espaços sociais - nos sistemas instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da identidade de gênero e sua operacionalização."

- PDC 871/2013 - Susta os efeitos da Resolução nº 175, de 2013, do Conselho Nacional de Justiça, que "dispõe sobre a habilitação, celebração de casamento civil, ou de conversão de união estável em casamento, entre pessoas de mesmo sexo".

Destaca-se o fato de os PDCs 61/2015, 17/2015 e 30/2015 possuírem conteúdo similar: tratam em sua ementa de sustar a resolução número 12, de 16 de janeiro de 2015, do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais - CNDC/LGBT, que "Estabelece parâmetros para garantia das condições de acesso de pessoas travestis e transexuais – e todas aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecidas em diferentes espaços sociais – nos sistemas e instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da identidade de gênero e sua operacionalização" (disponível em <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cncd-lgbt/resolucoes/resolucao-012>). Outro ponto interessante do PDC 30/2015 é de autoria coletiva, o qual contou com 74 deputados autores, dos quais 12 se encontram na FPE.

O mesmo acontece com os PDCs que 1457/2014, 234/2011 e 993/2013, que em sua ementa buscam sustar os efeitos da Resolução nº 01, de 22 de março de 1999, editada pelo Conselho Federal de Psicologia – CFP, que "Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual". Em resumo, tais normais estabelecem que o psicólogo é um profissional da saúde, e como tal ele não pode entender que a homossexualidade é uma doença, mas que a sexualidade de qualquer pessoa faz parte de sua identidade, buscando assim superar o preconceito e discriminações provenientes de normas estabelecidas sócio-culturalmente.

São diversas as justificativas para criação desses PDCs. Contudo, em sua maioria, elas afirmam que o Executivo está legislando, e por isso os efeitos dessas medidas devem ser sustados porque extrapolam sua competência e invadem a do Congresso Nacional. Discorrem também que se extrapola a competência da própria lei quando se permite que menores de idade identifiquem sua identidade de gênero, pois passa por cima da autoridade de seus pais como responsáveis, já que dão uma liberdade aos indivíduos que,

por lei, só deve ser concedido com 18 anos junto com todas as outras que a maioria traz. Há ainda justificativas que não revelarem o intuito verdadeiro de seus atos, como é o caso do PDC 993/2013, que se justifica por não aceitar a limitação das normas estabelecidas para a atuação dos psicólogos.

Há, também, proposições que tencionam o princípio da laicidade estatal. São elas:

- PL 4909/2012 - Institui o Conselho Nacional de Ministros de Confissão Religiosa. Nela, observa-se aqui a intenção de que o Estado crie um órgão que auxilie na organização e identificação de um grupo religioso. Entretanto, essa não é uma questão política a ser resolvida, é uma questão religiosa, que pode e deve ser resolvida pela organização dos próprios interessados. O Estado não deve intervir por ser uma instituição secularizada.
- PL 2865/2008 - Dispõe sobre a obrigatoriedade de manutenção de exemplares da Bíblia Sagrada nos acervos das bibliotecas públicas.
- PL 5443/2005 - Acrescenta parágrafo segundo ao art. 442 da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, para dispor sobre a não existência de vínculo empregatício entre Confissão Religiosa, seja ela Igreja ou Instituição, Ordem ou Congregação, e seus Ministros, Pastores, Presbíteros, Bispos, Freiras, Padres, Evangelistas, Diáconos, Anciãos ou Sacerdotes. Esse PL me parece inclusive que ajudaria na secularização do país, entretanto fere a laicidade do Estado quando faz este legislar sobre a igreja.
- PL 3938/2004 - Altera dispositivos do Código Penal, e dá outras providências. Agrava a pena para crimes cometidos contra o patrimônio de organização religiosa (igrejas) e contra pessoas que participam de culto religioso; altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 1940. A lei já prevê punição para esse tipo de ação, o autor deseja que as organizações religiosas tenham uma lei punitiva divergente da lei de patrimônio dos particulares (para as igrejas aliás, e não para todos os centros religiosos), o que seria o mesmo que ignorar a laicidade do país para poder dar para algumas poucas religiões uma lei que agisse em desconformidade com o que já está previsto.
- PL 1089/2015 - Assegura o livre exercício da liberdade religiosa, de expressão e de consciência. Este PL busca permitir que agressões verbais não venham a ter consequências punitivas, já que essas agressões podem ser fruto de suas crenças

religiosas, as quais devem ser respeitadas acima de tudo. Na prática, este PL permitiria que minorias fossem agredidas fisicamente sem consequências punitivas, um retrocesso para os direitos LGBT.

- PEC 99/2011 - Acrescenta ao art. 103, da Constituição Federal, o inciso X, que dispõe sobre a capacidade postulatória das Associações Religiosas para propor ação de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade de leis ou atos normativos, perante a Constituição Federal. Essa PEC busca que as Associações Religiosas tenham poder último sobre o processo legislativo do país, o que claramente fere o Estado Laico.
- PL 7561/2014 - Proíbe o implante em seres humanos de identificação em forma de chips e outros dispositivos eletrônicos. Tal PL é interessante, pois é o único que em sua justificativa cita a bíblia, deixando explícita a sua preocupação com o apocalipse, e por isso deseja proibição a identificação humana em forma de chips.
- PL 1791/2011 - Declara o "Encontro para a Consciência Cristã", realizado na cidade de Campina Grande, Estado da Paraíba, Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil.
- PL 2806/2008 - Acrescenta parágrafo único ao art. 10 da Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981, assegurando unicidade aos diversos segmentos da religião protestante para os efeitos de proporcionalidade na quantidade de capelães de cada confissão religiosa.

Há ainda uma questão relevante a ser analisada. Dos 56 deputados em exercício que compõem a Frente Parlamentar, 32 (57%) têm pendência na Justiça. Os processos apuram acusações como peculato (furto ou apropriação de bens ou valores públicos), improbidade administrativa, corrupção eleitoral, abuso de poder econômico, sonegação fiscal e formação de quadrilha.

Com 24 deputados, a Assembleia de Deus tem a maior representação na bancada. Desse total, 11 são réus. Sabino Castelo Branco (PTB/AM), por exemplo, responde por peculato, crime tributário, captação ilícita de recursos, etc. A ficha judicial de Zé Vieira (PR/MA) é também extensa. A Igreja Presbiteriana tem a segunda maior representação, com 8 deputados. Anthony Garotinho (PR/RJ) e Edinho Araújo (PMDB/SP) se destacam pela quantidade de processos. Em seguida vêm Igreja Universal, com 7 deputados, Quadrangular (3), Igreja da Graça (3), Igreja Mundial (2), Metodista (2), Maranata (1), Igreja Nova Vida (1), Cristã

Evangélica (1), Igreja Brasil para Cristo (1), Igreja Cristã do Brasil (1), Sara Nossa Terra (1) e Comunidade Shamá (1).

**Tabela 7 – Parlamentares em processo e distribuição por igreja.**

<b>Igreja</b>	<b>Parlamentares em Processos</b>
Assembleia de Deus	11
Presbiteriana	5
Universal	4
Quadrangular	3
Igreja da Graça	1
Igreja Mundial	2
Metodista	2
Maranata	–
Igreja Nova Vida	1
Cristã Evangélica	1
Igreja Brasil para Cristo	–
Igreja Cristã do Brasil	1
Sara Nossa Terra	1
Comunidade Shamá	–
<b>Total</b>	<b>32</b>

### 3.2 UMA POLÍTICA DE MITOS

René Girard é um antropólogo e teórico da cultura – assim como um homem de ideias abrangentes e um pensador das religiões – com uma sólida legitimidade para que sejam atribuídas todas essas virtudes. Ele revela um panorama da existência humana, da maneira que se desenrolou na história e no espaço cultural, usando recursos de muitas disciplinas da investigação para fazer progredir a sua compreensão. Sem dúvida alguma, foi um dos teóricos mais influentes nas ciências sociais. Chegando a ser mencionado como “Darwin das ciências sociais”.

Notadamente, Girard se tornou vastamente conhecido em virtude de sua teoria sobre a *mimesis* na qual, entre muitos aspectos, analisa o desejo sobre uma perspectiva diferente. A sua análise se contrapõe, entre várias teorias, a perspectiva de Freud. Segundo a teoria de Freud, o desejo é o que leva em conta determinado elemento mnêmico (relativo à memória) associado a uma experiência satisfatória. Segundo o próprio autor “o sentido de todos os sonhos é a realização de um desejo”. (FREUD, 1992, p.153).

Desta feita, é observável que, para ele, o desejo está ligado diretamente à satisfação de um impulso, muitas vezes, inconsciente, que não consegue ser externado. Em dissonância ao pensamento freudiano, Girard elabora sua teoria mimética dizendo que o desejo é a imitação, a *mimesis* do desejo de outrem.

A principal afirmativa da obra girardiana é a de que o ser humano está essencialmente marcado por um desejo mimético (ou desejo de imitação) que o situa no interior de um circuito de rivalidades caracterizado por soluções ‘sacrificiais’, em detrimento próprio e de seus semelhantes. Nesse sentido, o filho desejaria ou amaria a mãe por imitação ao desejo do pai, por exemplo. A grande questão é que a *mimesis* chegaria a um ponto em que haveria rivalidade e, posteriormente, a violência.

Esse desejo de imitação observado por Girard acaba fomentando a rivalidade e a violência, como foi dito anteriormente. O próprio autor as identifica:

O primeiro a definir maravilhosamente bem esse tipo de rivalidade foi Santo Agostinho nas Confissões. A cena por ele descrita é a de duas

crianças amamentadas pela mesma ama. As duas disputam o leite dela, apesar de haver mais do que o suficiente para ambas. Cada uma quer todo o leite para si, no intuito de impedir a outra de obtê-lo. (GIRARD, 2009b, p. 84.).

René Girard, em um artigo publicado no jornal *La Repubblica*, aponta que a manifestação da rivalidade mimética acontece nas mais variadas áreas: na área profissional, fraterna, erótica e etc. e, quase de forma absoluta, causa conflitos:

A luta se tornará tão intensa que os objetos desaparecerão e permanecerão apenas os rivais. E, a partir do momento em que, em um grupo, há apenas antagonistas, pode-se ter a certeza de que haverá formas de reconciliação. Criar-se-ão alianças contra um inimigo comum, que polarizará cada vez mais adversários, mimeticamente. É o que se chama de “política” e é, também, o fenômeno do “bode expiatório”. (GIRARD, 2013).

Os referidos objetos de desejo, são aqueles que são desejados pelos rivais e os conflitos provenientes dos desejos destes, conseqüente, irão gerar sacrifícios que podem ser físicos (como no episódio bíblico, utilizado pelo próprio Girard, em que Caim, motivado pela inveja- desejo- da relação do irmão Abel com Deus, mata-o) ou simbólicos, como, por exemplo, alguém que inveja/deseja o que é de outro e segrega este por conta disso.

A função do sacrifício é a de evitar que os conflitos e a violência, decorrentes das rivalidades, se irradiem pela sociedade. Neste sentido, a sociedade focalizaria uma vítima e se uniria para sacrificá-la, seja fisicamente ou segregando-a. Esse sacrifício é denominado, por Girard, como bode expiatório (já citado anteriormente) e ele define o mesmo como sendo:

A unidade da comunidade que se afirmar no ato sacrificial e essa unidade surge no paroxismo da divisão, no momento em que a comunidade se sente dilacerada pela discórdia mimética, entregue a à circularidade interminável de represálias vingativas. À oposição de cada um contra cada um sucede-se bruscamente a oposição de todos contra um. À multiplicidade caótica dos conflitos particulares sucede-se de repente a simplicidade de um antagonismo único: toda a comunidade de um lado, e de outro a vítima. Não é difícil compreender comunidade encontra-se inteiramente solidária, em detrimento de uma vítima não somente incapaz de se defender, mas totalmente incapaz para suscitar a vingança; seu abate não poderia provocar novos distúrbios e fortalecer a crise, pois ela une todos contra si própria. O

sacrifício não é apenas uma violência a mais, uma violência acrescentada a outras violências, é a última palavra da violência. (GIRARD, 2009a, p. 46).

O fenômeno descrito como o do bode expiatório, seria a transfiguração do “todos contra todos” para o “todos contra um”, segundo o próprio autor. Girard cita a tragédia de Édipo, na qual o rei Édipo, após cometer o parricídio e o incesto com sua mãe, atrai peste sobre Tebas. Desse modo, ele seria o bode expiatório, pois, ao perceber o que havia feito, perfurou os dois olhos e retirou-se para o exílio, em consentimento com seus carrascos (cidadãos de Tebas), realizando, assim, o sacrifício ritual necessário para que fosse engendrada a paz novamente na cidade. De forma a concluir o conceito de bode expiatório na tragédia, Girard fala:

A vítima culpada se tornará uma divindade. No caso de Édipo, é muito simples, trata-se de uma divindade do matrimônio, das regras do matrimônio que ele mesmo rompeu e que, de algum modo, instituiu infringindo-as, o que certamente é absurdo, mas que, no entanto, desempenha um papel essencial na gênese do religioso e do próprio social”. (GIRARD, 2013).

Para além do campo mitológico, psicológico e filosófico, a teoria mimética aparenta ganhar vida nos contornos sociais e políticos brasileiros – principalmente no acirrar das dicotomias políticas e de cosmovisão (se é que o termo pode ser aplicado em realidade). O desejo mimético se manifesta não somente no espelhamento (em si) do desejo, do mito, mas da violência polissêmica que aparenta ser uma constante perene nos cenários de debate.

É possível que os meses que antecedem a eleição presidencial brasileira de 2018, sejam os que mais acentuam o claro fenômeno que se é tomado quase que como uma “teofania” do termo, ao ganhar vida no discurso dos eleitores do candidato Jair Bolsonaro (PSL) quando estes o chamam de “mito”. O cenário político, até mesmo o social, não é mais caracterizado como o de uma Ágora de debates e diálogos, mas de desejos, pulsões e mitos.



### 3.3 ENTRE A POLÍTICA DOS COSTUMES E O CONSERVADORISMO

O conservadorismo tem sido a tônica não somente da política brasileira, mas das academias nos últimos anos. Nas instituições produtoras de conhecimento, esse tema tem ocupado espaço crescente. A razão disso é o significado social que o pensamento e a práxis conservadoras representam. Em um país de inserção periférica, dependente e heterônoma no circuito da divisão internacional do trabalho, como o Brasil, as ideologias conservadoras em geral, e o conservadorismo em particular, tendem a ressoar e a repercutir com intensidade sobre a cultura, a economia e a política.

No debate político, genericamente ele é associado às variadas posições contrárias aos avanços das pautas da esquerda – sendo que ambos são postos de forma polarizada. Considera-se como conservador o indivíduo ou grupo político contrário, por exemplo, à luta pela universalização dos direitos e às demandas pela radicalização da democracia. O posicionamento costuma estar associado, também, à adesão à ideologia do mercado, que envolve desde a defesa da mercantilização cada vez maior da vida social, até a agenda de combate ao avanço dos direitos humanos.

Em esferas da sociedade que lidam como o conhecimento, sumariamente nas instituições de pesquisa e ensino, por outro lado, o conservadorismo é, na maior parte das vezes, tomado genericamente. O escopo político, teórico e social dessa corrente de pensamento e ação com frequência aparece fundido ao pensamento liberal. De forma que, liberalismo e conservadorismo são tomados, grosso modo, como sinônimos.

De certo que, de forma similar ao liberalismo, bem como demais tradições de pensamento fundadas pela modernidade, o conservadorismo tem uma trajetória histórica e uma proposta teórico-política próprias. Em equivalência, o conservadorismo adquire variados aspectos e características particulares de acordo com a formação social em que emerge. Originária da Europa e, mais particularmente, da Inglaterra do século XVIII, essa tradição influenciou intelectuais, políticos e classes sociais, de maneiras distintas na França, na Alemanha, nos Estados Unidos, assim em países da América Latina.

No que tange o Brasil, especialmente quando observados os últimos anos, é possível notar o crescimento expressivo da publicação de obras e autores de repercussão nacional e internacional, ligados de modo orgânico ao conservadorismo formulado por Edmund Burke. Fala-se de autores como Russell Kirk, Michael Oakeshott, Roger Scruton, entre outros de expressão internacional, passam a tomar espaço significativo no mercado editorial brasileiro.

O fenômeno não se encerra no campo editorial. Há o que poderia ser denominado como um conjunto de divulgadores brasileiros do liberalismo, comumente inspirados pelas ideias elaboradas pelo Instituto Ludwig von Mises, que terminam por endossar, também, algumas ideias do conservadorismo. Tudo isso ocorrendo em paralelo à assim chamada “escalada conservadora”, que ganha densidade na cultura e na política institucional.

A base ideológica<sup>18</sup> fundante do conservadorismo é, reconhecidamente, o pensamento de Edmund Burke. Deste autor, e da tradição fundada por ele, provém boa parte das ideias que conferem conteúdo às várias expressões do conservadorismo no cotidiano. Sua linha estruturante se faz sentir, na contemporaneidade, em autores conservadores, citados acima, nas posições políticas de vários sujeitos políticos e no discurso cotidiano dos indivíduos, grupos e classes.

Como um dos grandes nomes do conservadorismo, Russel Kirk procura dar seu norteamento ao que seria o conservadorismo, baseada numa versão mais extensa de doze itens proposta por F. J. C. Hearnshaw na obra *Conservatism in England*. A versão kirkiana, porém, tem apenas seis “cânones” que constituiriam o grande traço de união dos autores “na linha de Burke” estudados no livro:

1 – Crença numa ordem transcendente, ou corpo de lei natural, que governa a sociedade bem como a consciência. Os problemas políticos, no fundo, são problemas morais e religiosos (...) A verdadeira política é a arte de apreender e aplicar a Justiça que deve prevalecer em uma comunidade de almas.

2 – Afeição pela variedade e mistério da existência humana, em oposição à uniformidade estreita, ao igualitarismo e metas utilitárias dos sistemas mais radicais (...)

---

<sup>18</sup> Por mais que seja empregada como máximo cuidado a expressão “ideológica” ao conservadorismo. Principalmente diante do trabalho de Russel Kirk.

3 – Convicção de que a sociedade civilizada exige ordens e classes, contra a noção de uma —sociedade sem classes—. Com razão, os conservadores são frequentemente chamados de —o partido da ordem—. Se as distinções naturais entre os homens são apagadas, os oligarcas preenchem o vácuo. A igualdade definitiva no julgamento de Deus, e a igualdade perante as cortes de justiça, são reconhecidas pelos conservadores; mas a igualdade de condição, eles pensam, significa igualdade na servidão e no tédio.

4 – A persuasão de que liberdade e propriedade estão intimamente ligadas: separe-se a propriedade da posse privada, e o Leviatã se torna mestre de todos. Nivelamento econômico (...) não é progresso econômico.

5 – Fé na prescrição e desconfiança dos —sofistas, calculadores e economistas— que desejam reconstruir a sociedade com base em projetos abstratos. O costume, a convenção e a velha prescrição são freios ao impulso anárquico do homem e à cobiça do inovador pelo poder.

6 – Reconhecimento de que a mudança pode não ser uma reforma salutar: a inovação apressada pode ser uma conflagração devoradora em vez de uma tocha de progresso. A sociedade deve se alterar, pois a mudança prudente é o meio da preservação social; mas um estadista deve considerar a Providência em seus cálculos, e a maior virtude de um estadista, segundo Platão e Burke, é a prudência. (KIRK, 2001, p.8-9.)

O filósofo político americano, delineia também o que seria chamado de “radicalismo” — uma postura intelectual que remonta, tal como seu antípoda, à época da Revolução Francesa e nega a existência de uma ética transcendente. Descritos como radicais, estariam inclusos vários dos pensadores com uma reconhecida influência nos dois últimos dois séculos, como Jean Jacques Rousseau, Karl Marx, Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Por trás das doutrinas de todos eles, estariam os seguintes traços principais:

(1) A perfectibilidade do homem e o progresso ilimitado da sociedade: melhorismo. Os radicais acreditam que a educação, a legislação positiva e a alteração do ambiente podem produzir homens semelhantes a deuses; eles negam que a humanidade tenha uma tendência natural para a violência e o pecado.

(2) Desprezo pela tradição. A razão, o impulso e o materialismo determinista são enfaticamente preferidos como guias para o bem-estar social, mais confiáveis que a sabedoria dos nossos ancestrais. A religião formal é rejeitada e várias ideologias são apresentadas como substitutos.

(3) Nivelamento político. A ordem e o privilégio são condenados; a democracia total, tão direta quanto for praticável, é o ideal professado pelo radical. Aliado a este espírito, em geral, está o desgosto pelos velhos arranjos parlamentares e uma ânsia pela centralização e a consolidação.

(4) Nivelamento econômico. Os antigos direitos de propriedade, especialmente a propriedade da terra, são suspeitos para quase todos os radicais; e os reformadores coletivistas destroem inteiramente a instituição da propriedade privada.

Como um quinto ponto (...), os radicais unem-se ao detestar a descrição de Burke do Estado como algo ordenado por Deus, e o seu conceito de sociedade como mantida perpetuamente por um laço moral ente os mortos, os vivos e aqueles ainda por nascer — a comunidade das almas (KIRK, 2001, p. 10)

Se torna mais fácil comprar lado a lado com algumas das características atribuídas ao moderno liberalismo americano, no que diz respeito à sua postura sobre questões caras aos conservadores, para que essa dupla caracterização proposta por Kirk se distingue de maneira mais notável. E a distinção é possível pelo fato de o liberalismo ter adotado como ponto de partida uma grande confiança na capacidade humana de progresso, fundada em meios racionais e científicos. (HAMBY, 1992, p.4).

Ao passo que o liberalismo apresentava ainda, uma visão de mundo secularizada (dessacralizada), que renunciava a qualquer fundamentação metafísica para a ordem social. Secular, dispensava o apelo à sanção divina para seus projetos e realizações; racional, podia contar com um nível de previsibilidade da sociedade humana, abrindo o caminho para intervenções oficiais e planos ambiciosos de engenharia social sob a égide da ciência (bem como para o crescimento da burocracia destinada a implementá-los); progressista, podia descartar velhas tradições, crenças e preceitos em prol de “avanços”, de inovações maravilhosas nunca sonhadas pelas gerações passadas. De forma que, um corpo de ideias que, paradoxalmente, tinha vários pontos em comum com o que, à época, era percebido como a maior ameaça imediata aos Estados Unidos e aos próprios liberais: o comunismo (HAMBY, 1992, p.4).

Para fins filosóficos e acadêmicos, é notório que igualar conservadorismo à direita política mais confunde do que esclarece, por reunir inadvertidamente no mesmo grupo

tradicionalistas medievais e ateus; pró-mercado e intervencionistas; fanáticos e moderados; moralistas e céticos; liberais e conservadores; democratas e autoritários. Muller demonstra que o conservadorismo toma as mais variadas formas no transcorrer do tempo e no choque entre as diferentes perspectivas:

[...] conservadores defenderam realezas, monarquias constitucionais, aristocracia, democracia representativa e ditadura presidencialista; altos impostos e livre comércio; nacionalismo e internacionalismo; centralização e federalismo; neoliberalismo e *welfare state*. Defenderam religiões e o laicismo. Existem, sem dúvida, conservadores hoje em dia que não imaginam que conservadores do passado poderiam defender instituições muito distintas das que eles admiram hoje. (MULLER, 1997, p. 3)

É de fácil observação a clara variedade de posicionamentos, todos alinhados sob um mesmo termo. Há uma gama de possíveis respostas a diferentes cenários e contextos políticos, que torna múltipla a possibilidade de combinações. Nesse sentido, a definição do cientista político Samuel Huntington se mostra cirúrgica: mais do que uma teoria com base imanente, ligada a certas instituições e programas, o conservadorismo é uma visão de mundo posicional, ou seja, um movimento político que só toma contornos mais nítidos de acordo com a realidade que se lhe apresenta, com o agravante da heterogeneidade de ideias (HUNTINGTON, 1957, p. 455). Roger Scruton parece seguir a mesma linha de raciocínio ao afirmar que “[...] a essência do conservadorismo é inarticulada, e sua expressão, quando aparente, é cética [...]” (SCRUTON, 20015, p. 1).

Mesmo que exista uma possibilidade múltipla de combinações, as tendências dominantes associadas ao conservadorismo possuem valores que aparecem com certa constância. Segundo Muller, organizador do precioso *Conservatism: an anthology*, o campo do conservadorismo moderno, excluindo-se formas radicais de reacionarismo político, apresenta ideias recorrentes, mesmo que estas sejam pulverizadas por um amplo leque de posições políticas e ambivalências. O autor enumera estas ideias recorrentes da seguinte maneira:

1. Ceticismo em relação à eficiência de constituições escritas em detrimento de costumes e hábitos;
2. Papel dominante das práticas culturais e morais como mecanismos de freio às paixões humanas;

3. Ceticismo em relação a projetos de liberação dos indivíduos das autoridades socioculturais;
4. Ênfase na família como instituição de socialização [...];
5. A legitimidade da desigualdade e da necessidade de elites culturais, políticas e econômicas;
6. Proteção da propriedade privada como função principal da ordem política;
7. Importância do Estado como garantidor da propriedade e da imposição da lei, ou seja, a necessidade de manutenção da autoridade política. (MULLER, 1997, p. 18)

Russell Kirk, por sua vez, autor da conhecida e referencial obra, *The conservative mind*, avança na apresentação desses princípios. O autor elaborou em 1993, para fins de divulgação, o artigo *Ten conservative principles*, que são:

- 1) “Ordem moral duradoura”: Este primeiro argumento traz como pressuposto a noção de certa estabilidade da natureza humana, ou seja: a despeito das imensas alterações decorrentes de processos históricos, que marcam cada época com um conjunto de peculiaridades, permanece atuando, em níveis subjacentes, uma matriz ontológica relativamente estável. Ainda que ganhe contornos específicos, esta natureza humana parece resistente a mudanças profundas, encarnadas na modernidade em projetos de engenharia social (ou seja, quando grupos políticos assumem o controle do Estado e, de posse dessa ferramenta, inicia um processo de modelação radical de comportamentos). É perceptível o antagonismo entre esta concepção e a tabula rasa lockeana, ou ainda com a propensão para o bem de Rousseau. O conteúdo dessa natureza humana sofre delineações as mais diversas de acordo com o autor em questão, prevalecendo noções de imperfeição, agressividade, pulsões instintivas, egoísmo, temor e desejo de segurança e conforto.
- 2) “Adesão a costumes, convenção e continuidade”: “Conservadores [...] preferem o mal que conhecem ao mal que desconhecem. Ordem, justiça e liberdade, segundo eles, são os produtos artificiais de uma longa experiência social, que resulta de séculos de julgamento, reflexão e sacrifício [...]” (KIRK, 2014, p. 2). Edmund Burke (1729-1797), em seu clássico *Reflexões sobre a Revolução em França*, defende que a existência duradoura de certas instituições é um indicativo, em maior ou menor grau, do sucesso destas em prover à humanidade certos bens, sejam simbólicos, responsáveis, por exemplo, pela dotação de sentido à existência, pela regulação do convívio social, ou seja,

pela geração de condições favoráveis. Família, religiões e formas políticas, entre outras, fazem parte desse acervo histórico que acumula saberes incompreensíveis plenamente pelos indivíduos isolados: há alguma razão para que estas instituições tenham prevalecido historicamente. É o que Roger Scruton defende quando diz que “[...] conservadores defendem certas posições, não porque eles têm argumentos a seu favor, mas porque eles as conhecem, vivem com elas, e encontram sua identidade ameaçada pelas tentativas de interferência sobre estas posições [...]” (SCRUTON, 2001, p. 2). É importante frisar que estas instituições podem ser “artificiais”, ou seja, construídas historicamente, e não eternas. Por isso a necessidade de uma cultura de preservação daquelas instituições que a História ajudou a decantar.

- 3) “Princípio da prescrição”: “É perigoso pesar cada questão com base no juízo e na razão particulares. O indivíduo é tolo, a espécie é sábia, declarou Burke” (KIRK, 2014, p. 2). Conservadores tendem a desconfiar da habilidade individual em conseguir manejar saberes capazes de compreender o real e suas tendências de longo prazo. Aterrados sob uma imensidão de eventos e processos históricos, imersos numa experiência particular, inebriados por teorias que apresentam soluções radicais sem comprovação concreta, a razão individual tem a propensão de generalizar conclusões parciais, de acreditar em ideias aparentemente corretas mas não aplicáveis, enfim, o indivíduo tende ao erro e detém capacidade limitada de conhecimento. Convém, portanto, confiar no acúmulo histórico de saberes. As tradições, costumeiramente criticadas pelo pensamento social na modernidade, são reabilitadas aqui.
- 4) “Princípio da prudência”: decorrência da precariedade humana em termos de conhecimento, a proposta conservadora é de apegar-se à realidade existente ao invés de aderir entusiasticamente a propostas de revolução social, cujos efeitos nos são desconhecidos. Boas intenções não são suficientes para se fazer política: o histórico de crimes políticos em nome de um bem maior é suficientemente grande para embasar este tipo de precaução. O fato de que algumas ideias e projetos políticos possam parecer racionalmente superiores não quer dizer que sejam factíveis quando aplicados na realidade. Oakeshott dedicará especial atenção a este princípio no artigo *Rationalism in politics*.
- 5) “Princípio da variedade”: “Para a preservação de uma diversidade saudável em qualquer civilização, devem sobreviver ordens e classes, diferenças em condição material e muitas formas de desigualdade [...]” (KIRK, 2014, p. 4). Talvez um dos princípios mais polêmicos de Kirk, o princípio da variedade afirma que é inevitável que haja estratificação social, independentemente do modelo político em voga. Vale lembrar que estas diferenças são também econômicas: não é possível a superação das diferenças de posse, de status e de renda. Mas não

são apenas econômicas: por haver uma diferença de talentos, esforços e circunstâncias entre os indivíduos, é natural que o resultado das ações sociais seja também desigual: sempre haverá indivíduos mais inteligentes, capazes de fazer uma leitura mais aguçada da realidade, e, assim, lograr melhores resultados econômicos, políticos, culturais etc. A diferença qualitativa de atributos os mais diversos (beleza, riqueza, inteligência, relações interpessoais, carisma, oratória, prestígio, liderança, criatividade, resiliência psicológica frente a situações traumáticas, ambição, diligência, planejamento, espírito empreendedor etc.) pode ser mais ou menos aguçada, mas se fará sempre presente. Desqualifica-se, novamente, as metas de longo prazo das utopias igualitaristas.

- 6) “Princípio da imperfeição”: “Quando se busca por utopias, o fim é o desastre [...]” (KIRK, 2014, p. 5). Muito semelhante aos princípios 3 e 4, Kirk enfatiza as derivações políticas decorrentes do pressuposto da falibilidade humana. Se somos propensos ao erro de juízo, convém nos apegarmos às “[...] salvaguardas institucionais e morais antigas [...]” (KIRK, 2014, p. 5). Convém lembrar que Kirk – assim como Oakeshott – está falando a partir da perspectiva anglo-saxã, cujos aparatos políticos foram historicamente capazes de prover certa estabilidade e garantir direitos civis para parcelas significativas da população, ainda que com distorções e exclusões significativas. Comparativamente a outras realidades políticas, EUA e Inglaterra foram eficazes em propiciar sistemas sociopolíticos dotados de mais liberdade de ação individual, em consolidar a aplicação da constituição via Estado de Direito e em fomentar a criação de economias pujantes. Portanto, por contraditório que possa parecer, há flexibilidade no âmbito do conservadorismo: Edmund Burke, protagonista na história do pensamento conservador e sempre tão enfático na crítica à Revolução Francesa, também defendeu a independência das colônias americanas, na contramão de muitos políticos tidos como mais progressistas naquele período. Oakeshott também revela em seus textos que é necessária precaução no uso desses valores preservacionistas a outros contextos políticos: o mundo é pródigo em exemplos de países autoritários e miseráveis que ganhariam mais com mudanças – prudentes, segundo os conservadores – do que com conservação.
- 7) “Ligação próxima entre liberdade e propriedade”. Para compreendermos este tópico, compensa apresentarmos uma breve passagem de Kirk:
- 8) “Preferência pela comunidade voluntária sobre o coletivismo involuntário”: existem conservadores mais afeitos ao comunitarismo, ou seja, à existência de vínculos sociais mais rígidos, normatizadores da vida social. Para estes, mais tradicionalistas, a individualidade teria pouco a oferecer ao indivíduo, pois significaria, a um só tempo, liberdade e crise de referências. Sem capacidade de elaborar uma moral por si só, desenraizado de qualquer ligação com o passado, o indivíduo



moderno tornar-se-ia anômico, desorientado, permanentemente em crise. Dentro desta corrente, há gradações, que vão de Scruton (um monarquista constitucional) a de Maistre (a favor de um Estado forte de viés cristão).

- 9) “Necessidade de limites prudentes sobre o poder e sobre as paixões humanas”: ao longo do século XX, é visível o recuo e perda de influência do conservadorismo de perfil autoritário e radical. Há a tendência de acomodação às instituições republicanas e democráticas pelas linhas majoritárias do conservadorismo, aproximando-se, novamente, dos liberais. Segundo Kirk, “o conservador pretende limitar e equilibrar o poder político para evitar a anarquia e a tirania” (KIRK, 2014, p. 6). A estabilidade de instituições políticas, com um sistema jurídico institucional consolidado (Estado de Direito) e endossado por certo grau de consenso, tem como virtude a inibição de dois cenários negativos que, apesar de muito distintos, têm uma característica em comum: ambos desabilitam a autoridade estatal, fundamental para o exercício da letra da lei, seja pela permissividade imprevisível da anarquia, seja pelo autoritarismo discricionário de um Estado de exceção. Ambos, ao abandonarem o que Oakeshott chama de *rule of law*, fazem com que o Estado não consiga garantir o cumprimento isonômico das normas estabelecidas. Se não há instituições confiáveis e um aparato jurídico capaz de exercer o cumprimento da lei, há o risco de sérios danos políticos à sociedade: autoritarismo, censura, violência social e política, crise de produção, expansão dos privilégios, imprevisibilidade, dirigismo moral e político etc
- 10) “Reconciliação entre permanência e mudança”: valores como prudência e moderação se tornaram dominantes no conservadorismo do pós-II Guerra. Formas arcaicas ou extremas de conservadorismo, que defendem um retorno a um passado mítico, geralmente opondo-se aos efeitos da modernidade (industrialismo, urbanidade, consumismo e alienação, liberdade de costumes, democracia etc.) foram se tornando cada vez mais marginais no arco político – associadas, mais e mais, ao título de reacionarismo e aceitando modos agressivos de se fazer política. Assim, tornou-se mais aceitável entre conservadores reconhecer a possibilidade de alterações gradativas no plano político e social. “Em suma, o conservador defende o progresso equilibrado e moderado; ele se opõe ao culto ao Progresso, cujos seguidores acreditam que tudo que é novo é necessariamente superior a tudo que é velho [...]” (Kirk, 2014, p. 7).

Russel Kirk discorre como sendo estes os princípios do conservadorismo, do século XX em diante. Tornando-se necessário ressaltar que se trata mais de uma aproximação, do que de uma definição rígida ou conceituação presunçosa, tendo por cendo que existem inúmeras

modalidades e combinações de conservadorismo, rivalizando entre si no mercado de ideologias políticas.

Para além do pensamento de Kirk, e utilizando-se de um outro nome que é fundamental ao conservadorismo filosófico, é possível traçar como ponto de partida da filosofia de Michael Oakeshott, a afirmação de que o conservadorismo não é uma “ideologia” no acervo de concepções de mundo, posto que não é propriamente criado racionalmente e sistematicamente. Trata-se de uma “disposição”, uma “propensão” ou mesmo um sentimento de “familiaridade” a valores e instituições (OAKESHOTT, 1991, p. 168).

De tal forma que não é um delineamento racional baseado em valores teleológicos: não há um projeto acabado (no sentido de uma religião invertida, como diria Kirk, ou de um caminho implacável a ser trilhado) de sociedade que deveria ser aplicado sobre a realidade existente; ao contrário: parte-se dela e do acúmulo de instituições que ao longo da história demonstraram na prática trazer resultados, de alguma maneira, positivos. A propensão conservadora é devedora do “[...] sentimento de quem tem algo a perder, que se aprendeu a valorizar [...]” (OAKESHOTT, 2009, p. 1).

A despeito do que é posto, Oakeshott não deixa de reconhecer a necessidade de mudanças. Soaria reacionário se defendesse a conservação pela conservação, posto que há uma infinidade de realidades sociais e contextos diferentes. “Existem, é claro, numerosas relações humanas em que uma disposição para ser conservador [...] não é particularmente apropriado” (OAKESHOTT, 2009, p. 4). Notoriamente, o pensamento de Oakeshott implica em dizer que a mera observação atenta das realidades específicas possibilita o entendimento da propensão à conservação. Principalmente quando seus escritos são analisados dentro do contexto histórico ao qual estes pertencem, que é o da Grã-Bretanha, país que parece ter mais a ganhar com o sentimento de conservação do que regiões subdesenvolvidas do mundo, que convivem com a opressão e a miséria.

O autor não nega a necessidade de uma mudança ponderada, mas o que ele caminha em sentido diverso é o que chama de “amor pela mudança” (OAKESHOTT, 2009, p. 3). A aprovação indiscriminada de mudanças – fenômeno marcante no século XX – parece ser um empreendimento arriscado, já que “[...] inovações produzem perda certa e ganhos possíveis.

Portanto, o ônus da prova recai nos inovadores” (OAKESHOTT, 2009, p. 2). Quanto mais radicais as mudanças, maior o risco, menor a previsibilidade.

A prudência política, terminologia que terminou por ser atribuída à Kirk na tradução brasileira de sua obra, exige considerar que há a possibilidade de que uma medida, visando a um bem maior, resulte em seu contrário. A combinação complexa de causalidades costuma gerar efeitos inesperados – a intervenção política apenas exaspera esse processo. Novamente é retomando o trabalho de Kirk: a realidade parece absorver mal os projetos de gabinete que são otimistas quanto a mudanças profundas no ser humano. E quanto maior a confiança em qualidades humanas para a realização de projetos de mudança (como honestidade, generosidade, solidariedade, altruísmo, boa vontade ou ações desinteressadas), maior o ceticismo do conservador.

Eis que mais uma vez a familiaridade vem à tona como argumentação: “um bem conhecido não é facilmente trocado por algo melhor desconhecido” (OAKESHOTT, 2009, p. 3). Apegar-se ao vantajoso que está à mão (porque ele existe e é vivenciado como ganho, e não porque é necessariamente justificável via razão); mudar eventualmente, desde que com precaução e “[...] oferecer algo modestamente melhor do que o presente [...]” (OAKESHOTT, 2007, p. 30) parece ser a tônica do texto. Em síntese:

Sempre que a estabilidade é mais rentável do que a melhoria, sempre que a segurança é mais valiosa do que a especulação, sempre que a familiaridade é mais desejável do que a perfeição, sempre que o erro acordado é superior à verdade controversa, sempre que a doença é mais sofrível do que a cura, sempre que a satisfação das expectativas é mais importante do que a própria justiça das expectativas, sempre que uma regra de algum tipo é melhor do que o risco de não haver regra alguma, uma disposição para ser conservador é mais apropriada do que qualquer outra; e em qualquer leitura da conduta humana, estas abrangem uma gama não desprezível de circunstâncias. (OAKESHOTT, 2009, p. 5)

Conclui o próprio Oakeshott em uma passagem ilustrativa desse sentimento:

Ser conservador, portanto, é preferir o familiar ao desconhecido, preferir o experimentado ao não experimentado, o fato ao mistério, o real ao possível, o limitado ao ilimitado, o próximo ao distante, o

suficiente ao demasiado abundante, o conveniente ao perfeito, um presente sorridente a uma felicidade utópica. (OAKESHOTT, 2009, p. 15)

A política da prudência, ou o que seria tomado por um comedimento político, deve ser considerado como uma bússola para a relação entre indivíduo e Estado. Um dos vetores do pensamento conservador de Michael Oakeshott, é a atenção dedicada ao indivíduo, visto como unidade básica da vida social e um ente a ser preservado dos excessos despóticos do Estado. João Pereira Coutinho, conhecedor de Oakeshott, equaciona com peculiar sagacidade a equação indivíduo – Estado da perspectiva dessa corrente conservadora:

[...] um governo modesto e prudente começará por reconhecer [...] a multiplicidade de valores e objetivos de vida que os seres humanos perseguem por sua conta e risco no contexto de uma sociedade pluralista. Essa afirmação tem várias implicações – e várias aplicações. O reconhecimento de um universo de escolhas pluralistas significa que não cabe ao poder político decidir a hierarquia de valores sob a qual todos os indivíduos terão de viver as suas vidas. Porque são os indivíduos que vivem essas vidas: e são eles que, falhando ou acertando, devem perseguir os objetivos que entendem sem a mão paternalista do Estado. (Coutinho, 2014, p. 101)

Fruto de tal perspectiva é o conceito do Estado como instrumento na garantia do livre funcionamento da sociedade civil, dada a “[...] multiplicidade de atividades humanas e variedade de opiniões [...]”. Torna-se claro a crítica à visão do Estado tutelar e a defesa consistente da liberdade individual (OAKESHOTT, 1991, p. 190). Não se apresenta como característica (ao contrário do que comumente hoje seja apontado), portanto, das tendências normativas de alguns conservadores à moda do século XIX, mais dispostos a direcionar comportamentos privados. O Estado não é o agente de moralidade a sociedade civil: cabe a ele a garantia da existência de um quadro institucional (rule of law) capaz de resistir aos projetos coletivistas e permitir a máxima extensão possível de comportamentos.

[...] o que torna inteligível a disposição conservadora em política não tem nada a ver com leis naturais ou ordem divina, nem com moral e religião; é a observação da maneira corrente de se viver combinada com a crença de que governar é uma atividade específica e limitada, a saber, a provisão e vigilância de regras gerais de conduta, que devem ser entendidas não como planos de imposição de atividades, mas como

instrumentos que permitem os cidadãos buscarem as atividades de sua própria escolha [...] (OAKESHOTT, 1991, p. 191).

Um ponto no qual visivelmente Oakeshott se debruça, é o de estabelecer o limite das funções estatais. Não seria de atribuição primária do Estado, nem ao menos secundária ou terciária, guiar valores e práticas ou interferir na vida privada dos cidadãos. Como não se pode confiar na boa vontade dos indivíduos, deve haver artifícios legais de controle da extensão do poder. O Estado, assim como a atividade política em geral, deve cumprir um papel restrito, que não prejudique o livre desenvolvimento de indivíduos e associações, estes sendo entendidos como fontes da verdadeira energia e dinâmica da vida social: “[...] a imagem do governante é do árbitro cuja atividade consiste em administrar as regras do jogo, ou do líder que governa o debate de acordo com regras conhecidas, mas não participa dele [...]” (OAKESHOTT, 1991, p. 193). Dito de outra forma:

[...] o papel do governo não é impor outras crenças e atividades sobre seus cidadãos, não é tutelar ou educa-los, não é fazê-los melhores ou mais felizes de outra maneira, não é dirigi-los, não é orientá-los coletivamente nas ações, não é liderá-los ou coordenar suas atividades para que não haja ocasião de conflitos; o papel do governo é meramente governar. Esta é uma atividade específica e limitada, facilmente corrompida quando combinada com qualquer outra [...] O papel do Estado é manter seus cidadãos em paz uns com os outros nas atividades em que eles escolheram para buscar sua felicidade. (OAKESHOTT, 2009, p. 9-10)

Quem responde por sua vida nua, que é responsável por si mesmo, executando decisões éticas, culturais e comportamentais, é o indivíduo. A autonomia moral da vida civil deve ser respeitada e preservada por um aparato legal que impeça que projetos políticos totalitários absorvam a sociedade civil via Estado. Segundo Oakeshott, “[...] não é de todo inconsistente ser conservador em relação ao Estado e radical em relação a quase todas as outras atividades” (OAKESHOTT, 1991, p. 196). É possível esboçar, então, um conservadorismo peculiar, de viés individualista, que acentua a liberalidade de costumes e é pouco afeito à intromissão pública nos comportamentos privados. A visão do Estado tutelar, zeloso pela vida de seus dependentes, é de todo incoerente com a perspectiva oakeshottiana: “[...] não somos crianças em *statu*

*pupillari*, mas adultos que não se consideram sob nenhuma obrigação de justificar suas preferências ao tomar suas próprias decisões”. (OAKESHOTT, 2009, p. 9).

Oakeshott caminha além na análise da política moderna. Considerando as potencialidades e usos do Estado, tanto em sua estrutura quanto em sua função, o filósofo britânico nota uma profunda clivagem entre duas posturas, denominadas pelo autor como a “política da fé” e a “política do ceticismo”.

Os termos dispostos, embora característicos implicar à dicotomia esquerda-direita, insuficientes e imprecisos – segundo o autor – para registrar as alternativas políticas modernas (OAKESHOTT, 1996, p. 21). A política da fé representa o conjunto de propostas políticas cujo núcleo está no otimismo quanto à busca da perfeição humana (OAKESHOTT, 1996, p. 23), ou seja, na visão de que o Estado seria o instrumento por excelência do aprimoramento humano. Essas ideologias tendem a crer que o homem é derivado basicamente de circunstâncias sociais – e como tal, a alteração dessas circunstâncias em nome da perfeição seria o método principal de se fazer política (OAKESHOTT, 1996, p. 24).

Entre os riscos inerentes a essa visão estariam, segundo Oakeshott, a leitura das disputas políticas como um jogo de oposição entre verdade e erro, a política como atividade sem marcos institucionais limitadores (OAKESHOTT, 1996, p. 27), a educação como dispositivo para fortalecimento do poder (OAKESHOTT, 1991, p. 38; OAKESHOTT, 1996, p. 29) e, em seu extremo, a visão de que a legalidade seria um obstáculo ao progresso. Nessa perspectiva, o “poder nunca será excessivo” (OAKESHOTT, 1996, p. 28) e há forte tendência de se direcionar o comportamento coletivo de acordo com os interesses políticos (OAKESHOTT, 1991, p. 8-10), já que o governo assume o papel de “arquiteto paternalista” e “líder moral” (OAKESHOTT, 1991, p. 377).

A assim conhecida política da fé, que possui por pressuposto a existência de uma verdade irrefutável em seu escopo, seria capaz de suporta posições que circulam por todo o espectro político. Oakeshott destaca três modelos principais de busca da perfeição social: religioso (como nas experiências de Lutero e Calvino), produtivista (na filosofia de Francis Bacon) e distribucionista (no pensamento marxista) (OAKESHOTT, 1993a, p. 92). O elo entre esses modelos seria a convicção de que suas propostas representam a única perspectiva correta em política. Qualquer que fosse a visão de mundo que contrariasse as descritas acima, se

enquadrariam como inimigas ou como modalidades de ignorância. A passagem a seguir resume as preocupações de Oakeshott:

Buscadores da verdade na política são potenciais inimigos da liberdade de expressão, porque eles estão desprotegidos contra a crença de que eles atingiram seu objetivo. E o que faz a opinião popular uma influência corruptora sobre a conduta do governo é justamente a sua disponibilidade em acreditar que as fórmulas atuais representam ‘a verdade’. (OAKESHOTT, 1993b, p. 116)

Em contrariedade, o que pode ser denominado como política do ceticismo encara como utópicas e perigosas as tentativas de aperfeiçoamento ilimitado do humano (representados na imagem da torre de Babel, em *History and Other Essays*), exatamente por ter como premissa a noção de que, em sua maioria, os homens são propensos a atender aos seus próprios interesses e a se utilizar do poder e das relações sociais como instrumentos para angariar vantagens. Como derivados desses pressupostos aparecem a negação de um “caminho único” para o todo social (OAKESHOTT, 1996, p. 31); “[...] a ordem como uma conquista árdua, nunca fora do alcance da decadência e dissolução” (OAKESHOTT, 1996, p. 32); a necessidade de conter tendências de ruptura com a legalidade, protetora das liberdades; a importância de um alto grau de formalização institucional e de transparência (OAKESHOTT, 1996, p. 34); e a construção de regras de controle do exercício do poder, num jogo de pesos e contrapesos (OAKESHOTT, 1996, p. 42) para se evitar extremismos políticos de todo tipo (OAKESHOTT, 1996, p. 121). Nota-se a preocupação de análise não apenas das metas e objetivos políticos de longo prazo, mas também dos procedimentos e ferramentais para atingi-los e os riscos implícitos dessas empreitadas (KALINER, 2004, 50).

Mesmo sendo afeto à linha do ceticismo político, Oakeshott identifica fragilidades em ambas: “Considerando que a fé sofre o perigo do excesso, o ceticismo sofre o perigo de moderação [...]” (FROWE, 2007, p. 271), ou seja: se na política da fé não há limites para a expansão do exercício do poder, no ceticismo há o risco de desagregação e apatia quanto ao destino político, antessala para movimentos radicalizados. No limite, portanto, a política do ceticismo peca em oferecer motivações para a participação política e a preservação de conquistas, abrindo caminho para os defensores da política da fé.

Daniel Marchiori, brasileiro que pioneiramente trabalha com tal questão, apresenta uma produção bastante madura a respeito de Oakeshott. Fazendo de forma a definir de maneira precisa as diferenças na intervenção estatal em termos de políticas de fé e de ceticismo e o *modus operandi* de um estadista cético:

[...] para o cético, a intervenção estatal é exigida para aprimorar os arranjos e práticas institucionais vigentes, corrigindo defeitos visíveis e específicos; para a fé, a intervenção serve para colocar em prática estruturas e modelos idealizados. Consequentemente, a maneira como o estadista cético arbitra suas escolhas é diferente. Primeiro, ele não possui explicitamente uma preferência sobre algum modelo padronizado de transformação social; segundo, tende a preferir modelos mistos e flexíveis a modelos totalizantes; terceiro, sua escolha é colocada em prática não com a finalidade de impor cegamente a proposta, mas está sempre atento caso haja necessidade de tomar desvios; quarto, ele somente escolhe aquilo que os meios lhe permitem, atrelado à lógica do economicamente possível; quinto, procura solucionar as necessidades históricas do momento vivido, dos problemas atuais, sem apegar-se demasiadamente ao futuro. Portanto, o cenário do cético é o da incerteza e da imprevisão. Como não sabe dos resultados vindouros, bem como se questiona continuamente a necessidade de suas ações, procura utilizar sempre a menor quantidade possível de poder. (MARCHIORI NETO, 2009, p. 22)

Oakeshott, aponta uma dicotomia que é eficaz em cumprir múltiplas funções: renova o repertório analítico em política; contribui para uma separação inovadora de projetos políticos; indica modos de atuação política mais adequados para a preservação de conquistas sociais; reforça a importância do aparato institucional como inibidor de excessos de poder; favorece a autonomia de múltiplas instituições da sociedade civil: escola, imprensa, partidos políticos, Estado etc. Além do que, ela não elimina a possibilidade de intervenção do Estado: apenas orienta essas intervenções para que sejam mais modestas e que considerem a possibilidade de um “paradoxo das consequências”.

A passagem abaixo parece sintetizar o conservadorismo de nova roupagem elaborado por Oakeshott:

[...] o que faz uma disposição conservadora inteligível em política não tem nada a ver com a lei natural ou uma ordem providencial, nada a ver com a moral ou religião; é a observação do nosso modo de vida atual



combinado com a crença (que, do nosso ponto de vista tem de ser considerada nada mais do que uma hipótese) de que governar é uma atividade específica e limitada, ou seja, a disposição e custódia de regras gerais de conduta, que são entendidas, não como os planos para a imposição de atividades substantivas, mas como instrumentos que permitam as pessoas a exercer a atividade de sua escolha com o mínimo de frustração e, portanto, algo sobre o que convém ser conservador. (OAKESHOTT, 2009, p. 8)

O tópico corrente não tem por objetivo traçar uma “ode acadêmica” ao conservadorismo, já que se tornou claro que não se tratava de conceituar o que viria a ser o conservadorismo, diante da impossibilidade razoável de uma definição. Além de esboçar uma estruturação do que viria a ser o conservadorismo, assim como traçar os pontos da sua ressignificação, por assim dizer, moderna (ou mero “amadurecimento”), tem-se por objetivo (diante do exposto) indicar a inexistência de adequação da FPE ao conservadorismo, filosoficamente falando.

É possível que ela tenha adequação no que diz respeito à uma mera política dos costumes. Tomando por costume práticas, sem que estas sejam conduzidas por princípios teológicos ou filosóficos fundantes, ou com adequação em alguma base filosófica-política. Mas, e principalmente ante o decalque da atuação parlamentar feita, o desencorajamento de que a FPE seja uma representante legítima (em sentido de fundamentação, discurso e postura) do que pode ser considerada como conservadorismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se pode inferir ao final de tal estudo? Sumariamente, reforçar que os meandros existentes em tal cenário não se esvaziam ao final deste. Não seria prudente ou maduro afirmar tal questão. A religião é algo que acompanha a história do homem por milênios. A busca por uma espécie de religamento, seja com uma divindade, ou com um bem supremo (bem como o cultivo deste) que está (ou não) relacionado com alguma manifestação de divindade, é algo presente na história da humanidade e com poucos indicativos de que será extirpado dela.

E necessitaria ser? Eis um bom questionamento. As intransigências, sectarismos e conflitos, não são um fruto exclusivo do campo religioso. Na verdade, “não se pode reduzir o episódio da violência a um fenômeno religioso. Essa postura além de simplória é desinteligente.” (PONZILACQUA, 2017, p. 184)

Ainda sobre tal perspectiva:

Nenhuma forma de convicção ou não convicção religiosa é, por si, causa de violência. A violência humana é um fenômeno mais ligado à rigidez e à inflexibilidade da convicção do que a convicção em si mesma. E há outras causas psicológicas profundas associadas. Ou seja, é inabilidade em dialogar e a intolerância que efetivamente estão na base da violência, e o pretexto podem ser quaisquer convicções. (PONZILACQUA, 2017, p. 184)

Diante do estudo feito, desmoronam as possibilidades de ser o comportamento evangélico, diante de sua relação com a comunidade LGBTI, baseado em suas próprias bases deontológicas. Em verdade, uma das primeiras considerações a serem feitas, é a de que a comunidade evangélica – em sua grande maioria – carece de uma compreensão mais sólida acerca de suas próprias bases doutrinárias.

O sectarismo não encontra morada nas nuances teológicas, como já foi visto na explanação hermenêutica-teológica. Em verdade, a nuance de separação existente no pecado (ou de qualquer outra carga teoricamente fundante), exclusivamente é entre o indivíduo e a divindade. Quanto à essa, ela se reserva o campo de relação com o divino, campo no qual cada homem traça suas experiências e jornadas.

Em verdade, o fenômeno analisado traz uma questão a ser maturada. A de que por muito, e em muito, o que se faz do discurso religioso, geralmente é a imagem que irá se tomar dele. O que se conhece é o fenômeno, afinal. Muitas vezes, nada mais que ele. O que se diz de um discurso e dos seus adeptos, pode ser o gerador de odiosidade não somente ao discurso, mas aos indivíduos que o utilizam e o representam.

Entretanto, no que diz respeito ao convívio social, mesmo em bases teológicas são vastas as ponderações que apontam para a um convívio sadio, amável e cooperativo, principalmente entre os que são desiguais. Mesmo diante de tais considerações, sendo estas bastante claras ao estudo atento, o que resta como fundamentação para o sectarismo social? Mais que isso, o que fundamenta a aversão e desprezo ao outro, outro que não percorre os mesmo caminhos e crenças?

Fosse teológica a questão, a mesma deveria ser tratada no campo da religião, um campo por demais incerto em seus caminhos. Não por ser esse um campo de magia ou de completa incapacidade inteligível, mas por ser este um campo de inúmeros meandros e nuances por demais vastas e de ressignificações abertas, quando se trata dos conceitos multifórmico da fé. Mas ela não é. E se é de cunho social o panorama que é observado, cabe aos meios sociais servirem de “remédio” diante do fenômeno visto; se pela “iluminação” que somente o elevar do conhecimento pode trazer, ou pelo simples apelo à razoabilidade humana.

O sectarismo, como desejo social, termina por transmutar-se para um terreno protegido, onde até mesmo os questionamentos possuem tessitura ampla e aberta. Entretanto, mesmo intentando transmutar-se para bases que não são suas, com olhar atento, é possível desvelar sua real fundamentação. Desvelamento que não é útil somente para identificação do que se observa, mas para que os limites sejam estendidos para além das limitações que são contempladas.

“Jantar com a oposição” (KIRK, 2014, p.99) não possui outra finalidade, senão o diálogo político na procura de um consenso que torne possível a convivência ordeira e fraterna de uma comunidade democrática. Por certo que o cenário político, pode ser tomado como uma projeção do próprio cenário social no que tange questões de diversidades (ou uma pluralidade ainda não razoável), ou seja, o descompasso no quesito consenso não é uma exclusividade do campo político-jurídico.

Outra assertiva a ser pontuada, é que o “parlamentarismo teocrático” não é o único obstáculo para posições consensuais na esfera política. E mesmo este sendo um objeto tipificado, ele abarca uma fundamentação que é peculiar em cosmovisões que se opõe (se não em teoria, na prática) diante de consensos políticos: a necessidade da dessacralização de cosmovisões particulares nos ambientes de convivência e diálogo comum.

Rawls defende o liberalismo político como espaço político independente de uma concepção de bem, criando uma neutralidade acerca das concepções de bem. O que está em jogo é a concepção pública de justiça que estabelece os fundamentos constitucionais e as questões de justiça básica através de um consenso sobreposto, isto é, um consenso político além das concepções de bem, constituindo-se como uma concepção de justiça razoável.

Rawls prefere estabelecer uma troca da justificação kantiana pela razão política. Esta mudança é possível a partir da distinção entre os conceitos de verdade (teorias morais compreensivas) e razoabilidade (concepção política). A validade da concepção política não pretende abranger teorias éticas, concepções religiosas, filosóficas ou morais. Passa a depender do razoável, dos pressupostos de pretensão de validade universal. Não opera com critério de verdade sobre o bem ou a vida boa, estabelecendo condições para que as teorias compreensivas façam a incorporação em uma sociedade política de pessoas livres e iguais. A razoabilidade exige que toda norma que aspire validade universal deva ser submetida à prova da intersubjetividade, utilizando razões que todos podemos compartilhar como um *mínimum* político para a organização social em nível político. Este posicionamento exige justificação das normas com pretensão de validade para poderem ser debatidas, compreendidas e aceitas pela comunidade.

O consenso sobreposto não opera com as ideias de verdade ou correção que seriam inferidas de doutrinas abrangentes, mas, antes, faz uso da ideia do politicamente razoável que afirma valores políticos normativos a partir do critério de reciprocidade. Esses valores são, sumariamente: dever de civilidade, que implica na defesa da virtude de amizade cívica e de um ideal de cidadania democrática, que toma por base a legitimidade da lei, o que significa a defesa dos princípios de tolerância e liberdade de consciência, assegurando os direitos, liberdades e oportunidades básicas dos cidadãos na estrutura básica da sociedade.

Como uma corrente humanista, a termo, o conservadorismo é o esforço político (implicado pela dialética e escolhas de meios) para a garantia da conservação da raça humana. Não se trata de um esforço para o afixar de uma ideia, nem ao menos de uma sistemática de ideias que nem sequer foram criadas com finalidade de reger uma sociedade plural – isso dito sobre a cosmovisão das Escrituras (OSBORNE, 2006, p.447,448). Em suma, quando a postulação primeira a ser feita sobre a tradição conservadora, afixa-se que prevalece o humano, não a ideologia.

Infelizmente, o desejo de conservar (SCRUTON, 2015, p.54-56), fruto de uma preocupação humanista, manifesta da preocupação de conservação do homem e de suas construções sociais (SPONVILE, 2008, p. 307), ganha tons de um discurso que apregoa a impossibilidade perpétua de mudança política-jurídica, diante das facticidades sociais múltiplas que nos cercam. O mais agravante, é que é renegada pela política dos costumes religiosos, a fundamentação jurídica, de apreciar e tecer consensos de verdade diante das novidades tragas pelas facticidades sociais (sejam estas cíclicas, em sua grande maioria, ou de nova apreciação).

Os adeptos ao que se tomou costumeiramente como política dos costumes religiosos, ignoram a postulação de Scruton, de que conservar é compatível com todos os tipos de mudança (SCRUTON, 2015, p.56). Mais ainda de que o diálogo faz parte da tradição conservadora, bem como a busca pela fraternidade social (não somente dos seus iguais. Afinal, na contramão da intolerância visivelmente praticada, “conservadores, em nítido contraste, têm o hábito de jantar com a oposição” (KIRK, 2014, p.99).

Aqui se encontra uma nova questão. A FPE não aparente possuir adequação ao discurso teológico que diz representar. Não somente a este, mas nem ao menos à tradição política que diz representar. Tal quesito desencoraja o diálogo e imersão nas tradições políticas necessária para o pluripartidarismo, que seja, a pluralidade de ideias necessárias para formar a tessitura da democracia.

Por esse motivo, igualar conservadorismo à direita política mais confunde do que esclarece, por reunir inadvertidamente no mesmo grupo tradicionalistas medievais e ateus; pró-mercado e intervencionistas; fanáticos e moderados; moralistas e céticos; liberais e conservadores; democratas e autoritários.

Para além do campo político, a problemática disposta como objeto de estudo, fere o princípio de laicidade estatal, premissa constitucional axiomática para a existência de uma “koine epinoia” (VOEGLIN, 2012, p. 174), bem como impossibilita o diálogo político-jurídico para que haja uma construção progressiva de um Estado Democrático de Direito. Há possibilidade da existência de um “senso comum dos homens” (VOEGLIN, 2012, p. 175), se há parlamentares que compreendam o espaço público como algo comum e neutro, para além dos limites de crenças “situacionalmente transcendentais e de um fervor singular” (RICOEUR, 2015, p.319, 322).

Comportamento que não se limita à esfera política-jurídica, mas ganha projeção e forma sociopolítica, nos que sentem pertencimento diante da representatividade dos parlamentares da bancada evangélica. Gerando, não somente um discurso ideológico político-jurídico, que destoa da linha filosófico-política a qual diz seguir (KIRK, 2014, p.1995), mas uma massificação de comportamento social, baseada em teoria mimética, fruto da religião natural, inversamente sacrificial, e não fundamentada em bases metafísicas (ASSMANN, 1991, p.50).

O que há então a ser feito? Como ousar traçar um caminho para um “paraíso terreno”, principalmente após ter percorrido o caminho da política da prudência do conservadorismo, que desencoraja qualquer forma de busca a algo parecido? E se não há um paraíso terreno, se não há um lugar ou estágio que chegaremos – enquanto sociedade – onde já não haverá desafios a serem solucionados, o que há então?

O que há diante do ceticismo que é fundante no conservadorismo filosófico? Da certeza da imperfeição que impera nas instituições e razões terrenas, na constante de que o erro sempre espreita por detrás da porta em cada mover político e social. O que resta? Resta a lembrança do que ensina Cássius Guimarães Chai, de que “o Direito é a única instituição da modernidade que doméstica toda forma de violência social”.

A lembrança de que o exercício do Direito não se resume no exercício de autoridade, poder e força na vida social de uma comunidade, na vida nua do indivíduo. Mas de que em muito a sua função é de um exercício crítico. Um exercício de denúncia, descortinamento, desmascaramento, digressões, mas, para além destes, um exercício de esclarecimento e construção daquilo que é possível, equânime e prudente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ASSMANN, Hugo (org.). René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991.

AVANCINI, Elsa Gonçalves. O sagrado na tradição africana e os cultos afro-brasileiros. In: SILVA, G. F. da; SANTOS, J. A. dos. CARNEIRO, L. C. da *C.RS Negro*. Cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 134-147.

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/Izabela Hendrix, 2009.

BARBIER, Maurice. Por uma definição de la laicidade francesa. Disponível em: [www.libertadeslaicas.org.mx](http://www.libertadeslaicas.org.mx). Acesso em: 10 agosto 2018.

BARETT, C.K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Nova York: Harper and Row, 1968.

BASTOS, Celso Ribeiro; MEYER-PFLUG, Samantha. Do direito fundamental à liberdade de consciência e de crença. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*, São Paulo, n. 36, p. jul./set. 2001.

BLANCARTE, Roberto. La laicidad mexicana; retos y perspectivas. In: Colóquio Laicidad y Valores en un Estado Democrático. México, 6 de abril de 2000, 16 p.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. São Paulo. Campus, 1990.

\_\_\_\_\_. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Nova edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Tradução Daniela Beccacia Versiani. 29. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cultura laica y laicismo*. 1999. Jornal El Mundo, Espanha. Disponível em: <http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion> . Acesso em: 01 junho de 2018.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*. Trad. J. A. Underwood. New York/Oxford: Berg, 1991.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 21ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

CAMARGO, C.P.F. *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis: Vozes, 1973.

CANALE, Fernando. *O princípio cognitivo da teologia cristã*. 1. ed. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2011.

CASANOVA, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago.

\_\_\_\_\_. 2006. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, v. 8, n. 1-2, p. 7-22, Spring-Summer.

CHAI, Cássius Guimarães. *Descumprimento de Preceito Fundamental: identidade constitucional e vetos à democracia*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Jurisdição Constitucional Concreta em uma Democracia de Riscos*. São Luís: AMPEM – Associação do Ministério Público do Estado do Maranhão, 2007.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. 2. ed. Coimbra, Almedina, 2006.

CHALMERS, Gordon Keith. Goodwill is not enough. *The New York Times*, 17 de maio de 1953. Disponível em:

<http://query.nytimes.com/mem/archive/pdf?res=F60614FD3F5B157A93C5A8178ED85F478585F9>. Acesso em: 13 de junho de 2018.

CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações entre a Igreja e o Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.

COMPARATO, Fabio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

CORREA, Norton Figueiredo. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1998.

COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras: explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DHAL, Robert. *A Preface to Democracy Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.



DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do estado*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

\_\_\_\_\_. *Elementos da teoria geral do Estado*. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje*. 1. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DOUGHERTY, James E.; PFALTZGRAFF, Robert L. Jr. *Relações Internacionais: As Teorias em Confronto*. Lisboa: Gradiva, 2003.

DOWNS, Anthony. *An Economic Theory of Democracy*. New York: s.e., 1957.

DUARTE, Tatiane dos Santos. A participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro: ação política e (in) vocação religiosa. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 53-76, Jul. /Dic. 2012.

FERRARI, S. 1998a. Cesaropapismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. (orgs.). *Dicionário de política*. 11a ed. Brasília: UNB.

GIRARD, René. *Veio a Satan caer como el relámpago*. Traduzido do francês por Francisco Díez del Corral. Barcelona: Anagrama, 1999.

\_\_\_\_\_. *O desejo mimético: as raízes da violência humana*. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4238&secao=382&limitstart=1](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382&limitstart=1)> (Acesso em: março de 2018).

\_\_\_\_\_. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**. São Paulo: Paz e Terra, 2009. **Mentira romântica e verdade romanescas**. São Paulo: E Realizações, 2009.

\_\_\_\_\_. **O bode expiatório: entre Édipo e Cristo**. Publicado em maio de 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520133-o-bode-expiatorio-entre-edipo-e-cristo-artigo-de-rene-girard>. Acesso em junho de 2018.

GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs). *As religiões no Brasil*. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.p. 229-248.

\_\_\_\_\_. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

GORSKI, Philip. S.; ATES, Atinordu. 2008. After Secularization? *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, n. 34, p. 55-85.

FONSECA, Alexandre Brasil. *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Volume 1, São Paulo: Círculo do Livro, 1992.

FRIEDRICH, Carl J. *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics*. New York: McGraw Book Company, 1963.

GOYARD-FABRE. *Os princípios filosóficos do direito moderno*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Religion in the public sphere*. *European Journal of Philosophy* 14, Cambridge, Polity, (2206): 1-25

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Era das Transições*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 2003.

HAMBY, Alonzo L. *Liberalism and Its Challengers: From F.D.R. to Bush*. 2nd. ed. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

KALINER, M.; TELES, S. The public policy of skepticism. *Perspectives on Politics*, v. 2, n. 1, p. 39-53, 2004. <http://dx.doi.org/10.1017/S1537592704000611>. Acessado em 10 de abril de 2018

KANTOROWICZ, Ernst. *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957. pag. 167-179

KENNEDY, Ellen. *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham: Duke University Press, 2004.

KIRK, Russell. *Confessions of a Bohemian Tory*. New York: Fleeting Publishing Corporation, 1963.

\_\_\_\_\_. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. 7. ed.rev. Regnery, 2001.

\_\_\_\_\_. *A política da prudência*. Tradução Gustavo Santos, Márcia Xavier de Brito. São Paulo: Realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. KIRK, R. Ten conservative principles. Mecosta: The Russell Kirk Center, 2014. Disponível em: <https://kirkcenter.org/conservatism/ten-conservative-principles/> . Acesso em: 20 junho 2018.

KISHLANSKY, Mark A. *Parliamentary Selection: Social and Political Choice in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

KOYSIS, David T. *Visões e ilusões políticas*. Tradução: Lucas G. Freire. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição a patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 1999.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.

HUNTINGTON, S. P. Conservatism as an ideology. *The American Political Science Review*, v. 51, n. 2, p. 454-473, 1957. <http://dx.doi.org/10.2307/1952202>. Acessado em 14 de agosto de 2017.

LOCKE, Jonh. *Segundo tratado de governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

LOREA, Roberto Arriada. (org.). 2008. *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

McDONALD, W. Wesley. *Russell Kirk and the Age of Ideology*. University of Missouri Press, 2004.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIANO, Ricardo; ORO, Ari Pedro. The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil. In: *Annual Review of the Sociology of religion*, 2011

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. 2002. *Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso*. Disponível em: [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo\\_mariano.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm). Acesso em: 16.maio 2018.

MARCHIORI NETO, D. L. Política de ceticismo e intervenção estatal: uma crítica liberal ao conservadorismo liberal de Michael Oakeshott. In: WORLD CONGRESS OF POLITICAL SCIENCE, 21., 2009, Santiago. Anais... Santiago: IPSA, 2009.

MATTEUCCI, Nicola. Organización del poder y libertad: historia del constitucionalismo moderno. Madrid: Trotta, 1998.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à Brasileira. Porto Alegre: Civitas, v. 11, n. 2, p. 238- 258, 2011

MARIANO, Antônio e PIERUCCI, Antônio Flávio. “O envolvimento dos Pentecostais na Eleição de Collor”, *Novos Estudos Cebrap*, n 34, nov. 1992

MIRANDA, Pontes de. *Democracia, liberdade, igualdade: os três caminhos*. Campinas: Bookseller, 2002.

MONTESQUIEU, C. L. Do Espírito das Leis. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

MULLER, J. (Org.). *Conservatism: an anthology of social and political thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

NASH, George. *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. 2.ed. Basic Books, 1979.

OAKESHOTT, M. *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Fund, 1991.

\_\_\_\_\_. *Morality and politics in modern Europe*. London: Yale Press, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Religion, politics and moral life*. London: Yale Press, 1993b.

\_\_\_\_\_. *The politics of faith & The politics of scepticism*. London: Yale Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *The concept of philosophical jurisprudence: essays and reviews*. Charlottesville: Imprint Academic, 2007.

\_\_\_\_\_. *On being conservative*. Riverside Community College District, 2009.

Disponível em: <<http://faculty.rcc.edu/sellick/On%20Being%20Conservative.pdf>> . Acesso em: 03 dezembro 2017.

OSBORNE, Grant R. *The Hermeneutical Spiral*. Illinois: InterVarsity Press, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte”, *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. Reencantamento e dessecularização. *Novos Estudos Cebrap*, Vol. 49, 99-117, 1997a.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.

PONZILACQUA, Marcio H. P. *Direito e religião: perspectiva sociojurídica*. Ebook Kindle, 2017.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: *Civitas*, Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, jun. 2003.

RAWLS, John. "The Idea of an Overlapping Consensus", in *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

REALE, Miguel. *O Estado democrático de direito e o conflito das ideologias*. 3. Ed. Rev. São Paulo: Saraiva, 2005.

REGNERY, Henry. "The Making of The Conservative Mind". 1995. In: KIRK, Russell. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. 7.ed. Regnery, 2007.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

RODRIGUES, Leôncio Martins. *Mudanças na classe política brasileira*. São Paulo: Publifolha, 2006.

ROSENFELD, Michel. *A Identidade do sujeito constitucional*. Mandamentos, Belo Horizonte, 2003.

SARMENTO, Daniel. *A ponderação de interesses na Constituição Federal*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

\_\_\_\_\_. *Livres e iguais: estudos de direitos constitucional*. Rio de Janeiro: Editora Lumem Júris, 2010.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. 1. ed. Petrópolis, Vozes, 1992

SKINNER, Quentin. *Visions of Politics*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SCRUTON, Roger. *O que é conservadorismo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Como ser um conservador*. Rio de Janeiro: Record. 2015

SOWELL, Thomas. *Os intelectuais e a sociedade*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

SPONVILLE, André Comte-. *Valor e verdade: estudos cínicos*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

THOMPSON, A. J. *Deuteronomy, An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-VarsityPress, 1974.

TOCQUEVILLE. *A democracia na América*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

VOEGLIN, Eric. *História das ideias políticas – volume 1: helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. Tradução de Mendo Castro Henrique. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *História das ideias políticas – volume II: a idade média até Aquino*. Tradução de Mendo Castro Henrique. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *História das ideias políticas – volume III: a idade média tardia*. Tradução de Mendo Castro Henrique. São Paulo: É Realizações, 2013.

\_\_\_\_\_. *História das ideias políticas – volume V: religião e a ascensão da modernidade*. Tradução de Mendo Castro Henrique. São Paulo: É Realizações, 2016.

WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*. Tradução de Maria Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Filosofia política*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WRIGHT, Christopher J. H. *Old Testament Ethics for the People of God*. Londres: IVP Academic, 2011.