

A laicidade no Brasil e no Ocidente

Algumas considerações¹

Laicity in Brazil and in the Occident

Some considerations

*Ari Pedro Oro**

Resumo: Este texto apresenta, em sua primeira parte, a situação legal existente nos 27 países da Comunidade Econômica Europeia e em 20 países latino-americanos acerca das relações entre Estado e Religiões. Despontam três modelos: países que mantêm um regime de separação Estado-Igreja; países que adotam o regime de separação entre religião e Estado com dispositivos particulares em relação a algumas religiões ou igrejas; e países que adotam o regime de Igreja de Estado. Essa heterogeneidade aponta para a existência de distintas formas de laicidades, sempre adaptadas à história e a cultura de cada país, como ocorre no Brasil, que será analisado na segunda parte do texto. Enfim, a terceira parte do texto versa sobre a percepção que indivíduos de distintos pertencimentos religiosos de Porto Alegre possuem acerca da liberdade religiosa, um dos pilares da laicidade.

Palavras-chave: laicidade, liberdade religiosa, Brasil, Rio Grande do Sul

Abstract: The first part of this paper presents the legal status of 27 European Economic Community and 20 Latin-American countries with respect to the relations established between the State and religions. There are three most salient models: countries with a regime of separation between State and church; countries adopting the separation between religion and State including particular provisions for certain religions or churches; and finally, countries adopting the State Church regime. Such a heterogeneity of approaches points to the existence of different forms of being secular, which are always shaped by the history and culture of each country. This is also the case of Brazil, which is the object of the second part of the analysis. The paper concludes with the perceptions held by individuals from the city of Porto Alegre (Brazil) with different religious belongings about one of the pillars of secularism, that is, religious freedom.

Keywords: secularism, religious freedom, Brazil, Rio Grande do Sul

* Professor Associado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tem experiência na área da Antropologia da Religião e pesquisa os seguintes temas: pentecostalismo, religiões afro-brasileiras, religião e política e transnacionalização religiosa. <arioro@uol.com.br>.

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada na Mesa Redonda: “Pluralidade religiosa e laicidade”, por ocasião do V Curso Internacional Fomentando o Conhecimento das Liberdades Laicas, promovido pela AJURIS, Porto Alegre, em 20/9/2010.

A laicidade diz respeito, sobretudo e primeiramente, ao Estado. Como afirma Ternisien, a laicidade “se mede pela existência ou não de uma dimensão religiosa da nação, pela existência ou não de uma religião de Estado, pelo lugar do ensino religioso na escola etc.” (Ternisien, 2007, p. 26-28). Ou seja, o Estado é laico quando prescinde da religião, “quando já não requer mais a religião como elemento de integração social ou como cimento para a unidade nacional (...). Por isso, o Estado laico surge realmente quando a origem dessa soberania já não é sagrada e sim popular” (Blancarte, 2000, p. 3).

A laicidade e a separação entre política e religião constituem, como sustenta Bauer, “características do mundo ocidental. Elas possuem pouco ou nenhum sentido na maioria das outras sociedades” (Bauer, 1999, p. 8). Entretanto, elas não ocorrem de forma homogênea nos diferentes países ocidentais. Ao contrário, como destacam Bressler e Simard, tais países “estão longe de apresentar uma concepção uniforme das relações entre o poder político e as instâncias religiosas” (Bressler e Simard, 2006, p. 34).

O primeiro tópico a ser desenvolvido neste texto consiste, justamente, numa averiguação da atual situação legal dos vinte e sete países que compõem a União Européia e de vinte países latino-americanos acerca da relação entre Estado e Igrejas. Veremos que há países que mantêm um regime de separação Estado-Igreja; outros que adotam o regime de separação Igrejas e Estado com dispositivos particulares em relação a algumas religiões ou igrejas; e países que adotam o regime de Igrejas de Estado.

Pode-se dizer que estamos diante de três tipos de laicidades porque, independentemente das formas de relações entre Estado e Igrejas, em todos os países vigora, embora com variações entre eles, o “respeto de la libertad de consciencia, autonomia de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y sus asociaciones ante la ley, así como no discriminación” (Blancarte, 2008, p. 8).

Após a análise comparativa das laicidades que vigoram nos diferentes países europeus e latino-americanos analisaremos a construção da laicidade brasileira e, por fim, a percepção que indivíduos de distintos pertencimentos religiosos de Porto Alegre possuem acerca da liberdade religiosa, um dos pilares fundamentais da laicidade.

A laicidade na Europa e na América Latina: esboço comparativo

Um olhar panorâmico sobre os vinte e sete países que compõem hoje a União Européia revela que sete adotam o regime de “igrejas de Estado”. São eles: a Inglaterra com o anglicanismo; a Grécia com a Igreja Ortodoxa; Malta

e Irlanda com o catolicismo; a Bulgária com a Igreja Ortodoxa Oriental e a Finlândia e a Dinamarca com o luteranismo.

Sete outros países sustentam legalmente a separação das Igrejas e do Estado. É o caso da Hungria, Letônia, República Tcheca, Eslováquia, Eslovênia, Romênia e França².

Os demais treze países sustentam a separação Igrejas-Estado dispensando, porém, uma relação preferencial a certas igrejas e religiões devido a acordos bilaterais ou concordatas. É o caso, por exemplo, da Itália, Espanha, Portugal, Polônia, Lituânia e Estônia com a Igreja Católica; da Suécia com o Luteranismo; de Chipre com a Igreja Ortodoxa Grega; da Holanda, com as minorias religiosas; da Alemanha, que permite à Igreja Luterana, e às religiões em geral, de se beneficiarem de parte do imposto de renda; da Áustria, que reconhece oficialmente mais de uma dezena de religiões; da Bélgica, que atribui a seis religiões – catolicismo, judaísmo, anglicanismo, protestantismos, ortodoxos e muçulmanos – o status de “religiões reconhecidas”, habilitadas a receberem subvenções públicas, sobretudo no campo educacional; e de Luxemburgo, que reconhece oficialmente quatro religiões: catolicismo, protestantismo, judaísmo e ortodoxa (Revista Problèmes Politiques et Sociaux, 2005; Ternisien, 2007).

Essa tipologia de laicidades vigora também na América Latina. Com efeito, há nesta região, três países que adotam o regime legal de religião de Estado. São eles: Argentina, Bolívia e Costa Rica. Obviamente, em todos eles trata-se da Igreja Católica.

Seis países adotam o regime da separação Igreja-Estado com dispositivos particulares em relação à Igreja Católica. Trata-se da Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai.

Enfim, onze países adotam o regime de separação Igreja-Estado: México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Chile, Uruguai e Brasil.

Vale registrar que os Estados Unidos também adotam o regime de separação Igreja-Estado, situação que provém desde a Constituição de 17 setembro de 1787, complementada pelo *Bill of Rights*. Neles são explicitamente postos

² Na França, desde 1989 o tema da laicidade voltou com força, associado ao desenvolvimento do islã e, mais particularmente, ao uso do véu islâmico (“*l’affaire du voile*”) nas escolas públicas. Considera-se, porém, nesse país, que o fundamento jurídico sobre o qual foi construída a laicidade – baseado na liberdade de consciência e no princípio de separação – deve ser preservado, embora não esteja isento de modificações (Bauberot, 2004; Oro e Ureta, 2007). Vale recordar que laicidade é um neologismo francês que aparece na segunda metade do século XIX, mais precisamente em 1871, no contexto do ideal republicano da liberdade de opinião – na qual está inserida a noção de liberdade religiosa – e da fundação estritamente política do Estado contra a monarquia e a vontade divina. Laicidade é um termo que consta unicamente na constituição francesa.

os dois princípios fundamentais da laicidade: o estado federal americano se separa de todas as religiões e garante aos cidadãos a plenitude de sua liberdade religiosa (Bressler e Simard, 2006, p. 42-43).

Do que acaba de ser exposto infere-se que do ponto de vista legal a laicidade que supõe a separação Igreja/Estado e o não comprometimento do Estado com certas igrejas e religiões, é numericamente mais significativa na América Latina do que na Europa.

Reitero, porém, por um lado, que em todos os países mencionados variam muito as formas de relações entre Estado e Igrejas e, por outro lado, que malgrado os distintos tipos de laicidades, predominam, em todos os países referidos, em graus diferenciados, os princípios da liberdade religiosa e de cultos, da não discriminação religiosa por parte do Estado e da separação entre poder político e poder religioso.

Estes três tipos de laicidade podem, porém, provocar posições políticas diferenciadas em relação à religião. Ternisien destaca duas delas: a “laicidade intransigente, ou de combate”, que flerta às vezes com o anticlericalismo, é hostil a toda forma de religião e visa excluir a religião do espaço público, e a “laicidade aberta”, que defende a “distinção” entre o poder temporal e o espiritual, e a “separação” entre Igreja e Estado, assegurando à religião um lugar na sociedade e não a sua eliminação (Ternisien, 2007, p. 26)³.

O Brasil, como vimos, figura entre os onze países latino-americanos e os sete países europeus que adotaram o regime jurídico da separação entre Igreja e Estado. Na sequência, mostraremos que em nosso país esta forma jurídica recebeu ao longo da história uma formulação própria, onde, não por acaso, a Igreja Católica tendeu a receber uma discriminação positiva de parte do Estado enquanto que as religiões tidas como minoritárias tenderam a receber uma discriminação negativa.

A construção da laicidade no Brasil

Durante todo o período colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889), o catolicismo foi a única religião legalmente aceita, não havendo liber-

³ Neste caso, faz-se necessário distinguir os conceitos de laicidade e de secularização. Usado preferencialmente no contexto anglo-saxônico, o termo secularização não se recobre totalmente ao de laicização, ou laicidade, usado nas línguas neolatinas. Enquanto secularização expressa a idéia de exclusão do religioso do espaço público – que se encontra, então, “secularizado” – laicidade designa a maneira pela qual o Estado se emancipa da referência religiosa. Somente a noção de “laicidade de combate” se aproximaria daquela de secularização.

Porém, ambos os conceitos, secularização e laicização, compartilham a noção de autonomização das esferas sociais, sobretudo do político em relação à religião, e ambos não se confundem com ateísmo.

dade religiosa em nosso país. Nesse período, ou seja, durante quatrocentos anos,

... o Estado regulou com mão de ferro o campo religioso: estabeleceu o catolicismo como religião oficial, concedeu-lhe o monopólio religioso, subvencionou-o, reprimiu as crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impediu a entrada das religiões concorrentes, sobretudo a protestante, e seu livre exercício país (Mariano, 2001, p. 127-128).

Embora a Constituição Imperial de 1824 tenha feito algum avanço em direção da liberdade religiosa dos cultos não-católicos, especialmente dos protestantes – desde que expressassem suas crenças em suas próprias línguas e no âmbito doméstico – foi somente por ocasião da instalação da República que o governo provisório decretou, em 7 de janeiro de 1890, e a primeira constituição republicana oficializou, em 1891, a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantindo, pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos⁴.

Isto não significou, entretanto, a retirada de certos privilégios da Igreja Católica. Assim, a pressão católica na Assembléia Constituinte de 1890 conseguiu impedir a aprovação da lei da mão-morta, pela qual se pretendia esbulhar os bens materiais da Igreja. Igualmente, as ordens e congregações religiosas continuaram atuando, algumas subvenções ainda permaneceram e em certas localidades do território nacional a obtenção de documentos continuou a passar através dos religiosos (Fonseca, 2002). De sorte que apesar da separação republicana “a Igreja ainda ocupava espaços consideráveis nas áreas da saúde, educação, lazer e cultura” (Micelli, 1988, apud Mariano 2001, p. 146).

Além disso, na década de 1930, a Igreja Católica “reivindicou estar ao lado da ‘nação’” (Giumbelli, 2006, p. 236) e, nesta condição, por ocasião da Constituição de 1934, conseguiu introduzir nela o princípio da “colaboração recíproca” entre Estado e religião (subentende-se igreja católica) (Giumbelli, 2002). Contribuiu sobremaneira para esta espécie de “reconciliação” entre

⁴ Três grupos, ou correntes de pensamento, foram importantes para a promulgação republicana da separação Igreja-Estado. São eles: os republicanos, os positivistas e os protestantes, além dos maçons que, via de regra, estavam presentes nos três grupos mencionados (Giumbelli, 2002). Foi todo um processo que ocorreu, até certo ponto, de forma amistosa. Por isso, Mainwaring lembra que se comparada com outros países, a laicização do Brasil foi uma das menos conflituosas (Mainwaring, 1989).

Igreja Católica e Estado a boa relação que mantinham entre si o presidente Getúlio Vargas, que se manteve no poder entre os anos de 1930 a 1945, durante o qual vigorou o chamado Estado Novo, e Dom Sebastião Leme, nomeado em 1921 arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro e da capital da República. Neste período, a igreja católica conseguiu avançar de tal maneira na retomada de sua privilegiada relação com o Estado que alcançou o status de religião “quase oficial” (Mariano, 2001, p. 145)⁵.

Para as outras religiões, como o espiritismo e, sobretudo, as religiões afro-brasileiras, o período do Estado Novo foi marcado por repressões policiais e mesmo por invasões aos terreiros. Norton Correa destaca que “a repressão policial, especialmente na segunda metade dos anos 1930, foi muito intensa, em Salvador” (Correa, 1998, p. 30). O mesmo ocorreu no Rio de Janeiro. Dizia-se, em ambos os Estados, que os terreiros acobertavam comunistas, justificando, assim, a sua invasão pela polícia (Maggie, 1992). No Rio Grande do Sul a intensidade persecutória foi tanta que “estabeleceu um *antes* e um *depois* na história desta repressão” (Correa, 1998, p. 207). Por isso, neste Estado, permanece até hoje na memória dos filiados aos terreiros “a lembrança do tempo em que a repressão policial entrava a cavalo em terreiras dos seguidores dos cultos de Umbanda e de Nação” (Avancini, 2008, p. 139).

Toda essa discriminação e perseguição contra as religiões afro-brasileiras – na época frequentada majoritariamente por afro-descendentes, diferentemente da atualidade (Prandi, 2003) – se inscreve no “espírito da época”, marcado por políticas apoiadas na ideologia do embranquecimento e da modernização. Era também o período em que se oficializava o discurso médico no Brasil, presente em movimentos como o sanitarismo. Neste contexto, as religiões afro-brasileiras eram facilmente enquadradas no Código Penal, nos artigos 156, que prevê o exercício ilegal da medicina; no 157, que condena a prática do espiritismo e do charlatanismo, e no 158, que prevê a prática do curandeirismo. A consequência disso é que “intensificaram-se os processos criminais contra feiticeiros e aqueles que fazem mal à saúde pública e à nacionalidade” (Maggie, 1992).

Nas décadas seguintes, “o Estado brasileiro continuou privilegiando a Igreja Católica em detrimento dos demais grupos religiosos, demograficamente ínfimos, formados por minorias protestantes, espíritas, indígenas e por praticantes de rituais afro-brasileiros” (Mariano e Oro, 2011, no prelo).

⁵ A título informativo, a “colaboração recíproca” entre Igreja Católica e Estado vigorou até a Constituição de 1967, quando foi introduzida uma cláusula restritiva somente para questões de interesse público nos setores educacional, assistencial e hospitalar. Na última Constituição, de 1988, porém, a colaboração de interesse público não é mais referida nas áreas mencionadas. As hipóteses de auxílio passarão a ser reguladas em lei ordinária.

Assim, a Igreja Católica, mais do que outras igrejas, como as evangélicas, continuou a receber certas benesses na forma de auxílios e cooperações de várias ordens, inclusive financeiras e de isenção de impostos. Além disso, apesar do dispositivo legal de separação entre igreja e Estado, que vigora há mais de um século, reafirmado no art. 19, inciso 1, da Constituição de 1988, em 2009 presenciamos mais uma situação de tratamento preferencial do Estado em relação à Igreja católica. Trata-se do Acordo bilateral firmado entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé em 2008, durante audiência oficial na biblioteca do Vaticano entre o papa Bento XVI e o presidente Lula, e aprovado na Câmara dos Deputados, em 26 de agosto de 2009, e no Senado Federal, em 8 de outubro de 2009.

Tal acordo sofreu fortes críticas da sociedade em geral, posto que

... 1) seu estabelecimento viola o artigo 19 da Constituição brasileira, que veda ao Estado manter relações de dependência ou aliança com cultos religiosos e igrejas e subvencioná-los; 2) confessionaliza a disciplina de ensino religioso facultativo, ministrada em escolas públicas de nível fundamental, contrariando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação; 3) implica a concessão de subvenção estatal à Igreja Católica e a privilegia em detrimento das demais agremiações religiosas (Mariano e Oro, 2011, no prelo).

A aprovação no Congresso Nacional da chamada “Lei Geral das Religiões”, após intensa mobilização política realizada pela “Bancada Evangélica”, estendendo o Acordo católico, com alguns retoques, a todos os grupos religiosos, por um lado, cria a relação jurídica privilegiada do Estado com a Igreja Católica em relação às outras religiões, e, por outro lado, escancara ainda mais a violação do dispositivo legal que veda as relações de dependência ou aliança do Estado com as Igrejas⁶.

Igualmente, a presença do crucifixo em lugares públicos como escolas, hospitais, prisões, parlamentos, e mesmo em tribunais, aponta na mesma direção: viola o dispositivo legal de separação Igreja-Estado e franqueia um tratamento desigual entre as religiões, posto que assegura um privilégio para as religiões cristãs, o catolicismo sobretudo.

Enquanto isto, ao longo de toda a história republicana, as religiões afro-brasileiras foram vistas com suspeita e preconceito e, por isso, discriminadas, e seus agentes perseguidos. Tais procedimentos resultam, em grande medida, de representações depreciativas que, ao longo do tempo, foram construídas no ocidente, e no Brasil, sobre as etnias e as culturas africanas, tidas como

⁶ Para uma análise mais detalhada do Acordo em questão, ver Ranquetat Junior, 2010.

“primitivas” e “arcaicas”, destinadas, portanto, a desaparecerem porque representavam o passado da humanidade. No Brasil, os intelectuais, a Igreja Católica e o Estado, contribuíram, cada um a seu modo, para moldar o imaginário social desqualificador do negro e das religiões afro-brasileiras.

Norton Correa destaca o papel ocupado pelos intelectuais – médicos e psiquiatras sobretudo – que no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX defendiam “teorias evolucionistas clássicas, em que a questão das raças pontifica, mas disfarçada sob o manto da ‘eugenia’” (Correa, 1998, p. 170). Também escritores, jornalistas e mesmo sociólogos, colaboraram para que, ao longo do século XX, fossem fortificados estigmas e preconceitos contra o negro em geral e contra as religiões afro-brasileiras em particular (id. *ibidem*). Todos, finaliza esse autor, “contribuíram para reforçar e justificar os preconceitos raciais dos brancos contra os negros e acentuar, nestes, a auto-imagem negativa que constroem sobre si mesmos” (id. *ibidem*, p. 199).

Além dos intelectuais, a Igreja Católica também teve um papel importante na produção histórica de representações negativas sobre as religiões afro-brasileiras. A hierarquia católica condenou abertamente as práticas religiosas dos negros (em 1890, 1915, 1948 e 1953) e desencadeou, na década de 1950, uma luta apologética contra as religiões não-cristãs, entre as quais as afro-brasileiras (Oro, 1997, p. 10-11). N. Correa sustenta que a Igreja valeu-se da sua condição de religião de elite “tanto para acionar diretamente o Estado no sentido de enviar a polícia contra as casas de culto, como utilizar o púlpito e os meios de comunicação de massa para desqualificar tais religiões perante a opinião pública” (Correa, 1998, p. 199).

Enfim, o Estado, com suas exigências burocráticas e legais para o funcionamento das “casas de religião” e realização de rituais, também produziu “tanto uma forma de repressão como de desqualificação”, além de pôr em prática o aparato repressivo, com a ação policial de “invasão de templos, prisão de seus integrantes, apreensão de objetos rituais” (id. *ibidem*, p. 207).

Vagner Gonçalves da Silva assim sintetiza o quadro histórico de discriminação e perseguição contra as religiões afro-brasileiras:

... foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (Silva, 2007, p. 23-27).

No Rio Grande do Sul temos dois exemplos recentes de tentativa de discriminação das religiões afro-brasileiras, associadas a leis que visavam normatizar a “higiene urbana” e a “proteção aos animais”⁷.

Obvio que as tentativas de restrição da liberdade religiosa contra as religiões afro-brasileiras não ocorrem somente no Rio Grande do Sul. Por isso, membros dessas religiões tem sempre apoiado e participado ativamente das manifestações pelo direito à liberdade religiosa, como a que ocorreu no dia 19 de setembro 2010, em Copacabana, por ocasião da III Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, promovido pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa – RJ e pelo Fórum de Diálogo Inter-religioso do Rio de Janeiro.

Esta rápida recuperação histórica mostra que a laicidade brasileira que propõe a separação Igreja Estado precisa ser relativizada posto que ela não constitui um valor central da república. Nota-se, por um lado, que a Igreja Católica geralmente ocupou um lugar de destaque na arena pública ao mesmo tempo em que não se distanciou do poder político, mesmo após o advento da República. Ao percorrer sucessivas encarnações da totalidade (“Religião da colonização, religião do Estado, religião da nação, religião do povo...” (Giumbelli, 2006, p. 236), ela foi, em grande medida, alvo de discriminação positiva por parte do Estado. Por outro lado, o Estado brasileiro, seja por sua própria iniciativa seja por atender às demandas católicas, tem dispensado, em certos momentos mais do que em outros, um tratamento discriminativo, na sua forma negativa, a outras religiões, sobretudo em relação às religiões afro-brasileiras.

Isto mostra que a pretensa neutralidade do Estado em relação à religião, subentendida na noção de separação entre o poder temporal e o espiritual, constitui mais um ideal do que uma realidade. Isto, aliás, não parece ser um fenômeno somente brasileiro. Como observa Ricardo Mariano:

⁷ O primeiro caso ocorreu em 2003, quando o deputado estadual Manoel Maria, da Igreja Quadrangular, ao propor na Assembléia Legislativa o Código Estadual de Defesa dos Animais, tentou proibir o sacrifício de animais nos cultos afro-religiosos. Só não logrou êxito devido à importante mobilização deste segmento religioso. O fato revelou-se como uma clara tentativa de tolhimento à liberdade religiosa de reprodução ritualística desse meio religioso (Oro, 2005); o segundo consistiu na aprovação, em março de 2008, na Câmara Municipal de Porto Alegre, da Lei n. 591/08 que modifica o Código de Limpeza Urbana, a qual proibia a colocação de animais mortos em logradouros públicos como ruas, estradas, encruzilhadas e em áreas próximas a rios, prevendo multa para quem descumprir-la. Neste caso, novamente a comunidade afro-religiosa gaúcha se mobilizou e conseguiu uma liminar junto ao Tribunal de Justiça do Estado que suspendeu a multa. O desembargador Paulo de Tarso Sanseverino, autor da liminar, argumentou que “o dispositivo legal em questão afronta o princípio constitucional da liberdade de culto, pois obstaculiza a livre prática de cultos religiosos que eventualmente envolvem sacrifícios com animais”.

... apesar da secularização do Estado, não há como deixar de notar que inexistem exemplos históricos concretos de países, por mais politicamente liberais que sejam, em que tenha sucedido plena neutralização da ação estatal na economia religiosa (Mariano, 2001, p. 118).

A liberdade religiosa constitui um dos princípios fundamentais da laicidade. Embora ela apareça de forma clara em todas as Constituições brasileiras a partir de 1891, importa saber em que medida, e até que ponto, ela ocorre na prática.

A liberdade religiosa

O artigo 5, inciso 6, da Constituição de 1988 proclama a liberdade de consciência e de crença⁸. Os cientistas sociais da religião brasileiros, porém, não sustentam uma posição homogênea acerca da existência, de fato, da liberdade religiosa em nosso país. Para alguns, ela, vigora plenamente. É o que defende, por exemplo, A. F. Pierucci. Diz ele: “... tudo leva a crer que a prática religiosa e as organizações religiosas em geral não sofrem (...) nenhuma discriminação negativa. Pelo contrário, gozam de situação legal francamente privilegiada; se há discriminação, é a favor, discriminação positiva...” (Pierucci, 1996, p. 277)⁹. Para este autor, portanto, “liberdade para religiões é o que, decididamente, não falta por aqui (Brasil). Não falta mais. Foi-se o tempo, graças a Deus, graças aos deuses” (id. *ibid.*, p. 276). E, arremata: “para um país de terceiro mundo como o nosso, recentemente redemocratizado, o grau de liberdade que os cultos religiosos têm é admirável, convenhamos” (id. *ibid.*, p. 277).

Também Ricardo Mariano sublinha que

... a liberdade religiosa, sancionada pelo Estado, não só se efetivou plenamente na segunda metade do século XX, tornando-se um dado indisputável da realidade brasileira, fato inegável, como se situa na raiz da constituição do pluralismo e do desenvolvimento de nosso dinâmico mercado religioso (Mariano, 2001, p. 165).

⁸ Assim diz o referido artigo: “*é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias*”.

⁹ Isto conduz este autor a se perguntar: “... por que somente as organizações religiosas, mais especificamente as igrejas, gozam de privilégios especiais no que tange à sua regulação pela autoridade pública...?” (Pierucci, 1996, p. 282). Assim sendo, na visão de Pierucci o poder econômico e social das igrejas é tal que o Estado, o poder público, chega a capitular perante elas: “... uma insuportável capitulação do poder público diante de uma parcela poderosa da sociedade – diante do poder econômico e social das igrejas” (id. *Ibid.*, p. 283).

Porém, outros autores sustentam uma posição mais nuançada. Assim, para A. B. Fonseca, “somente nos últimos anos do século XX temos uma situação mais próxima de efetiva liberdade individual para as escolhas religiosas” (Fonseca, 2002, p. 70). Por sua vez, Giumbelli chama a atenção para o fato de que os debates acerca da “liberdade religiosa” possuem uma “espantosa atualidade” e eles voltam a se dar em países como a França (“... que pareciam ter solucionado o problema há muito tempo”), ou em países como o Brasil (“... em que aparentemente não teriam razão de ser”) (Giumbelli, 2002, p. 12).

Mas, e os atores sociais, fiéis e simpatizantes das diferentes religiões, como percebem a questão da liberdade religiosa? Para sabê-lo, efetuamos uma pesquisa em Porto Alegre, utilizando uma metodologia ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa¹⁰, com 384 indivíduos, divididos segundo as porcentagens de filiações religiosas que vigoram na capital gaúcha, segundo o Censo do ano 2000¹¹. Nesta amostra também foram levadas em consideração as variáveis de gênero e camadas sociais, estas últimas, em número de sete, de acordo com a proposição feita pelo Critério Brasil¹².

Apesar de todos estes cuidados metodológicos, os dados que seguem tem somente a pretensão de apontar algumas tendências observadas no universo social pesquisado e não propor conclusões.

Aos 384 indivíduos contatos foi proposto que se posicionassem, com justificativa, diante do enunciado: “no Brasil existe total liberdade religiosa”. Colocou-se como possibilidades de posicionamento a concordância plena ou parcial, ou a discordância plena ou parcial.

¹⁰ A pesquisa de campo foi realizada com o auxílio imprescindível dos seguintes estudantes do Curso de Ciências Sociais da UFRGS: Rosilene Schoenfelder (bolsista PIBIC/UFRGS), Eleana Paola Catacora Salas (bolsista BIC), Joana Morato (Bolsista FAPERGS). Mauro Meirelles, doutorando do PPGAS/UFRGS, contribuiu não somente na aplicação dos questionários, mas, também, na montagem do banco de dados e na tabulação dos resultados.

¹¹ Segundo o Censo 2000, a população da região metropolitana de Porto Alegre era assim distribuída, em termos religiosos: 71,7% católicos, 12,9% evangélicos, 3,2% espíritas, 2,4% adeptos das religiões afro-brasileiras, 2,7% de outras religiões e 7,8% de sem religião.

¹² A divisão das camadas sociais se dá por renda familiar, assim dividida: A1 (mais de R\$7.793,00 mensais); A2 (de R\$4.648,00 a 7.792,00); B1 (de R\$2.804,00 a 4.647,00); B2 (de R\$1.669,00 a 2.803,00); C (de R\$927,00 a 1.668,00); D (de R\$424,00 a 926,00); E (de R\$207,00 a 423,00). A distribuição da população, na região metropolitana de Porto Alegre, segundo o critério de cotização por classe social, segundo o Critério Brasil, é a seguinte: A1 1%, A2 5%, B1 7%, B2 17%, C 38%, D 28% e E 5%.

Levando-se em conta as porcentagens constantes na nota anterior e nessa, o universo da pesquisa foi assim dividida, em termos confessionais: católicos, que correspondem a 72% = 276 casos; Evangélicos não-pentecostais, 7% = 27 casos; evangélicos pentecostais, 7% = 27 casos; espíritas, 2,5% = 8 casos; afro-brasileiros, 2% = 8 casos; outras religiões, 3,5% = 13 casos e sem religião, 6% = 23 casos.

A estratificação por camada social ficou assim distribuída: A1 3 casos, A2 18, B1 26, B2 65, C 146, D 107 e E 19.

Praticamente a metade dos entrevistados das diferentes religiões e camadas sociais de Porto Alegre, concorda com a existência de total liberdade religiosa, a saber: 49,0% da amostra; outros 24,2% concordaram em parte. Juntos, somam 73,2% do total da amostra que concordam com a existência de fato, além de direito, da liberdade religiosa no Brasil. Discordam totalmente 7,3% dos entrevistados, discordam em parte 13,3%, totalizando 20,6% do total. Disseram não ter opinião formada diante do enunciado 5,9%.

Estes dados, obtidos em Porto Alegre, confirmam, portanto, os posicionamentos dos autores que, referindo-se à sociedade brasileira, sustentam existir liberdade religiosa (Pierucci, 1996; 1997; Mariano, 2001).

O recorte dos posicionamentos acerca da liberdade religiosa segundo a opção religiosa dos entrevistados revelou o seguinte ranking: em primeiro lugar figuram os espíritas, com 90% e os evangélicos históricos, com 89,5%, que concordam com a existência da plena liberdade religiosa no país; a eles seguem os pentecostais, com 74%; os católicos, com 72,9%; os afro-brasileiros, com 71,5%; as outras religiões, com 68%; e os sem religião, com 60,9%.

Chama a atenção o fato de serem os sem religião os que mais discordam com a existência da liberdade religiosa no Brasil. “Causa impacto”; “as pessoas tomam um susto”; “me sinto discriminado”, revelam os entrevistados, quando proclamam a sua condição de não-religiosos. Isto mostra o quanto os indivíduos que assim se posicionam se sentem discriminados pela sua opção de não expressarem um pertencimento religioso. Ou seja, num país como Brasil, onde a religião constitui um importante elemento de construção da pessoa e de inserção social, não parece ser fácil para um indivíduo afirmar-se sem religião, mesmo que isto não signifique dizer-se despossuído de crenças e de valores religiosos.

Na sequência aparecem os frequentadores das “outras” religiões e das afro-brasileiras como sendo os que consideram não existir total ou parcial liberdade religiosa no país. Os primeiros são membros de religiões neo-pagãs, dos novos movimentos religiosos, de algumas religiões orientais, da religiões ayauasqueiras etc., que percebem existir contra eles uma certa discriminação religiosa e, conseqüentemente, uma certa restrição à expressão pública de suas crenças e de seus cultos. Neste caso, a discriminação aparece novamente como o elemento prejudicador do livre exercício religioso.

Já os membros dos cultos afro-brasileiros de todo o território nacional, como vimos, foram historicamente e mesmo na atualidade, vítimas não somente de discriminação, mas também de intolerância e de perseguição religiosas (Silva, 2007; Oro e De Bem, 2007). No Rio Grande do Sul, já referimos, o fim da repressão policial não significou o fim da discriminação contra as religiões

afro-brasileiras, haja vista as duas leis acima mencionadas, o Código Estadual de Defesa dos Animais e o Código de Limpeza Urbana de Porto Alegre. “O preconceito continua forte. Nenhuma religião como a nossa está tão envolvida em processos judiciais, seja contra nós seja para nos defendermos”, disse uma mãe-de-santo. “Somos atacados pelos políticos e pelos evangélicos”, disse outra.

No lado oposto aos grupos religiosos que se posicionaram negativamente quanto à existência de liberdade religiosa no país, encontram-se os dois segmentos mais favoráveis à existência da plena, ou parcial, liberdade religiosa. São os espíritas e os evangélicos históricos. Os primeiros também foram historicamente vítimas de preconceitos e discriminações. Nas últimas décadas, porém, por atraírem segmentos sociais médios, detentores de prestígio e status sociais, e pelo tipo de ação religiosa e de práticas sociais que realizam, tem não somente conseguido reduzir a carga de preconceitos contra si como, também, melhorado bastante a sua imagem social. Por isso mesmo, comparado com o passado, afirmam desfrutar na atualidade de total liberdade religiosa. “Hoje somos totalmente livres. Acabou-se o preconceito e a perseguição; hoje somos bastante procurados”, afirmam os médiuns.

Os evangélicos históricos, por seu turno, integram há mais de um século a paisagem religiosa rio-grandense e têm recolhido aceitação social e liberdade para reproduzir suas crenças religiosas. Isto se deve, segundo seus membros e reafirmado por estudiosos, sobretudo à histórica origem étnica de parcela importante dos fiéis, predominantemente alemães, que dedicados ao trabalho contribuíram fortemente para o desenvolvimento socioeconômico nas regiões em que se estabeleceram (Roche, 1969; Seyferth, 1982), além de deterem hoje, como fiéis preferenciais de suas igrejas, indivíduos das camadas médias e médias-baixas da sociedade, menos suscetíveis a discriminações. “Antigamente era mais complicado; hoje é tranquilo. Tudo mudou depois do Estado-Novo”, disse um pastor luterano.

Enfim, os pentecostais e os católicos se situam a meio caminho entre os segmentos religiosos mencionados. Os primeiros, se, por um lado, possuem consciência de que desfrutam de boas condições de reprodução social e de liberdade de culto, por outro lado, nunca abandonaram a idéia, que algumas vezes toma a forma de temor e, mesmo, de um “fantasma”, que povoa o imaginário pentecostal, do retorno do catolicismo enquanto religião oficial do país, com prejuízos para a sua liberdade religiosa. Este tema é particularmente acionado por alguns pastores quando querem convocar os seus fiéis, por exemplo, para participarem da política eleitoral, apoiando candidatos, geralmente membros das próprias igrejas.

A porcentagem de católicos que afirmam existir liberdade religiosa no país (74%) precisa ser entendida no sentido de que eles estão se referindo menos a sua própria religião, a católica, e mais a sua percepção do que ocorre no conjunto do campo religioso, principalmente com as afro-brasileiras, com as quais muitos católicos se mantêm próximos e, até mesmo, delas participam normalmente. “No Brasil não é a mesma coisa ser católico ou de outra religião. Os outros não têm a mesma vez que os católicos”; “Para os católicos é tranquilo; mas não para os outros”, disseram alguns entrevistados.

Neste caso, os fiéis católicos estão reconhecendo que a Igreja Católica foi historicamente objeto de uma discriminação positiva, na sociedade e por parte do poder público, diferentemente de outras religiões que não desfrutaram de semelhante legitimação e reconhecimento social.

Assim sendo, pode-se extrapolar para além do caso do México a pergunta feita por Blancarte: “Donde estará la libertad religiosa entonces en este esquema en el que todas las iglesias son iguales pero hay unas más iguales que otras?” (Blancarte, 2006, p. 22). Por outro lado, como recorda Ricardo Mariano, é importante observar que “a discriminação, seja ela estatal, social, individual ou coletiva, pode coexistir tranquilamente com a liberdade e a tolerância religiosas. Elas não são, portanto, incompatíveis” (Mariano, 2006, p. 228). Isto ocorre, continua o autor, nos países que não se separaram da religião dominante, mas também naqueles que efetuaram o *disestablishment*. O que significa que o dispositivo jurídico de liberdade religiosa não assegura, por si só, o fim da discriminação religiosa, positiva ou negativa.

Conclusão

A tendência majoritária da população da capital do Rio Grande do Sul acerca da liberdade religiosa no país vai no sentido de reconhecer a sua existência, plena ou parcial, diferindo, porém, as percepções, segundo os membros das distintas religiões. Por certo, a situação não é muito diferente no resto do país e isto se deve, de um lado, ao modelo de pluralismo religioso hierárquico construído historicamente em nosso país, no qual a Igreja Católica figura no seu topo vindo as demais, por assim dizer, a reboque e, de outro lado, ao poder político que a Igreja católica foi reunindo ao longo dos séculos, atuando como um importante ator na arena pública e no jogo político, reduzindo, desta forma, os efeitos laicizantes da separação jurídica Igreja-Estado.

Esta é uma particularidade brasileira, embora não seja um caso único. Além da laicidade (separação Igreja-Estado) anteceder a secularização, ou seja, da laicidade não ser acompanhada da secularização da sociedade, o Estado brasileiro e a igreja católica, apesar da separação legal e do pluralismo religioso

que foi sendo construído no país ao longo do tempo, sempre mantiveram certa proximidade, acrescida, nas últimas décadas, pelo ingresso na esfera pública (mídia e política) de novos grupos religiosos, sobretudo os pentecostais.

No caso católico, quando o seu “lugar” social e político é contestado, como está ocorrendo neste momento em Porto Alegre, com a transformação da capela católica em capela ecumênica no Hospital das Clínicas, os líderes católicos se insurgem. Foi o que fez o arcebispo de Porto Alegre, Dom Dadeus Grings, que, em 3 de outubro de 2010, criticou “uma pequena minoria (que) ao arrepio da Constituição e do Acordo firmado, contrariando nossa cultura, queira descaracterizar a nação de sua catolicidade, privando-a de sua identidade” (Grings, 2010, p. 12). Note-se que o arcebispo evoca o Acordo com a Santa Sé para defender a continuação da capela católica, contradizendo, assim, o que afirmaram outros prelados católicos quando disseram que o Acordo não implicaria em tratamento preferencial para a Igreja Católica. Evoca também a Constituição da República. Ora, esta, como vimos, sustenta a separação Estado e Igreja.

Na verdade, o arcebispo, como tantos outros membros do clero, e mesmo leigos católicos, pensam e agem como se a Constituição nacional previse um tratamento especial em relação à Igreja Católica, como ocorre em outros países¹³.

Não é isto que consta na Constituição nacional e esta aparente incongruência revela uma situação relativamente paradoxal entre o que ocorre na prática (proximidade das religiões, especialmente da Igreja católica, com o Estado e a esfera pública) e o que é proclamado e firmado legalmente (separação Igreja-Estado). Esta é a nossa “laicidade à brasileira”.

Referências

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.

BAUBEROT, Jean. Interview “Etat, laïcité, religions”. In: *Regards sur l'actualité*, Paris, n. 298, 2004.

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.

¹³ Por exemplo, na constituição da Guatemala consta o seguinte: “Se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica”; art. 26; a do Peru diz: “El Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Peru, y le presta colaboración”; art. 50; também a do Paraguai menciona: “Las relaciones del Estado con la Iglesia Católica se basan en la independencia, cooperación y autonomía”; art. 24.

- BLANCARTE, Roberto. *El Estado laico*. México: Nostra Ediciones, 2008.
- BLANCARTE, Roberto. *Entre la fe y el poder*. Política y religion en México. México: Grijalbo, 2006.
- BRESSLER, Sonia; SIMARD, David. *La laïcité*. Rosny: Bréal, 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.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. Minorias religiosas. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs). *As religiões no Brasil*. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 229-248.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, CNPq/PRONEX. 2002.
- GRINGS, Dadeus. “Medidas antidemocráticas”. In: *Jornal O Sul*, 3 out. 2010, p. 12.
- 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. (no prelo).
- MARIANO, Ricardo. Secularização na Argentina, no Brasil e no Uruguai: suas lutas no passado e no presente. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, 2006. p. 223-252.
- MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- ORO, Ari Pedro; DEBEM, Daniel Francisco. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *Ciências e Letras*, Porto Alegre, v. 44, p. 301-318, 2007.
- ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América latina: uma análise da legislação dos países. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, v. 27, p. 281-312, 2007.
- ORO, Ari Pedro. Neo-pentecostais e afro-brasileiros. Quem vencerá esta guerra? In: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36, 1997.
- ORO, Ari Pedro. O Sacrifício de animais nas Religiões afro-brasileiras: Análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, p. 11-31, 2005.
- PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antonio Flavio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). *As religiões no Brasil*. Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 49-52.

PIERUCCI, Antonio Flavio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.

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.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar Alberto. O acordo entre o Governo Brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: estado, religião e política em debate. In: *Debates do NER*, n. 18, p. 173-192, 2010.

REVISTA PROBLÈMES POLITIQUES ET SOCIAUX. Paris, n. 917, out. 2005.

ROCHE, Jean. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969. 2 v.

SEYFERTH, Giralda. A representação do “trabalho alemão” na ideologia étnica teuto-brasileira. In: *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 37, 33 p., out. 1982.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, V. G. da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 9-27.

TERNISIEN, Xavier. *Etat et religions*. Paris: Odile Jacob/La Documentation Française, 2007.