



Civitas - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 1519-6089

civitas@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Brasil

Mariano, Ricardo

Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública
Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 238-258
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74220016005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Laicidade à brasileira

Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública

Brazilian laicity

Catholics, pentecostals and laics disputing on the public sphere

Ricardo Mariano*

Resumo: O paper examina, sumariamente, o debate sociológico sobre o conceito de secularização e o compara ao de laicidade. Analisa os limites da laicidade à brasileira e foca a relação entre religião e política no Brasil. Mostra que a concorrência entre católicos e pentecostais extrapolou o campo religioso e migrou para as esferas midiática e político-partidária. E destaca a ocorrência de intensos embates na esfera pública brasileira entre grupos cristãos e laicos a respeito do lugar e do papel da religião, da laicidade estatal, dos direitos humanos, sociais, sexuais e reprodutivos de minorias.

Palavras-chave: laicidade, secularização, Brasil, católicos, pentecostais

Abstract: The paper examines, summarily, the sociological debate about concept of secularization and compares it to the concept of laicity. It analyses the limits of Brazilian laicity and focuses on the relationship between religion and politics in Brazil. It shows that the competition between Catholics and Pentecostals extrapolated the religious field and migrated to the spheres mediatic and politics. And highlights the occurrence of intense clashes in Brazilian public sphere between Christian and laics groups about the place and role of religion, laicity of State, human rights, social, sexual and reproductive rights of minorities.

Keywords: laicity, secularization, Brazil, catholics, pentecostals

O debate público e a discussão acadêmica sobre laicidade e secularização recrudesceram nas três últimas décadas, impulsionados, inicialmente, pela irrupção da República Islâmica do Irã, em 1979, e de movimentos de militantes islâmicos noutras regiões do Oriente Médio, do engajamento da Direita Cristã

* Doutor em Sociologia pela USP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na PUCRS e pesquisador do CNPq. É autor do livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (Loyola, 1999). <rmariano@puers.br>.

e dos evangélicos fundamentalistas na política norte-americana – começando pela eleição de Ronald Reagan em 1980 –, pela expansão da Teologia da Libertação na América Latina e do pentecostalismo na mesma região, no Sudeste Asiático e na África subsaariana, pela resistência sindical e católica ao regime comunista polonês nos anos 1980 e pela ressurgência de identidades religiosas na Europa oriental pós-comunista (Smith e Woodberry, 2003). Tais acontecimentos recolocaram as religiões monoteístas, suas lideranças clericais e seus pleitos no debate público e na agenda acadêmica e permitiram que seu lugar, seu papel e sua importância no mundo contemporâneo passassem a ser revistos e repensados. Deram margem, inclusive, à interpretação de que teríamos ingressado numa era pós-secular, como propôs Jürgen Habermas, e até à controversa formulação do cientista político Samuel Huntington sobre a possibilidade de um choque global entre civilizações decorrente de seus conflitos culturais e religiosos.

A partir da estrondosa emergência de grupos religiosos na esfera pública *stricto sensu* e do crescimento vertiginoso de novos movimentos religiosos e de religiões mágicas e fundamentalistas em quase todas as regiões do planeta nas últimas décadas, a teoria da secularização – teoria colada à da modernização e até o fim dos anos 1960 hegemônica e praticamente incontestada nas Ciências Sociais – tornou-se objeto de acirrada controvérsia na sociologia da religião. Desde então, perdeu a aura de asserção quase autoevidente e assumiu uma posição defensiva. Daí em diante, há quem argumente que ela não passa de um mito, caso de Jeffrey Hadden (1987), e quem, após caricaturá-la e desqualificá-la, proponha que o conceito de secularização deva ser expurgado do léxico sociológico, como Rodney Stark (1999), pesquisador que questiona até a factibilidade histórica dos processos de secularização. Em contraste, ganhou defensores contumazes, entre os quais Steven Bruce (2002; 2003, 2006) e Norris e Inglehart (2004; 2007), que sustentam suas próprias versões dessa teoria com o mesmo vigor e radicalidade de seus oponentes. Tamanho debate evidencia que “o destino da religião na sociedade moderna, os alcances e limites dos processos de secularização e dessecularização, como atesta Cecília Mariz (2001, p. 25), têm sido temas centrais na sociologia da religião atual”.

Uma das críticas mais contundentes que se faz à teoria da secularização consiste em questionar a avaliação que as análises sociológicas fazem do lugar e do papel da religião na modernidade. Nesse sentido, boa parte das críticas recai sobre noções da secularização que operam com uma linguagem teleológica e a-histórica da teoria da modernização e que, dessa forma, tendem a padecer de sérias dificuldades (quando se dispõem a fazê-lo) para explicar a variabilidade e a contingência histórica dos processos de secularização (Gorski

e Altinordu, 2008, p. 59). Embasada empírica e historicamente, sobretudo, no exemplo do vigor religioso dos Estados Unidos, Grace Davie, por exemplo, critica a vertente teórica da secularização que sustenta uma “necessária incompatibilidade entre religião *per se* e modernidade” (2007, p. 48). Davie não questiona que ocorreu secularização na modernidade, rejeita apenas a hipótese de que a religião é necessariamente incompatível com a modernidade e que, por isso, estaria fadada à extinção. Ela rejeita, portanto, uma tese empiricamente infundada, insustentável e de notório viés teleológico, tese cuja rejeição parece desnecessária, na verdade, já que não dispõe de defensores atualmente.

No debate teórico, porém, uma estratégia empregada para desqualificar a teoria da secularização consiste justamente em simplificá-la ao extremo. Parafraseando Wright Mills ao sumarizar em quatro parágrafos livro (*O sistema social*) de 555 páginas de Talcott Parsons, Jeffrey Hadden (1987, p. 598), por exemplo, caricatura a teoria da secularização em três curtas frases, a fim de criticar seu déficit teórico, como segue: “Era uma vez em que o mundo era preenchido pelo sagrado – no pensamento, na prática e nas instituições. Depois da Reforma e do Renascimento, as forças da modernização espalharam pelo globo a secularização, um processo histórico corolário, enfraquecendo o domínio do sagrado. Com o tempo, o sagrado desaparecerá totalmente, com exceção, possivelmente, da vida privada.” Rodney Stark (1997; 1999) segue estratégia semelhante, ao citar artigo publicado em 1966 por Anthony F. Wallace – na época um desconhecido estudante inglês graduando em antropologia social –, que afirmava que a religião e a crença em poderes sobrenaturais se extinguiriam no futuro em razão da expansão e difusão do conhecimento científico, para caracterizar a teoria da secularização até então em vigor e, assim, poder descartá-la de imediato. Stark e seus discípulos, contudo, foram além de meramente caricaturar e censurar a teoria da secularização, uma vez que sua perspectiva teórica, apesar de seus limites, teve o mérito de reativar o debate sociológico sobre o tema e dar novo impulso à sociologia da religião.

Um dos principais adversários da perspectiva de Stark – conhecida como teoria da escolha racional da religião –, Steve Bruce (2002) é, atualmente, o defensor mais ortodoxo e combativo da teoria da secularização. Bruce sustenta a posição de que existe forte conexão entre modernização e secularização, que o pluralismo enfraquece a plausibilidade da religião e que a secularização é inevitável (Gorski e Altinordu, 2008, p. 59). Cumpre observar que parte de tais concepções adquiriram notoriedade com a publicação, em 1967, de *O dossel sagrado*, trabalho clássico de Peter Berger (1985). Berger defende a tese de que o pluralismo religioso debilita a religião. E o faz por multiplicar as

estruturas de plausibilidade concorrentes, relativizar o conteúdo dos diferentes discursos religiosos, privatizá-los, subjetivá-los e torná-los, assim, alvos de ceticismo, descrença e indiferença.¹ Pelas duas décadas seguintes, a tese de Berger fez escola. Até que, em 1999, o próprio Berger (2001, p. 10) rejeitou sua perspectiva teórica pregressa, afirmando ser “falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado” e que “toda a literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de ‘teoria da secularização’ está essencialmente equivocada”.²

Até o início da década de 1990, os sociólogos da religião acatavam majoritariamente a perspectiva que assegurava a existência de uma conexão evidente entre os processos históricos de secularização e modernização, segundo Davie (2007, p. 62). Daí em diante, porém, tal conexão, especialmente quando concebida em moldes teleológicos, unilineares ou homogeneizantes, tornou-se alvo de calorosos debates e objeções. A tal ponto que a Europa Ocidental, até então tida como protótipo global e modelo³ de exportação do processo de secularização, passou a ser vista cada vez mais como um caso excepcional e como um entre outros desenvolvimentos históricos possíveis (Ibidem, p. 62). Essa reorientação analítica firmou-se, especialmente, por meio das duras críticas efetuadas à teoria da modernização⁴, que culminaram com a aceitação da tese da existência de múltiplas modernidades, defendida por Schmucl Eisenstadt (2000), em detrimento da perspectiva sociológica clássica que, grosso modo, sustentava a ideia da expansão contínua de uma modernidade ocidental homogênea, hegemônica e que tenderia a espalhar-se por todo o globo.

A associação sociológica entre secularização e processo de modernização, cumpre observar, tem longa tradição nas Ciências Sociais, e não somente na investigação específica dos fenômenos religiosos. Tanto que, na maior parte dos séculos XIX e XX, cientistas sociais e intelectuais, afirma Nikki Keddie

¹ Rodney Stark (1997) e seus colaboradores na formulação da teoria da escolha racional da religião rejeitaram abertamente a visão de Berger de que o pluralismo competitivo constitui uma força maligna que enfraquece o vigor da religião. Coerentes com sua oposição à teoria da secularização, inverteram a tese original de Berger, defendendo que o pluralismo religioso e a competição religiosa tendem a aumentar o nível de participação religiosa da população. Sobre a perspectiva teórica de Stark e companhia a respeito dos efeitos da desregulação estatal da economia religiosa e do pluralismo religioso, ver Mariano (2008).

² Cecília Mariz (2001) desenvolve excelente crítica à reorientação teórica de Peter Berger relativa à teoria da secularização.

³ O “modelo europeu” de secularização também não pode ser interpretado como um modelo propriamente, tendo em vista que os processos de secularização dos países da Europa ocidental apresentam enormes diferenças históricas (Gorski e Altinordu, 2008, p. 64).

⁴ Sobre a teoria da modernização e algumas das principais críticas que sofreu, ver Sérgio Costa (2010).

(2003, p. 16), perceberam o crescimento do secularismo⁵ como uma via de mão única para a modernização, como um fenômeno positivo, concomitante com a expansão da ciência, da educação e da tecnologia e com a crença otimista no progresso e na obtenção, seja pela via reformista ou pela via revolucionária, de crescente bem-estar material da população, fenômenos que tenderiam a minar a necessidade de explicações religiosas do mundo, a necessidade coletiva de consolo religioso e a pôr em xeque a existência de organizações religiosas, senão da própria religião. Os pioneiros da sociologia, além disso, se alinharam, em maior ou menor grau, com uma ou outra das ideologias secularistas formadas na Europa desde o século XIX, como o liberalismo, o socialismo, o positivismo e o republicanismo, e compartilharam, cada qual a seu modo, ideias e valores com os militantes do livre pensamento e das sociedades secularistas. Herdeiros de seu tempo, os pais da sociologia tomaram a secularização como ideal societário e, em sua maior parte, como projeto político.

A sociologia contemporânea, da mesma forma, não está isenta de pressupostos derivados de ideologias secularistas. Entre os pesquisadores norte-americanos da relação entre religião e política, por exemplo, predomina enorme concordância de que pluralismo, secularismo e democracia andam necessariamente de mãos dadas (Gorski e Altinordu, 2008). Por consequência, tende a imperar nos trabalhos sociológicos, não somente nos Estados Unidos, mas também na Europa e alhures, o princípio secularista de que a exclusão da religião da esfera pública constitui condição necessária para a democracia, sobretudo a exclusão do islamismo e de grupos religiosos considerados fundamentalistas, cujas doutrinas e práticas são tidas frequentemente como inerentemente incompatíveis com os princípios democráticos, como os da liberdade e da tolerância religiosas (Casanova, 1994; 2003, 2007a; 2007b, 2007c). Tal percepção reproduz as concepções vigentes a respeito das crenças e práticas católicas em fins do século XIX e princípios do século XX, período em que a ferrenha oposição católica aos valores e princípios da modernidade era encarada de forma substancialista por seus adversários, tal como fazem agora os oponentes do islamismo.

Apesar dos avanços analíticos, empíricos e históricos efetuados na discussão e elaboração da teoria da secularização nas últimas décadas,

⁵ Secularismo é a doutrina política que defende que o clero, as instituições e os valores religiosos não devem exercer papel algum no Estado-nação e na esfera pública (Keddie, 2003). Na citação em questão, Keddie toma o secularismo em sentido amplo, tanto como um projeto político quanto como sinônimo do avanço da secularização do campo político, do Estado, do conhecimento e da vida privada, resultando na diminuição da importância social, política e pública das organizações, crenças e práticas religiosas.

permanece presente o risco de imiscuí-la em lutas culturais e políticas ou de colocá-la a serviço de lutas e políticas secularistas, mesmo que não intencionalmente. Isso ocorre, por exemplo, quando as religiões, as doutrinas e práticas religiosas são analisadas, de modo mais ou menos irrefletido, a partir de categorias como “tradição” (tomada no sentido de algo passadista) e “superstição” ou, em contraste, quando secular e secularização são associados automaticamente com “modernidade”, “racionalidade”, “ciência” e “progresso” (Gorski e Altinordu, 2008). Tal risco se pronuncia, igualmente, pelo fato de que o conceito de secularização (e, em especial, o de laicidade), além de ser polissêmico e de apresentar continuidades com definições religiosas e pré-sociológicas, faz parte do léxico por meio do qual tanto os grupos e ideologias secularistas quanto os seus adversários religiosos terçam armas, mobilizam estratégias de luta e lhe atribuem novos valores e sentidos, em meio a disputas culturais e políticas das quais os cientistas sociais da religião e suas análises dificilmente escapam incólumes.

Quanto à dimensão agonística da secularização, Christian Smith (2003, p. VII), por exemplo, enfatiza que a secularização da esfera pública nos Estados Unidos não foi um subproduto natural, inevitável e abstrato dos processos de diferenciação, racionalização e modernização, mas sim o resultado de uma encarnizada luta entre grupos de interesse concorrentes, visando controlar o conhecimento social, o poder político e as instituições públicas. O caráter agonístico da secularização (ou da laicização jurídico-política) demonstra a inexistência de neutralidade axiológica, seja na constituição do Estado laico seja na implementação de políticas públicas secularistas, uma vez que ocorrem sempre às custas do declínio do poder eclesiástico na esfera pública. Da mesma forma, cumpre observar que só se pode compreender a configuração dos regimes de laicidade na França, no México, no Uruguai e na Turquia, assim como o lugar e o papel da religião nos países ex-comunistas e nos países de maioria islâmica cujos estados são controlados, em maior ou menor grau, por teocracias, tomando-se em consideração os embates políticos e culturais entre religiosos e secularistas, sua história e seus efeitos sobre o campo jurídico-político e sobre os guardiães dos aparelhos públicos.

Laicidade e secularização

O uso do termo secularização e seus correlatos (denotando os sentidos de paradigma, teoria, conceito e fenômeno histórico) é hegemônico na literatura escrita em inglês e alemão. Já em francês, espanhol e português, por exemplo, secularização divide as atenções com o termo laicidade e suas derivações (laico, laicização, laicista), que ocupam boa parte das reflexões acadêmicas e

também dos debates políticos sobre as relações entre religião e política, igreja e Estado, grupos religiosos e laicos.⁶

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto.

O conceito de secularização, por sua vez, recobre processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas. A esse respeito, o sociólogo José Casanova destaca que “o que usualmente passa por uma singular teoria da secularização é composta realmente de três proposições diferentes, irregulares e não integradas: secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada” (1994, p. 211). Propõe que os sociólogos da religião examinem e testem “a validade de cada uma das três proposições independentemente uma da outra” (Ibidem, p. 211). A partir da avaliação de cada uma delas, Casanova afirma que a secularização como diferenciação funcional constitui a proposição mais plausível da tese da secularização. Mas, ressalta que a diferenciação funcional entre esferas seculares e religiosas permite a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos – ou de “religiões públicas” – para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública. A seu ver, portanto, a diferenciação funcional não implica necessariamente o confinamento das religiões à esfera privada, o que impõe limites tanto à secularização societária quanto à do Estado e da política.

Do ponto de vista conceitual, Casanova preserva a dimensão da secularização – a da diferenciação funcional entre esferas seculares e religiosas

⁶ Sobre a etimologia dos vocábulos secular, secularismo e secularização, laico, laicismo e laicidade e as principais transformações de seus sentidos históricos na Europa, ver Dobellaere (1981), Catroga (2006), Gorski e Altinordu (2008).

– que coincide justamente com a dimensão enfatizada na delimitação do conceito de laicidade. Cumpre observar que Max Weber foi o mentor da noção de diferenciação entre esferas culturais, institucionais e normativas na modernidade, noção fulcral do conceito de secularização. Weber, segundo Antônio Flávio Pierucci (2000), examinou esse conceito focando a análise justamente no processo de secularização da ordem jurídico-política (no sentido de racionalização, dessacralização e autonomização do direito), processo a partir do qual emerge o Estado moderno como domínio da lei formal, racional e revisável e que implica, senão propriamente o *disestablishment* da religião, a autonomização recíproca dos poderes temporal e religioso. Processo que, por sua vez, incide diretamente sobre o problema (de natureza política) e a conceituação da legitimidade da autoridade e da ordem política no Estado moderno e, em especial, na democracia.

As noções de laicidade e de secularização praticamente se recobrem mutuamente quando se recorre estritamente ao núcleo do conceito e do processo de secularização em Weber e Casanova. Então, por que distingui-los? A defesa central para a necessidade de distinguir ambos os conceitos recai sobre a maior precisão e operacionalidade do primeiro, em detrimento do caráter “pouco operatório, equívoco, excessivamente multidimensional” do segundo, nos termos de Baubérrot (neste volume). Contudo, vale observar que, até para uma renomada defensora dessa distinção conceitual, como Micheline Milot (2009, p. 11), “a laicidade corresponde a uma realidade pluridimensional, ao mesmo tempo política, jurídica, cultural e social, que se inscreve na história das nações ao fio das evoluções da própria democracia”. Se se considera o conceito de secularização “excessivamente pluridimensional”, cabe considerar que o de laicidade não é necessariamente unívoco, embora seja, em geral, mais delimitado. Cumpre observar ainda que, na literatura sociológica de língua inglesa, os vocábulos *secularism*, *secular State* e *secularist* têm, em geral, o mesmo sentido de laicização institucional (do Estado e do ensino público), de Estado laico e de laicista, respectivamente. Isto é, tais vocábulos (derivados das mesmas famílias dos termos secularização e laicidade) contêm acepções análogas e intercambiáveis. E nenhum deles é mais ou menos preciso que seu par.

A questão de distinguir ou não ambos os conceitos de laicidade e secularização é matéria de disputa teórica legítima e que faz escola, sobretudo, entre pesquisadores franceses, espanhóis, portugueses e latino-americanos. Não é o caso, aqui, de optar exclusivamente por um ou outro lado dessa refrega. De todo modo, cabe reconhecer, de um lado, a delimitação conceitual mais precisa ou restrita do termo laicidade. De outro, cabe observar que o conceito de

secularização, quando referido especificamente ao processo de secularização do Estado, do ensino, da política, da esfera jurídica, por exemplo, nada perde em precisão em relação ao de laicidade.

Pluralismo religioso no Brasil: a concorrência religiosa migra para a esfera pública

A separação Igreja-Estado no Brasil, estabelecida com o advento da República, não pôs fim aos privilégios católicos e nem a discriminação estatal e religiosa às demais crenças, práticas e organizações mágico-religiosas, sobretudo às do gradiente espírita. Neutralidade estatal zero em matéria religiosa. Mas a discriminação não restringiu-se de modo algum à atuação de agentes e instituições estatais. Agentes públicos e privados, cada qual à sua maneira, discriminaram abertamente os cultos espíritas e afro-brasileiros. Nas primeiras décadas do século XX, na esteira das correntes higienistas, criminológicas e cientificistas em voga, juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, empenhados em estabelecer uma ordem e um espaço público modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e, simultaneamente, como antítese de práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras. A mediunidade e as práticas curativas dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940. Embora até o início do século XX não se vissem como condutores ou praticantes propriamente de uma religião, nem almejassem obter tal estatuto, os espíritas só conseguiram descriminalizá-las e legitimá-las, após transformá-las forçosamente num culto religioso, culto que se fez reconhecer como tal através da realização de caridade espiritual e assistencial, reproduzindo, a seu modo, uma importante virtude teológica cristã e católica (Giumbelli, 1997, p. 122; Montero, 2006, p. 52).

A polícia e o judiciário reprimiram severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiros até os anos 1940, enquadrando-os como crimes de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (Maggie, 1986). Por isso, muitos pais e mães-de-santo da umbanda, na tentativa de proteger-se das investidas policiais e da mira seletiva do Código Penal, foram progressivamente assumindo-se como religião, registrando em cartório suas casas e tendas como espíritas em vez de registrá-las como “macumba” em delegacias de polícia (Montero, 2006, p. 53; Negrão, 1996). Assim, jogavam estrategicamente com a pressão das federações (a fim de torná-las mais palatáveis para a sociedade), com as regulações estatais e com atores da sociedade civil que participavam da definição e legitimação da religião e do religioso no Brasil e delineavam suas

fronteiras em contraposição ao que classificavam como magia, feitiçaria, superstição, curandeirismo e charlatanismo (Montero, 2006). Nesse périplo, a umbanda levaria décadas para ser reconhecida como religião.

Dirigentes católicos empreenderam esforços também para dificultar a expansão dos concorrentes religiosos até o fim da década de 1950. No início do Estado Novo, em 1939, o Departamento de Defesa da Fé implementou uma política de oposição ao protestantismo, em nome da defesa da “nação católica” (Rolim, 1985, p. 72, 82). Seus efeitos ficaram gravados na memória de muitos evangélicos:

No começo [da evangelização protestante no país] os crentes eram perseguidos, presos, torturados, expulsos de cidades, feridos em apedrejamentos, mortos em invasões de residências e de templos ou em traiçoeiras emboscadas [...] e que, “no interior do país, até os anos 50 ainda havia assassinatos de crentes, derrubada de templos, agressões” (Sylvestre, 1986, p. 41).

Em 1953, momento em que começavam a deslanchar tanto a modernização urbano-industrial quanto a expansão de pentecostais e umbandistas nas classes populares e de espíritas nas classes médias, a Igreja Católica lançou nova ofensiva, criando o Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade, com os objetivos de vigiar “a marcha das falsas religiões, condenar movimentos e falsas ideias” e frear “a expansão da imoralidade e da amoralidade na vida pública e particular” (Mainwaring, 1989, p. 54).

Nos anos 1950, o pluralismo religioso e a competição religiosa estavam ainda longe de constituir um parâmetro de ação institucional no campo religioso brasileiro. Sua ascensão se consolidaria somente no último quarto do século, com o processo de redemocratização, o acelerado crescimento dos pentecostais e seu ingresso na tevê e na política partidária. Mas estava em marcha acelerada a destradicionalização religiosa, processo em que a adesão, a filiação, as crenças e as práticas religiosas tornam-se uma questão de opção pessoal consciente, voluntária e deliberada. Fenômeno que contribuiu para legitimar e dinamizar o trânsito religioso no país.

No caso brasileiro, o “distanciamento dos religiosos da vivência eclesial e dos sacramentos”, à exceção dos evangélicos, favorece o trânsito religioso, a porosidade das fronteiras religiosas e a duplicidade de filiação religiosa, segundo Lísias Negrão (2008, p. 273). Efeito semelhante tem a concepção de parte dos brasileiros de que os diferentes sistemas religiosos são complementares, não excludentes, e que podem ser somados para ampliar a proteção e os benefícios que proveem (Steil, 2001, p. 120-121).

Ao contrário do kardecismo e dos cultos afro-brasileiros, nos quais tais fenômenos são mais frequentes, o pentecostalismo tende a demandar laços exclusivos de seus adeptos. Proselitista e conversionista, ele foi fundamental para consolidar o pluralismo religioso no país, para reforçar a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual o pluralismo depende, para provocar a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, para pôr em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e para dilatar enormemente a competição religiosa. Rompeu, assim, com o modelo hegemônico de relação inter-religiosa que prevaleceu no país até meados do século XX: o sincrético hierárquico. Esse modelo combinava uma “relação [de pertença religiosa] não-exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica”, que tolerava as demais como satélites a seu redor, nos termos de Paul Freston (1993, p. 6).

O modelo pluralista difere radicalmente do sincrético hierárquico, por ser composto de “várias opções em pugna” e ter como motor a disputa por mercado. Pode-se afirmar que a expansão pentecostal, por meio de seu proselitismo exclusivista, foi responsável pelo estabelecimento da modernidade religiosa no Brasil, ao consolidar a dinâmica pluralista e concorrencial no campo religioso nacional. Haja vista que, nos termos de Berger (2007, p. 21), “a modernidade conduz, mais ou menos necessariamente, ao pluralismo religioso”.

A constituição dessa dinâmica pluralista e de mercado foi facilitada, na década de 1960, pelo *aggiornamento* conduzido pelo Concílio Vaticano II, que reconheceu o direito à liberdade religiosa, princípio crucial da modernidade e da democracia. Ao mesmo tempo, os dirigentes católicos, influenciados pela Teologia da Libertação, pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), pela “opção preferencial pelos pobres” e açodados pelos ditadores de plantão, engajaram-se na defesa dos direitos humanos, na oposição à ditadura militar e em lutas políticas e movimentos sociais que extrapolavam em muito os limites e interesses do campo religioso. Seu engajamento na esfera pública nas décadas de 1960 e 1970 não teve como objetivos precípuos a obtenção de privilégios institucionais e a disputa por mercado religioso, mas conferiram elevada respeitabilidade à hierarquia católica e a seus órgãos de representação no país, legitimando sua atuação e autoridade na esfera pública após o fim da ditadura.

A reorientação “progressista” da cúpula católica e a redemocratização das instituições políticas abriram amplo espaço para o avanço da concorrência religiosa, que na década de 1980 em diante, passou a pressionar cada vez mais a liderança católica. Tanto que João Paulo II, em todas as visitas que fez ao Brasil, reclamou da invasão e expansão das “seitas” e cobrou reação imediata

da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Seu longo pontificado e a expansão dos carismáticos impulsionaram a reação católica para enfrentar a expansão pentecostal. Nos anos 1990, setores da Igreja Católica passaram a investir pesadamente na televisão para enfrentar a supremacia pentecostal nesse meio de comunicação. Até o início da década anterior, sua incursão na tevê estava limitada a transmitir missas e a exibir um ou outro programa religioso em 28 emissoras leigas (Della Cava e Montero, 1991, p. 222). Em 1995, por exemplo, possuía apenas uma emissora de televisão. Daí em diante, deu-se o milagre da multiplicação de emissoras e redes de tevê católicas, sustentadas e dirigidas por grupos próximos ou ligados à Renovação Católica Carismática: Rede Canção Nova (fundada em 1989), Rede Vida (1995), TV Horizonte (1999), TV Século 21 (2000), TV Nazaré (2002), TV Educar (2003), TV Imaculada Conceição (2004) e TV Aparecida (2005). A concorrência entre católicos e evangélicos migrou para as esferas midiática e política.

Seguindo orientação do Vaticano, a Igreja Católica veda a atuação do clero e incentiva a participação de leigos na política partidária, como recurso para se dissociar do desgaste político e moral dos governos de plantão e das contingências do jogo partidário. Prefere atuar no campo político por meio do *lobby* da CNBB, da pressão direta de lideranças católicas sobre parlamentares e dirigentes políticos, da realização de parcerias com os poderes públicos, da vocalização e da publicização de seus valores religiosos e de suas bandeiras políticas na mídia e em sua vasta rede religiosa. Desse modo, pressiona autoridades e poderes políticos para regular e legislar sobre direitos e implantar políticas públicas em conformidade com princípios católicos relativos à moral familiar e sexual, ao aborto, ao uso de métodos anticonceptivos, à educação religiosa em escolas públicas, à união civil de homossexuais e à eutanásia (Duarte, 2009).

Na década de 1990, porém, aumentou o número de candidaturas de religiosos católicos a cargos públicos no país (Moreira de Oliveira, 2002, p. 263). Avançou também a proporção de candidatos políticos que adotam “a identidade católica como principal recurso eleitoral” – com o apoio, em sua maioria, da Renovação Católica Carismática –, que fazem uso de *slogans* como “católico vota em católico” e que exortam o eleitorado católico para o perigo da ascensão política pentecostal, especialmente da Igreja Universal, afirmando, por exemplo, “Atenção, o momento é grave. Acordem católicos” (Machado, 2004; Silveira, 2008).

Tamanha movimentação católica na mídia e na política foi, acima de tudo, uma reação à vertiginosa expansão numérica dos pentecostais e de seu crescente poder nos meios de comunicação de massa e na política

partidária. Discorrerei, sumariamente, apenas sobre o ativismo político pentecostal.

A Assembleia Nacional Constituinte, eleita em 1986, simbolizou a redemocratização e inaugurou um vigoroso ativismo pentecostal na política partidária nacional. Algo surpreendente, uma vez que até o início dos anos 1980 os pentecostais se autoexcluíam da política partidária, realçando seu apolitismo com o lema “crente não se mete em política”. Até a década de 1970, vigoravam dois comportamentos políticos básicos nesse meio religioso: o dever de votar no governo e, salvo raras exceções, não se envolver com política.⁷ Por isso, entre 1910 e 1982 apenas 5 deputados federais pentecostais haviam sido eleitos contra 94 dos protestantes (Freston, 1994, p. 30). Esses religiosos eram tidos como alienados e sua religião como alienante, pelo apolitismo, pela rejeição encarnçada ao comunismo, pelo apoio à Doutrina de Segurança Nacional, pelo frequente apoio às autoridades políticas constituídas e por sua total ausência na luta pelos direitos humanos e pela democracia.

Os pentecostais ingressaram na arena política impelidos pelo temor de que a Igreja Católica estivesse disposta a tentar dilatar seus privilégios junto ao Estado brasileiro na Constituinte. Tal temor era compartilhado por outros grupos evangélicos. Tanto que um seminário promovido pela Ordem dos Ministros Batistas do Rio de Janeiro, intitulado “Os evangélicos e a Constituinte”, defendia, no documento final, de 29 de novembro de 1985, a “separação entre a Igreja e o Estado, o respeito às liberdades e aos direitos humanos” e afirmava: “Somos pela existência de um Estado leigo. Preconizamos um tratamento equânime, da parte do Estado, para todos os credos e confissões religiosas. Abominamos quaisquer tipos de privilégios. Não os queremos para nós, nem os aceitamos quando favorecendo a outros” (Sylvestre, 1986, p. 102). Poucos dias depois, um documento encaminhado por uma comissão de pastores e parlamentares evangélicos ao presidente José Sarney, em 3 de dezembro de 1985, se posicionava a favor da “liberdade religiosa” e da “preservação da autonomia Igreja/Estado” (Ibidem, p. 98). Paradoxalmente, ao mesmo tempo, considerava “fundamental que a autoridade governamental esteja submissa à soberania divina” (Ibidem, p. 98).

Os pentecostais abandonaram sua tradicional autoexclusão da política partidária, justificando seu inusitado ativismo político – antes proibitivo,

⁷ A ditadura militar foi acompanhada por uma forte reação política conservadora na cúpula das igrejas protestantes, com exceção da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). Pastores realizaram cursos na Escola Superior de Guerra, lideranças hierárquicas delataram membros aos militares, fecharam seminários e expulsaram docentes de esquerda, promovendo verdadeira caça às bruxas (Alves, 1979; Santos, 2005).

porque tido como mundano e diabólico – com a alegação de que urgia defender seus interesses institucionais e seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, “macumbeiros” e feministas na elaboração da carta magna. Para tanto, propuseram-se as tarefas de combater, no Congresso Nacional, a descriminalização do aborto e do consumo de drogas, a união civil de homossexuais e a imoralidade, de defender a moral cristã, a família, os bons costumes, a liberdade religiosa e de culto e de demandar concessões de emissoras de rádio e tevê e de recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais (Pierucci, 1989; Freston, 1993). Os pentecostais, ao mesmo tempo que faziam referência ao tradicional adversário católico, aludiam a seus adversários laicos, como justificativa para “irmão votar em irmão”, seu novo lema.

Da Constituinte para cá, os evangélicos, encabeçados pelos pentecostais, mais que duplicaram o tamanho de sua bancada parlamentar – alcançando a cifra de 71 deputados federais e três senadores na eleição de 2010. Promoveram, além disso, a confessionalização da política partidária (Machado, 2006) e até criaram partidos próprios, como o Partido Republicano Brasileiro (PRB), comandado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

A desprivatização desse movimento religioso, no entanto, não contou tão-somente com a disposição de líderes pentecostais para ampliar sua participação política e seu poder político. Contou também com o empenho de candidatos, partidos e governantes para enredá-los no jogo político-partidário. Tamanho empoderamento político desse grupo religioso só foi possível graças ao fato de que os principais partidos laicos do país, seus candidatos a cargos legislativos e executivos e seus governantes têm procurado, a cada pleito, estabelecer alianças com e cooptar o apoio eleitoral dos evangélicos, na tentativa de transformar seus rebanhos religiosos em rebanhos eleitorais. A cultura política nacional e, em especial, os dirigentes partidários, políticos e governamentais têm contribuído, de forma decisiva, para reforçar a instrumentalização mútua entre religião e política e para legitimar e estimular o ativismo político-partidário de grupos religiosos e a ocupação religiosa da esfera pública (Mariano, 2010). Essa ligação estreita entre religião e política constitui, por certo, poderoso obstáculo à laicização da esfera pública no Brasil.

Religiosos e laicos em disputa

A partir da Constituição de 1988, proliferaram e intensificaram-se os debates e rivalidades igualmente entre igrejas cristãs e setores laicos e laicistas da sociedade brasileira sobre questões relativas à liberdade religiosa, ao lugar e ao papel da religião, ao ensino religioso, à ocupação religiosa do espaço

público, ao ativismo político e midiático de grupos religiosos e seus efeitos sobre os direitos humanos e de cidadania. Tais rivalidades tendem a contribuir para que os grupos religiosos procurem estender seu poder político e midiático a fim de enfrentar seus adversários.

Num contexto sociocultural pluralista e formalmente democrático, grupos laicos e laicistas⁸ têm intensificado sua luta para obter e assegurar o reconhecimento de seus direitos humanos, sexuais, sociais e reprodutivos. Com tal propósito, têm reagido às aspirações, propostas e ações de seus adversários religiosos, recorrendo, fundamentalmente, à defesa da laicidade estatal contra interferências religiosas na educação, na saúde, no corpo, nas pesquisas científicas, nas políticas públicas, no ordenamento jurídico-político e nos órgãos estatais. De outro lado, em contraste, católicos e evangélicos têm recrudescido seu ativismo religioso, político e midiático para ampliar a ocupação religiosa do espaço público, influenciar a esfera pública e estatal, promover sua moralidade cristã tradicional e tentar estendê-la ao conjunto da sociedade por meio de *lobby* e da participação na política-partidária. Católicos e evangélicos estão empenhados, igualmente, em “lutar para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não para laicizá-lo”, afirma Carvalho (1999, p. 6).

As divergentes interpretações de religiosos e laicos sobre a laicidade estatal, o lugar e o papel da religião na atualidade decorrem, em boa medida, do fato de que se fundamentam em saberes, bases axiológicas, interesses, posições sociais e institucionais distintos e, frequentemente, antagônicos.⁹ Grosso modo, suas agendas e visões políticas diferem quanto às atribuições e características do Estado laico e quanto ao direito e à legitimidade de grupos religiosos de ocupar espaços públicos, de exercer funções e poderes na esfera pública.

⁸ Entre os principais agentes e grupos laicos e laicistas atuantes em defesa da laicidade estão cientistas, juristas, artistas, feministas, homossexuais, jornalistas, educadores, políticos profissionais, autoridades e gestores públicos alocados nos Ministérios da Educação e da Saúde e nas secretarias de Direitos Humanos e de Política para Mulheres, e organizações militantes da laicidade, como Brasil para Todos, Movimento Ministério Público Democrático.

⁹ Tal clivagem política entre religiosos e laicos não é tão simples e previsível quanto possa parecer, uma vez que muitos religiosos, sobretudo em países secularizados e com tradição de privatização do religioso, e a maioria dos grupos religiosos minoritários apóiam princípios básicos da laicidade, como a neutralidade estatal em matéria religiosa, a liberdade religiosa e de culto, a tolerância, a separação entre Igreja e Estado, a autonomia recíproca entre religião e instituições políticas, a exclusão de grupos religiosos na esfera pública *stricto sensu*. A partir de bandeiras do multiculturalismo, não religiosos muitas vezes defendem também que se conceda maior espaço à religião e a suas demandas.

Nas últimas décadas, as frentes de luta que os opõem têm sido travadas em torno dos projetos de legalização e descriminalização do aborto e do uso de drogas, de união civil de homossexuais, de criminalização da homofobia, de inclusão dos direitos sexuais e reprodutivos no rol dos direitos humanos, do ensino religioso na escola pública, da implantação de novas tecnologias reprodutivas, do uso de células-tronco embrionárias em pesquisas científicas, da presença de artefatos e símbolos religiosos em repartições públicas, do sacrifício ritual de animais, do ativismo político-partidário de autoridades e de grupos religiosos, da concordata firmada entre o governo brasileiro e a Santa Sé.

Nesses confrontos e debates, grupos laicos e religiosos têm acionado e concebido divergentes sentidos de laicidade. Os primeiros tendem a defender, nos diferentes fóruns em que atuam, versões mais ou menos próximas do modelo (dito combativo) proposto pela tradição republicana francesa – que inspirou diversos processos de laicização na América Latina –, que zela pelo caráter laico do ensino público, pela rigorosa separação entre Estado e igrejas e pela restrição à participação e à influência de autoridades e grupos religiosos na esfera pública. Já os últimos tendem a reinterpretá-lo de modo *lato*, visando legitimar a ocupação religiosa do espaço público e da esfera pública, mas mantendo estrategicamente a referência discursiva, o respeito e certa reverência ao arranjo jurídico-político da laicidade estatal, até como recurso discursivo e legalista para garantir a legitimidade de sua própria intervenção no debate político. Portanto, apesar de serem demasiado diversificadas e divergentes as propostas e intervenções visando demarcar, definir e manipular a laicidade estatal, fixar suas fronteiras, atualizar, corrigir e regular sua aplicação pelo Estado, os agentes religiosos e seculares em disputa no Brasil, em geral, alegam respeitá-la e defendê-la.

Em suas disputas, todos, religiosos e laicos, invariavelmente, visam assegurar sua interpretação do princípio da laicidade e seus respectivos valores e interesses na esfera pública mediante, preferencialmente, sua regulamentação no ordenamento jurídico. Para tanto, o ativismo político revela-se fundamental, pois é no terreno político que tais embates são decididos. Daí que o papel do Estado e de seus agentes costuma ser decisivo na configuração dos regimes de laicidade e, em parte, do próprio campo religioso. A concordata católica¹⁰ firmada entre o Governo Lula e a Santa Sé em 2010 constitui mais um exemplo, dentre outros, de como o Estado – e não somente o brasileiro – exerce destacado papel na configuração do campo religioso, no reconhecimento público de

¹⁰ Sobre a concordata, ver Cunha (2009) e Fishmann (2009).

organizações religiosas e na regulação (tanto faz se mais ou menos restritiva) da ocupação religiosa do espaço público e da própria esfera pública.

Considerações finais

A laicidade estatal no Brasil não somente não dispõe de força normativa e ascendência cultural para promover a secularização da sociedade e para assegurar sua própria reprodução, como tem sido acuada pelo avanço de grupos *católicos e evangélicos* politicamente organizados e mobilizados para intervir na esfera pública. Dotadas de elevado poder religioso, econômico, midiático e político, tais instituições religiosas, na avaliação de Pierucci (1997, p. 277; 287), “gozam de situação legal francamente privilegiada” e conseguem volta e meia, através de seus lobbies e de sua representação parlamentar, forçar “uma insuportável capitulação do poder público”. A tal ponto que se avalia estar em andamento um movimento de redefinição da fronteira público/privado, um realinhamento na relação entre religião e política e uma desprivatização ou publicização do religioso como força social e política, caracterizada pela reabertura dos espaços públicos à ação organizada de instituições religiosas no país (Burity, 2001; 2006).

A separação republicana entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política. E, diferentemente dos casos francês, uruguaio e mexicano, nunca desencadeou um movimento anticlerical radical. Da mesma forma, a laicidade não constitui propriamente um valor ou princípio nuclear da República brasileira, que deve ser defendido e preservado a todo custo, nem a sociedade brasileira é secularizada como a francesa e a inglesa, por exemplo, o que por si só constitui séria limitação às pretensões mais ambiciosas de laicistas de todos os quadrantes. Se a laicidade não é um valor nuclear da República brasileira, ainda assim constitui um valor e uma referência importantes a que os poderes públicos e suas autoridades costumeira e necessariamente se remetem para tratar de diferentes casos envolvendo debates e conflitos opondo grupos religiosos e laicos. De modo que a situação brasileira assemelha-se mais aos casos de Portugal, Espanha e Itália, países católicos do sul da Europa, em que predomina uma “quase laicidade”, nos termos do historiador Fernando Catroga (2006). Dotado de um mercado religioso competitivo, o caso brasileiro difere, porém, dos países católicos do sul da Europa em razão do acirramento da disputa entre católicos e pentecostais, concorrência que se espalhou consideravelmente para a arena político-partidária e para a mídia eletrônica. Disputa que tenderá a continuar firme e forte no país, assim como o embate entre forças religiosas e laicas.

Referências

- ALVES, Rubem A. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2001.
- _____. Pluralism, protestantization, and the voluntary principle. In: BANCHOFF, Thomas (Ed.). *Democracy and the new religious pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 19-29.
- BRUCE, Steve. *God is dead: secularization in the West*. Oxford: Malden; Massachusetts, Blackwell Publishers, 2002.
- _____. The social process of secularization. In: FENN, Richard K. (Ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2003.
- _____. Secularization. In: SEGAL, Robert. A. (Ed.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006. p. 413-429.
- BURITY, Joanildo A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, PUC-SP, n. 4, p. 27-45, 2001.
- _____. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (Orgs.). *Os votos de Deus. Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006. p. 173-213.
- CARVALHO, José Jorge de. *Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Brasília: UnB, 1999. (Série Antropologia, n. 249).
- CASANOVA, José. *Public religions in the modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- _____. Religion, European secular identities, and European integration. *Paper presented at the Mellon Sawyer Seminar at Cornell University*, October 2003.
- _____. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. *CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelona, n. 77, p. 13-39, maio/jun. 2007a.
- _____. Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Acadêmica de Relaciones Internacionales*, Madri, n. 7, nov. 2007b. Disponível em: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales>.
- _____. Secular, secularization, secularisms. *The Immanent Frame*, 2007c. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tip/2007/10/25/secula-secularizations-secularisms/>>.
- CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil*. Uma perspectiva histórica. Coimbra: Almedina, 2006.
- COSTA, Sérgio. Teoria por adição. In: MARTINS, Carlos Benedito. *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. Sociologia. São Paulo: ANPOCS, 2010.

CUNHA, Luiz Antônio. A educação na concordata Brasil-Vaticano. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 30, n. 106, p. 263-280, jan.-abr. 2009.

DAVIE, Grace. *The sociology of religion*. London: Sage Publications, 2007.

DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. ... *E o verbo se faz imagem*. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991.

DOBBELAERE, Karel. Secularization: a multi-dimensional concept. *Current Sociology*, v. 29, n. 2, 1981.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (Orgs.). *Valores religiosos e legislação no Brasil*: A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

EISENSTADT, Schmucl N. Multiple modernities. *Daedalus*, n. 129, p. 1, 2000.

FISCHMANN, Roseli. A concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 30, n. 107, maio-ago. 2009.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil*: da Constituinte ao impeachment. Campinas, Tese (Doutorado em Sociologia) – IFCH-Unicamp, 1993.

_____. *Evangélicos na política do Brasil*: História ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro. *O cuidado com os mortos*: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GORSKI, Philip; ALTINORDU, Ates. After secularization? *Annual Review of Sociology*, v. 34, n. 1, p. 55-85, Aug. 2008.

HADDEN, Jeffrey K. Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, v. 65, n. 3, p. 587-611, Mar. 1987.

KEDDIE, Nikki. Secularism and its discontents. *Daedalus*, n. 132, p. 14-30, summer, 2003.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 6, n. 6, p. 31-49, 2004.

_____. *Política e religião*: A participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, FFLCH-USP, v. 20, n. 2, p. 41-66, nov. 2008.

_____. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (Org.). *Debates pertinentes*: para entender a sociedade contemporânea. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 112-138.

MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. In: *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, p. 72-86, 1986.

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

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr. 2001.

MILOT, Micheline. Introduction: les Amériques et la laïcité; Acquis historiques et enjeux actuels. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris: EHESS, 54 année, n. 146, p. 9-16, 2009.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

MOREIRA DE OLIVEIRA, José Lisboa. A candidatura de presbíteros a cargos eletivos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 242, p. 259-296, 2002.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, 2008.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.

_____. Uneven secularization in the United States and Western Europe. In: BANCHOFF, Thomas (Ed.). *Democracy and the new religious pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 31-57.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, ANPOCS, p. 104-132, 1989.

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

_____. Secularização segundo Max Weber. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000. p. 105-162.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro. In: FREIXO, Adriano de; MUNTEAL FILHO, Oswaldo (Orgs.), *A ditadura em debate: estado e sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Terços, “santinhos” e versículos: A relação entre católicos carismáticos e a política. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, PUC-SP, ano 8, p. 54-74, mar. 2008.

SMITH, Christian. *The secular revolution: power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

_____. WOODBERRY, Robert D. Sociology of religion. In: BLAU, Judith R. (Ed.). *The Blackwell Companion to Sociology*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2003. p. 100-113.

STARK, Rodney. Bringing theory back in. In: YOUNG, Lawrence A. (Org.). *Rational choice theory and religion: summary and assessment*. New York, Routledge, 1997. p. 3-23.

_____. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, Oxford, v. 60, n. 3, p. 249-273, 1999.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, Oct. 2001.

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão*. Os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia. Brasília: Pergaminho, 1986.