

Daniel Oliveira Jacó

**Abuso de poder religioso nas eleições: disputas pela laicidade na justiça eleitoral**

Trabalho apresentado, em formato  
painel, ao GT08 – Democracia e  
Desigualdades, do 42º Encontro Anual  
da ANPOCS

Caxambu – MG, 2018

## 1. Introdução

Como a religião pode influenciar ilegitimamente ou legitimamente as eleições em um regime democrático constitucional? Essa é a pergunta que surge ao se receber a notícia de que deputados aliados a igrejas estariam sendo acusados, em conjunto com lideranças religiosas, de *abuso de poder religioso* em ações judiciais com a finalidade de impugnar o mandato eletivo. No processo analisado (BRASIL, 2014), que é o objeto da pesquisa, a centralidade da denúncia está na realização de um evento que reuniu entre 15 e 25 mil pessoas – a menos de 24 horas do início da votação das eleições de 2014, quando encerrado o período de campanha, e no qual o líder religioso pediu apoio aos candidatos. O abuso de poder religioso é criado por meio de analogia com o abuso de autoridade – destinado a coibir atos abusivos praticados por quem no exercício do cargo público. “Abuso de poder político, religioso, ou de autoridade”, é nome da seção específica da denúncia. Há, também, acusações de abuso de poder econômico, relacionadas aos gastos com a estrutura e logística do evento, no qual também houve panfletagem. A acusação remete à laicidade do Estado como princípio constitucional, fundamento com o qual seria possível identificar um poder como religioso e narrar condutas de seus detentores como abusivas, capazes de alterar a paridade de condições de disputa entre os candidatos e a normalidade do processo eleitoral. O objetivo do trabalho é investigar, a partir do processo, em que sentidos um poder religioso pode ser considerado regular, e, em sentido oposto, abusivo, no contexto das democracias liberais ocidentais. Nosso argumento central é que, apesar de ser necessário regulamentar o trânsito entre a carreira religiosa e carreira política, a criação da figura do abuso de poder religioso na justiça eleitoral apenas tangencia os principais conflitos que a laicidade, como parâmetro normativo, deve regular.

Em grande medida, toda a discussão é permeada pela ideia de laicidade, sobre a qual se dedica a primeira seção. Nela, também, apresentaremos algumas posições que, nas teorias políticas, se contrapõem à laicidade como ideal. Também, pontuamos a relação entre laicidade e direitos sexuais e reprodutivos. A finalidade, assim, é uma breve localização da religião nas discussões recentes de teoria política. Em seguida, na segunda seção, traçamos um breve histórico das relações entre religiões e política institucional no país, dando destaque para a entrada dos pentecostais nas disputas eleitorais de 2002 a 2014, conforme registrado na literatura sobre o tema. Buscamos caracterizar a participação dos evangélicos nas disputas

presidenciais, e algumas das principais controvérsias relacionadas às demandas dos movimentos feministas e LGBT. Por fim, expomos a análise do processo judicial analisado, e destacamos os fatos que são tornados ilícitos por meio da nova categoria jurídica. O trabalho, assim, transita entre campos: parte de uma discussão de teoria política sobre laicidade, analisa uma peça jurídica que a aplica como princípio de direito, e confronta essa análise com a pesquisa recente sobre a participação de religiosos nas disputas eleitorais e nos confrontos relacionados a gênero e sexualidade.

Como veremos, a acusação judicial, que torna ilícita a participação e cassa o mandato do eleito, baseia-se no uso de recursos materiais ou imateriais da igreja para promover uma determinada candidatura. O entendimento jurídico de fundo é que o uso da igreja para fazer campanha dá ao candidato vantagem excessiva, que desvirtua a competição. Por ser espécie de abuso de poder, a consequência é a perda do mandato. A laicidade, na denúncia, surge como princípio jurídico que permite a analogia com a regra legalmente prevista para a regra do abuso do poder econômico e abuso de poder político – o que está em discussão no TSE. O que mostramos, em seguida, é que o engajamento das religiões organizadas na política institucional, inclusive nas eleições, se dá forma mais sofisticada. A intenção é evidenciar que, formalmente laico, o estado brasileiro mantém relações próximas com as igrejas, especialmente as cristãs – ou melhor, que elas o disputam, em diferentes níveis, com determinadas agendas.

## **2. Laicidade e secularização: noções em disputa**

Os termos laicidade e secularização têm sido utilizados, na sociologia, para designar processos semelhantes, sendo o primeiro mais específico dos países de hegemonia católica: designam o processo mediante o qual a religião foi marginalizada da tomada de decisões públicas, e foi criado um espaço temporal independente da autoridade religiosa. Nos países anglo-saxões, o termo laicidade tem sido usado com forte referência ao regime francês, de onde surge o termo “laïcité”, em meados do século XIX, para designar o ensino público sem referência à religião. Designam, de todo modo, o mesmo processo, pelo qual passaram as sociedades europeias na alta modernidade: “a transição para um regime social cujas instituições

políticas se legitimam crescentemente pela soberania popular, e não mais por elementos sagrados ou religiosos” (BLANCARTE, 2008, p. 14).

Roberto Blancarte define como laico um “regime social de convivência, cujas instituições políticas se legitimam principalmente pela soberania popular, e não (mais) por elementos religiosos.” (2008, p. 117). Essa definição nos remete à soberania popular como elemento de definição das democracias como tais. O critério para definição de laicidade não é a separação formal entre Estado e igrejas, embora o processo de transição da legitimidade política – a partir das revoluções liberais burguesas - possa ter resultado nessa separação fática entre as instituições religiosas e os órgãos do Estado. É que foi nessa experiência histórica que a autoridade política deixou de ser exercida com referência de legitimidade a elementos sagrados, e passou em exercida por órgãos legitimados pela vontade popular.

Emerson Giumbelli (2001) narra como, na França pré-revolucionária, a religião se envolveu nas disputas relacionadas à consolidação do poder central do Estado moderno. A unidade religiosa católica esteve no horizonte de projetos dos monarcas franceses, a que as minorias calvinistas resistiram. Embora houvesse descontinuidades entre as esferas militar, partidária e religiosa, a diferença entre católicos e protestantes calvinistas perpassava por todas elas, e constitua um dentre diversos mecanismos – como lealdades locais e associações no plano externo - pelos quais se instauravam disputas em torno do processo de centralização absolutista – disputas pelo Estado, portanto. A situação jurídica dos calvinistas na França pré-revolucionária variou bastante: os éditos ora os tratava como uma categoria especial, e lhes garantia mecanismos burocráticos, como foros judiciais especiais e o reconhecimento dos sacramentos, em especial o casamento, ora negava a eles qualquer acesso a esses mecanismos, a menos que se convertessem ao catolicismo. Com o Édito de 1787/1788, se passou a permitir a inscrição civil aos “não católicos”: “o protestante voltava à nação, não mais pelo signo da distinção, mas por sua inscrição civil. O édito marca a própria laicização dos registros civis na França.” (GIUMBELLI, 2001, p. 825) A laicização, nesse sentido, passou pela criação de cidadania desvinculada de elementos religiosos; consistiu em uma “forma de despolitizar a religião, rompendo-se as implicações políticas e cívicas de se considerar ‘católico’, ‘protestante’ ou ‘judeu’” (GIUMBELLI, 2001, p. 828).

Giumbelli compreende, assim, que a laicidade se construiu como reconhecimento da liberdade religiosa, a depender da compatibilidade que cada religião teria com a noção de “ordem pública”. Até na atualidade, o Estado francês conta com mecanismos burocráticos de reconhecimento de *association cultuelle*, que surge na legislação em 1905, mediante os quais se garante o exercício da liberdade religiosa. Os mesmos órgãos encarregados do reconhecimento perseguem manifestações religiosas entendidas como “seitas”, diferenciando-se em razão do conflito com os direitos universalmente garantidos. O mecanismo da laicidade, para Giumbelli, corresponde assim à “delimitação de um domínio específico para a religião como pressuposto ou a exigência de que esse domínio se organize segundo critérios convergentes aos adotados pelo Estado em relação à totalidade do terreno social.” (2001, p. 836).

No mesmo processo em que a religião é delimitada a um terreno específico da vida social, são formadas as instituições políticas que se legitimam na soberania popular. Habermas aponta que a dupla condição da cidadania nos regimes democráticos liberais - como súditos e cidadãos – faz surgir uma tensão entre a facticidade e a validade das normas jurídicas. A legitimidade do poder estatal, na forma jurídica, depende da possibilidade de consentimento racional na pluralidade da cidadania, formada por posições religiosas de diferentes tradições e de posições não religiosas (1997). De acordo com Craig Calhoun (1996), a possibilidade de o cidadão tomar parte nas questões políticas amplas e formular crítica à autoridade é o que diferencia a esfera pública do estado e do mercado como mecanismos de ações coletivas. No cenário de pluralidade de cosmovisões, é no diálogo eticamente qualificado e comprometido com a igualdade que o autor enxerga a possibilidade de integração social e respeito à diferença. Habermas indica que esse potencial crítico se encontra presente desde o início da modernidade – e sua estreita correlação com a marginalização da religião nas deliberações públicas:

“Quanto à secularização, não foram apenas o desafio dos cismas confessionais e o fato do pluralismo que pediram uma autoridade estatal secular capaz de tratar todas as reivindicações das comunidades religiosas imparcialmente; ao largo disso, o auto-empoderamento democrático dos cidadãos já retirava o caráter meta-social da legitimação do poder político, isto é, retirava a referência à garantia de uma autoridade transcendental que operava além da sociedade.” (Habermas, *The political*, 2011, p. 21)

Há, assim, uma apontada correlação entre a construção de mecanismos institucionais de expressão da vontade popular e a marginalização da religião dos espaços de tomada de decisão pública. Mecanismos esses que, simultaneamente, delimitam e reconhecem um terreno da vida social para a religião.

Charles Taylor define sociedades seculares como aquelas em que as “deliberações nas quais nos envolvemos geralmente não nos reportam a Deus ou a quaisquer outras crenças religiosas; as considerações a partir das quais atuamos são internas à ‘racionalidade’ de cada esfera – o ganho máximo na economia, o maior benefício ao maior número de pessoas na área política e assim sucessivamente.” (2010, p. 14) Os regimes democráticos liberais ocidentais, assim, delimitam um terreno para o religioso na vida social, desvinculado do exercício do poder político.

Não apenas em razão dos cismas cristãos, mas também em razão da identificação da legitimidade do regime com a soberania popular, esses regimes trazem consigo um espaço delimitado para o exercício da religião, permanentemente tensionado pela garantia da liberdade individual de consciência e de crença, que afasta as igrejas e os dogmas religiosos da tomada de decisões públicas. Essas assertivas sintetizam, de forma simplificada, a hipótese da secularização, de acordo com a qual a experiência religiosa, nessas sociedades, progressivamente perderia relevância, e estaria cada vez mais confinada à esfera privada.

### *2.1. O contraponto multiculturalista*

Ao longo do século XX, a hipótese da secularização recebeu críticas, provenientes de distintas abordagens, e da crescente percepção do envolvimento da religião em fatos políticos. Para Sônia Correa, até meados do século XX, havia certa expectativa quanto à inexorabilidade do processo de secularização social, fundada num progressivo mas consistente processo datado desde o século XVIII. Segurança que, conforme a autora “ecoava imagens da razão superando a superstição e o Deus hegeliano descendo à Terra na forma da razão, da política e do Estado.” (CORREA *et ali*, 2008, p. 71). A autora aponta alguns fatos históricos para esse declínio a partir dos anos 1970, como a eleição do Papa João Paulo II (e a repercussão disso para as teologias católicas progressistas) e a Revolução Iraniana (CORREA *et ali*, 2008, p. 72).

Nos países do norte global, tem havido debate entre autores de posição deliberacionista e autores de posição multiculturalista a respeito da pertinência de um parâmetro normativo específico para as religiões, como a laicidade, motivado principalmente pelos conflitos relacionados à Guerra ao Terror, no plano internacional, e a imigração de população islâmica, como problema doméstico.

Com valoração negativa, Habermas apresenta a definição de “laicismo”<sup>1</sup>: a intenção de “privatizar inteiramente a religião” como maneira de resolver o paradoxo entre a liberdade religiosa e a necessidade de levar em igual consideração todas as tradições religiosas e as visões seculares na tomada de decisão (2011, p. 24). Essa intenção estaria contida no próprio paradigma da secularização, segundo o qual, nas deliberações públicas, o sentido religioso deixaria de existir (Correa *et al*, 2008, p. 70-74).

Reconhecendo a possibilidade de expressão pública da religião, o autor desenvolve pressupostos éticos para regulá-la: a cidadania religiosa deve expor suas preocupações morais e éticas em termos racionais pelos cidadãos seculares; relacionar-se com outras tradições religiosas de maneira razoável; aceitar verdades sobre o conhecimento mundano como colocadas pelo discurso científico institucional; e compatibilizar suas expressões de fé às premissas morais igualitárias nas quais se baseia a noção de direitos humanos. Os cidadãos não religiosos, por sua vez, estão “obrigados a não dispensar publicamente as contribuições religiosas para a opinião pública como mero ruído ou absurdo, a princípio.” (HABERMAS, 2011, p. 26). Ressalta que deve haver um “filtro institucional entre as comunicações informais nas arenas públicas e as deliberações formais dos organismos políticos que tomam decisões coletivas vinculantes.” (2011, p. 26). A aposta parece ser que as parcelas religiosas (de diferentes tradições) e não religiosas da sociedade se engajem num processo de aprendizado recíproco.

Esses imperativos éticos, contudo, solucionam muito pouco dos conflitos relacionados à religião. Como garantir a existência do filtro institucional entre as comunicações informais na esfera pública e as comunicações formais nas deliberações públicas, ou mesmo o compromisso com os encargos éticos da ação comunicativa? A explicação de Taylor sobre a resposta dos

---

<sup>1</sup> Laicism, no original em inglês.

regimes democráticos liberais, em que resgata a noção de consenso sobreposto de John Rawls, é a seguinte:

“As sociedade democráticas são organizadas não necessariamente em torno de uma ‘religião civil’, como argumentou Rousseau, mas certamente em torno de uma forte ‘filosofia da civilidade’, que consagrava três normas, expressas, nas sociedades contemporâneas como i. direitos humanos, ii. igualdade e não discriminação, e iii. democracia.”

(...)

Porque, certamente o consenso sobreposto a diferentes visões de mundo é algo relativamente novo na história e pouco testado. Consequentemente, é perigoso. Além disso, nós frequentemente suspeitamos que aqueles com visões diferentes das nossas não aderem verdadeiramente a esses princípios, não da maneira que nós o fazemos! (Porque, como ‘nós’ sabemos, ‘ateus não podem ter princípios’, ou, como [outro] ‘nós’ sabemos, ‘religiões são contra toda a liberdade ou igualdade.’)

O problema é que uma democracia realmente diversa não pode regredir à religião civil, ou à antirreligião, ainda que isto seja reconfortante, sem trair seus próprios princípios. Nós estamos condenados a viver sob o consenso sobreposto.” (Taylor, *Why we need a radical redefinition of secularism*, 2011, p. 48)

Assume-se, assim, que no plano de fundo dos regimes laicos ocidentais, abertos, em tese, a toda religião, e sem compromisso com nenhuma delas, está o humanismo como filosofia política. A mesma que informa a ética dos direitos humanos, da igualdade, do estado de direito e da democracia, e que decorre, nas sociedades europeias, do deísmo cristão, de modo que, como aponta Taylor, tal ética poderia ser sustentada por um liberal como Rawls, um kantiano ou um utilitarista: “eles concordam sobre o princípio, mas divergem quanto às razões profundas para sustentá-lo. O estado deve seguir essa ética, mas deve se abster de favorecer quaisquer das razões mais profundas.” (TAYLOR, 2011, p. 37) Desta forma, ainda que haja desvinculação entre o poder política e as religiões nas sociedades ocidentais modernos, pode-se afirmar que o quadro de valores morais, em seu conteúdo, permaneceu relativamente homogêneo – e cristão. A própria noção de que a religião perdeu relevância, assim, vem sendo questionada.

Talal Asad (2011), por exemplo, retrata as sociedades seculares de maneira distinta: a modernidade não teria provocado propriamente uma privatização da experiência religiosa, mas uma ressignificação do termo “crença” nos ambientes acadêmicos, políticos e jurídicos (com matizes dos originários latinos *credere* e *fidelitas*). A secularidade consistiria não na ausência de expressões religiosas ou de crenças no debate público e na tomada de decisões,



mas na desvinculação das crenças do comportamento público que se passa a exigir, embora o universo religioso cristão permanecesse como principal orientador de valores morais dessas sociedades. Dado que movimentos políticos têm recorrido à religião como fonte de valores morais, especialmente no mundo islâmico, Asad questiona a pertinência da categoria para a construção de uma sensibilidade democrática. Em crítica ao pensamento de Charles Taylor, o Autor lembra os diversos encantamentos das sociedades capitalistas ocidentais:

“(…) Pode-se sugerir, incidentalmente, que Taylor trabalha aqui com uma noção intuitiva de religião em termos de crenças transcendentais cristãs e que ele ignora os encantamentos impostos à vida individual pela cultura consumista secular, bem como pela ciência moderna e pela tecnologia. Se o termo encantamento deve ser entendido como ‘causalidade falsa’ (superstição), não se trata de algo que apenas os modernos – sejam eles seculares ou religiosos – necessariamente interpretem como uma ‘perda’. Por outro lado, se for entendido como arrebatamento ou êxtase, o encantamento está muito presente na vida secular moderna. Desencantamento como ‘ausência de sentido’ é uma noção indeterminada demais” (2011, p. 48).

O que aparece nos contrapontos apresentados, assim, é que embora tenham sido criados espaços em não se faça referência à religião, ela – o cristianismo – permaneceu como referência moral principal dos regimes laicos. Não teria havido, assim, perda de relevância da religião, mas a criação de uma forma específica de viver – sob a esfera privada – para uma religião específica – a cristã – que permanecia, de qualquer forma, dominante.

## *2.2. Laicidade e ordem sexual*

Na teoria política que se posiciona a favor da laicidade, a autonomia do político em relação ao religioso está fortemente ligada à garantia de direitos sexuais e reprodutivos. As doutrinas religiosas específicas que prescrevem condutas sexuais restritas e o controle sobre o corpo das mulheres não podem prevalecer frente à liberdade de consciência garantida a todas as pessoas, inclusive aquelas que não crêem. Como coloca Roberto Blancarte:

“O Estado laico e os direitos sexuais e reprodutivos estão ligados intrinsecamente por diversas razões. A principal é a obrigação do Estado Moderno de preservar a liberdade de consciência, frente a qualquer ameaça que atente contra ela. Esta obrigação surge da convicção de que ninguém pode ser obrigado a crer, sendo então necessário respeitar as crenças de cada um. Isso resulta, dentre outras, do processo de pluralidade religiosa e da necessidade de construir um Estado que garantisse a todos os cidadãos a possibilidade de crer ou não. A consequência é que, na medida em que não se afete nem a ordem moral pública (voltarei a este ponto) nem os direitos

de terceiros, também se torna obrigação do Estado garantir o direito de todos, incluídas as minorias, de viver e de praticar atos em conformidade com sua crença.” (2008, p. 38)

Blancarte reconhece, como Habermas, que “a moral pública não pode estar secularizada totalmente, na medida em que as religiões formam parte essencial da cultura dos povos e, portanto, é impossível que não influam nas concepções morais, isto é, sobre o que é correto e incorreto, sobre o que é bom e mal.” (BLANCARTE, 2008, p. 42). De todo modo, sendo laico o regime social, essa moral pública “não pode ser definida por uma hierarquia”, uma vez que mesmo os cidadãos religiosos têm a faculdade “de decidir o que é bom e o que é mau a partir de uma relação direta com Deus, não intermediada por uma autoridade eclesiástica”. Além disso, os agentes do Estado “não podem impor suas crenças pessoais ao conjunto da população” (BLANCARTE, 2008, p. 40).

Ocorre que, desde o início da modernidade, os Estados ocidentais incorporaram diversas visões religiosas, em especial àquelas relacionadas à família e a LGBT’s. Sônia Correa, com base em Louis Crompton, aponta como, por exemplo, a condenação da “sodomia”, do direito canônico, informou à punição com a morte da homossexualidade nos países europeus e nos países por eles dominados. (CORRÊA, PETCHESKY e PARKER, 2008, p. 55). Posteriormente, a sexualidade passou ao domínio da ciência: o darwinismo fundamentou, no final do século XIX e início do século XX, uma visão da sexologia que situava a sexualidade nos domínios da natureza, e que atendia à reprodução como imperativo. No mesmo processo, ressaltaram-se os desvios, as perversões – formas de vivência da sexualidade que passam a ser objeto de investigação e intervenção científica (CORRÊA, PETCHESKY e PARKER, 2008, p. 83).

A passagem da sexualidade ao domínio da ciência, contudo, não se deu sem reação religiosa. Movidos pela oposição ao deísmo no qual se incluía o materialismo e o ateísmo, atores religiosos se voltavam contra interpretações bíblicas que tratavam milagres e acontecimentos sobrenaturais como figuras de linguagem para lições morais e éticas, fomentadas principalmente em círculos eruditos da Grã-Bretanha. Essa atuação prosperou nos Estados Unidos, e conseguiu estabelecer de maneira clara uma noção de leitura fundamentalista da Bíblia já no início do século XX: a 1ª Guerra Mundial e a Revolução de 1917 eram retratadas como sinal do apocalipse bíblico que pedia agência política religiosa.

No final dos anos 20, o ensino do darwinismo havia sido banido de várias escolas, e substituído pelo criacionismo – controvérsia que permanece na agenda laica (CORRÊA, PETCHESKY e PARKER, 2008, p. 54). A partir de 1979, uma nova onda foi registrada, dessa vez mais vinculada com setores ultraconservadores do Partido Republicano, e que aglutinava pautas relacionadas à segurança nacional e à economia. O principal grupo, nesse período, foi a “Maioria Moral”, cuja missão auto-definida era “se contrapor ao liberalismo e à laicidade da sociedade estadunidense nos anos 1960 e 1970. O grupo recrutou apoiadores entre Pentecostais e membros dissidentes das denominações protestantes bem como católicos, incluindo membros da hierarquia eclesiástica romana.” (2008, p. 54).

É importante observar que os embates entre movimentos feministas e LGBT’s e religiões em termos morais tem sido marcado historicamente. Jeffrey Weeks descreve o que denomina “pânicos morais”:

“Os pânicos morais cristalizam medos e ansiedades muito difundidos, e muitas vezes lidamos com eles não pela procura das reais causas dos problemas e as condições que eles revelam, mas deslocando-os com a identificação de ‘demônios do povo’ com um certo grupo social identificado (comumente chamado de ‘imoral’ ou ‘degenerado’). A sexualidade tem tido uma centralidade particular em tais pânicos, e os ‘desviantes’ sexuais tem sido bodes expiatórios onipresentes.” (WEEKS, 1981, p. 14; *apud* RUBIN, 2003)

Como se vê, a agência política das religiões em termos morais tem sido histórica nos regimes ocidentais. Recentemente, tem chamado a atenção da literatura o avanço dos evangélicos, em especial pelo sucesso que tem obtido na política eleitoral. Eles têm sido vitoriosos na vedação ao debate sobre direitos sexuais e reprodutivos em períodos eleitorais – exceto em termos morais - por meio de seu engajamento no debate público, em que pressionam para fazer prevalecer suas visões morais nas políticas do Estado (CUNHA, 2012). De outra maneira, os religiosos têm se integrado à política partidário-eleitoral, por meio da construção de candidaturas diretamente vinculadas a denominações religiosas, seja por meio de partidos identificados totalmente com uma agremiação religiosa, seja por meio da integração em partidos nos quais gozam de ampla liberdade para fazer uso político da identidade religiosa e dos valores morais religiosos (MACHADO, 2006).

Como valor democrático a ser defendida no debate público, assim, a laicidade interessa os movimentos feministas e LGBT, que pressionam por políticas públicas cujas premissas, por vezes, contrariam dogmas religiosos.

### **3. Religião e política no Brasil recente: pentecostais, política eleitoral e o antagonismo às demandas por direitos sexuais e reprodutivos e por direitos LGBT de 2002 a 2014**

Os espaços de deliberação autônomos à autoridade religiosa, no Brasil, foram construídos de forma coordenada entre elites políticas e elites católicas, com a legitimação mútua de seus poderes. Durante o século XX, a atuação política dos católicos ganha novas nuances, com a contestação do regime autoritário por grupos católicos progressistas. É certo que, mesmo na ditadura militar, lideranças pentecostais se engajaram na disputa política institucional, tendo como discurso a caracterização de uma crise moral aguda, a merecer a atenção das lideranças religiosas evangélicas e dos fiéis, avessos, até então, à participação política (COWAN, 2014). No final do regime autoritário, há uma concentração de esforços das elites pentecostais para eleger representantes, especialmente nas eleições para a Assembleia Nacional Constituinte de 1988 (FREESTON, 1993). Desde então, a população católica tem sido significativamente reduzida, enquanto a população evangélica cresce vertiginosamente. Essa competição por fiéis estabelece uma dinâmica com a política institucional (MARIANO, HOFF e DANTAS, 2006, p. 66), com alguns padrões: além de adotarem o moralismo conservador religioso como bandeira política, quase todos os parlamentares pentecostais se situavam à direita no espectro político. A aversão às esquerdas atingia inclusive a Igreja Católica, mais simpática ao campo progressista (MACHADO, 2015, p. 50). Da relativa incipiência de suas atuações políticas no início da Nova República, os pentecostais se tornaram o grupo religioso de maior expressão política, inclusive na liderança de segmentos religiosos de outras tradições, como católicos e espíritas, em frentes conservadoras (VITAL, 2012).

Conforme Taylor Boas (2013), enquanto o crescimento do pentecostalismo é fenômeno muito recorrente nos países da América Latina, o sucesso eleitoral deles tem variado em função

de outros fatores nacionais, como incentivos ou bloqueios de cada sistema eleitoral, e o envolvimento ou não com regimes autoritários anteriores. No Chile, dessa maneira, as tentativas de entrada dos pentecostais, ocorridas por volta de 1990, foram frustradas. No Peru, são uma força política associada a Alberto Fujimori, que vem perdendo força. De qualquer modo, o conservadorismo moral como bandeira política tem trazido à centralidade do debate público questões como aborto e sexualidade, por todo o continente.

Quadro nº 1 - Bancada Evangélica na Câmara dos Deputados por Legislatura				
Legislatura	52ª (2003-2006)	53ª (2007-2010)	54ª (2011-2014)	55ª (2015-2016)
Número de deputados da bancada evangélica	66	54	76	78

Fonte: Radiografias do DIAP; Mariano, 2006; Vital, 2002; Tadvald, 2015. Foram incluídos todos os parlamentares que constaram ao menos uma vez em cada fonte consultada.

O caso brasileiro é marcado por uma acomodação do conflito entre religiosos e os movimentos progressistas durante os governos Lula, que fica mais tensionada no primeiro governo Dilma (Luna, 2014, Trevisan, 2013). A atuação dos evangélicos no Congresso Nacional não é nova. Ainda que informalmente, a bancada evangélica tem atuado no Congresso Nacional ao menos desde a Assembleia Constituinte de 1988, quando foram eleitos trinta e dois deputados constituintes evangélicos. Desde então, se nota a facilidade de trânsito entre as carreiras eclesiástica e política, e a atuação unificada em torno “de questões comportamentais (aborto, drogas, homossexualismo e pornografia), a ausência de crítica às autoridades e o esvaziamento religioso de questões como reforma agrária: eis a receita para a bancada.” (Freston, 1993, p. 229). Incentivaram a atuação unitária da bancada a mídia religiosa e a necessidade de negociar em conjunto com o Poder Executivo (Freston, 1993, p. 221-225). O moralismo conservador religioso como bandeira política ganha, assim, concretude no Congresso Nacional e na institucionalidade brasileira ao menos a partir de 1988. Durante os anos 1990, a bancada evangélica funcionou informalmente, e se situou quase totalmente à direita no espectro político, tendo sido registrados conflitos com os evangélicos que se situavam à esquerda, como a deputada constituinte Benedita da Silva (PT) (Freston, 1993, p. 232). O então candidato à presidência Luiz Inácio Lula da Silva sofria forte rejeição do campo

nas eleições presidenciais, especialmente entre os pentecostais (Pierucci e Prandi, 1995). Em 1989, o campo apoiou majoritariamente Fernando Collor de Mello, e nas eleições de 1994 e 1998, as lideranças evangélicas dedicaram-se à campanha negativa contra Lula, que “acabaria com a liberdade religiosa, concederia privilégios à Igreja Católica, instituiria um Estado comunista no Brasil.” (Trevisan, 2013, p. 31).

A eleição presidencial de 2002, marcada pela vitória de Lula e do Partido dos Trabalhadores, representou, também, uma quebra ao antiesquerdismo no campo pentecostal, ao se aliar à Igreja Universal do Reino de Deus. Essa aliança se deu com o compromisso, por parte dos religiosos, de atuar na desativação de pânico morais associados às esquerdas em geral e ao petismo em particular. Entrevistas do então líder dos políticos iurdianos, Carlos Rodrigues, revelam bem essa estratégia: “Fabricamos o veneno. Por isso, sabemos qual é o antídoto” (O Globo, 10/10/2002). Ou ainda ‘vamos falar para eles que não tenham medo de boatos falsos de que Lula vai perseguir os evangélicos, vai fazer o primeiro casamento de homossexuais no Palácio do Planalto, vai fazer aborto indiscriminado, boatos que são lançados em época de campanha.’”(O Globo, 12/10/2002) (Machado, 2007, p. 18-19).

Além de já contar com uma aliança com os iurdianos, durante o ano 2003, o governo federal conseguiu amalgamar em torno de si setores mais amplos do campo pentecostal, a partir das controvérsias geradas com o início da vigência do novo Código Civil, visto como uma ameaça à liberdade religiosa. Na redação original, o Código passou a submeter as igrejas às mesmas normas aplicáveis às associações sem fins lucrativos, como organizações filantrópicas, associações de moradores de bairro ou clubes recreativos. Além da submissão idêntica aos regramentos contábeis, a legislação previa a possibilidade de punir abusos dos administradores, para atingir o patrimônio pessoal deles, caso constatado o desvio de finalidade. Se verificado, em processo judicial, que a finalidade de uma igreja seria lucrativa, por exemplo, ela poderia ser considerada legalmente uma sociedade empresarial, e o patrimônio dos “donos” poderia ser atingido para pagar credores das próprias igrejas, além da incidência de impostos. Inicialmente considerada uma derrota consumada, os evangélicos conseguiram aprovar a alteração, e permaneceram na situação de quase ausência de *accountability*, que o Código Civil de 1916 permitia (Mariano, 2006).

Em relação às pautas das mulheres e de LGBT's, o período foi marcado por algumas medidas no âmbito do Executivo e do Judiciário: o lançamento do programa Brasil sem Homofobia, em 2004 (Cunha, 2012, p. 112), em 2005, a instalação da Comissão Tripartite de Revisão da Legislação Punitiva sobre o Aborto (Trevisan, 2013); a sanção presidencial da Lei de Biossegurança, que viabilizou pesquisas científicas com células tronco embrionárias restantes de reprodução assistida, em 2005 (o debate publicado foi reacendido quando a lei teve sua constitucionalidade questionada no Supremo Tribunal Federal, sem sucesso, em 2008); a alteração da Norma Técnica do Ministério da Saúde que dispensa a apresentação de Boletim de Ocorrência para vítimas de estupro. A posição contrária à garantia do aborto foi inflamada no Congresso Nacional por parlamentares religiosos – católicos e evangélicos. Outros casos do noticiário também provocaram forte controvérsia pública. Um exemplo é de uma menina pernambucana de nove anos de idade, estuprada pelo padrasto, que se submeteu a abortamento legal, e da seguinte declaração do então ministro da Saúde, José Gomes Temporão, em que tratou do aborto como questão de saúde pública. O lançamento do Plano Nacional de Direitos Humanos III (PNDH-3), em dezembro de 2009, alterado em maio de 2010, que previa o direito ao aborto em termos de autonomia da mulher, além da união civil entre pessoas de mesmo sexo, parece ter sido o último elemento de tensão para o campo pentecostal governista antes das eleições de 2010 (Luna, 2014, p. 94-97). Em março de 2010, a bancada declarou a oposição ao Plano Nacional de Direitos Humanos III como prioridade para o período eleitoral que se iniciaria (Tadvald, 2010, p. 103-104).

A composição entre os governos petistas e o campo pentecostal, em algumas ocasiões, incentivou os parlamentares da bancada a votarem contra os dogmas da fé cristã. É o caso da Lei de Biossegurança, a respeito da qual Maria das Dores Campos Machado anotou:

“Dos quase sessenta deputados evangélicos com mandato na 52ª legislatura, dois terços votaram contra o projeto em questão. O restante se absteve ou seguiu a orientação do Conselho de Bispos da Igreja Universal do Reino de Deus para que votassem com o governo. O responsável pela transmissão da orientação teria sido o deputado e também pastor Marcos de Jesus, que substituiu o Carlos Rodrigues na coordenação política do grupo dessa denominação no Congresso Nacional. Chamo atenção para o culto e para a votação evangélica dessa temática porque servem não só para mostrar a heterogeneidade dos pentecostais evangélicos, como também para corroborar o argumento de que mesmo as denominações que mais lançam mão da magia

nos templos, caso da IURD, podem apresentar percepções mais racionais e éticas dos problemas contemporâneos.” (Machado, 2007, p. 23)

Muitos desses votos, inclusive, fundamentados em noções de laicidade do Estado:

“No pronunciamento de um deputado evangélico (IURD), o Estado laico aparece como justificativa para sua posição favorável à pesquisa com células-tronco embrionárias e ao avanço da medicina, e no de um segundo deputado evangélico, também da IURD, na defesa do aborto em caso de anencefalia. Em todos os demais discursos, o Estado laico é questionado. À tese de que em Estado laico não se deve legislar sob a influência da religião se contrapõem as seguintes expressões: a ‘tradução em leis do espírito que molda a sociedade’, a defesa da posição antiaborto como cidadão e não como religioso, a crítica à noção de laico como progressista e a defesa da liberdade de culto, no sentido de que o Estado laico não obriga nem impede a prática religiosa. A defesa do direito à vida não seria representada por esses últimos parlamentares como questão religiosa nos trechos analisados.” (Luna, 2014, p. 93)

Esse deslocamento parcial dos votos dos iurdianos indicou que “essas dimensões [a magia e a ética] são constitutivas do pentecostalismo e que a primeira pode estar a serviço não só da segunda, mas da ética da salvação em sentido mais amplo”, com a ressalva de que “não se trata de um processo linear” (Machado, 2007, p. 24). É que esses conflitos – entre religiosos e movimentos feministas e LGBT’s – não se dão apenas no âmbito institucional. Na verdade, por meio deles são politizadas transformações da própria sociedade, especialmente nos padrões de maternidade e de conjugalidade, que vem ocorrendo ao menos desde meados do século XX, e que provocaram alteração na posição relativa das mulheres:

“Ao mesmo tempo, a posição relativa das mulheres na sociedade brasileira se modificou, com transformações significativas nos padrões de conjugalidade e na maternidade (as formas de organização das famílias são cada vez mais plurais, as mulheres hoje têm menos filhos, e mais tarde), ampliação do acesso à educação (elas têm em média maior tempo de estudo do que eles) e uma presença maior e mais diversificada no mercado de trabalho (embora continuem a ser as principais responsáveis pelo trabalho doméstico e tenham uma remuneração média 26% menor que a deles, sua participação na força de trabalho remunerada mais do que triplicou desde os anos 1970).

(...)

Em conjunto, as transformações de caráter sociológico e as ações políticas para a ampliação dos direitos das mulheres têm provocado reações. Os padrões de atuação dos parlamentares religiosos nas décadas recentes não se explicam apenas desse prisma. Mas sua atuação específica na temática dos direitos reprodutivos, do aborto em especial, e da família pode ser lida como reação a essas mudanças, por meio da qual procuram angariar reconhecimento e votos de uma parcela da população que julgam ser afinada com uma agenda conservadora nos costumes e de retrocessos nos direitos.” (Mariano e Biroli, 2017, p. 5).



As lideranças religiosas parecem compartilhar da compreensão de que as disputas por transformações nas relações de gênero e sexualidade se dão, mesmo, no plano social, em que passam a investir. Janine Trevisan entrevistou diversas lideranças e assessores dos pentecostais que destacaram as denominadas “Jornadas Nacionais em defesa da vida e da família”, iniciadas em 2007:

“Com a realização das já mencionadas Jornadas, iniciadas em 2007, os parlamentares levam discussões sobre aborto, casamento homossexual, pedofilia, educação para dentro das igrejas. A discussão desses temas entre os fiéis parte da apresentação do ponto de vista apresentado pela FPE. Esse envolvimento promoveu também o aumento da militância religiosa jovem. Assim, passeatas de jovens contra a maconha, marchas para Jesus e outras mobilizações são citadas como exemplos de demonstração do maior envolvimento da sociedade, especialmente da juventude, em assuntos que estão em debate no Congresso Nacional. Ainda que tal envolvimento seja apenas de uma parte da sociedade, ou seja, dos fiéis de um segmento religioso – os evangélicos, em grande maioria, pentecostais –, os parlamentares da FPE e suas respectivas igrejas ganham apoio dos fiéis para suas causas, e a igreja amplia suas perspectivas de atuação na sociedade, trazendo dinamismo para os deputados e fortalecendo suas possibilidades de reeleição. Além disso, esse envolvimento estimula a candidatura de outros fiéis, com bandeiras próprias e/ ou de suas igrejas. Tal resultado é comemorado: ‘a gente começa a chegar naquilo que a gente queria, fazer a diferença, ajudar a construir uma nação diferente.’”(Trevisan, 2013, p. 49)

Com intensa mobilização social, os conservadores conseguem colocar temas morais na centralidade do processo político nas eleições de 2010, e, como item de primeira ordem, as posições dos candidatos a respeito do aborto e homossexualidade.

A candidata petista, Dilma Rousseff, havia se declarado anteriormente favorável à descriminalização do aborto – o que a tornou alvo especial da demonização pelos religiosos – aqui, a partir principalmente da ação de segmentos católicos (Mantovani, 2014, p. 161). Na tarefa de desativação dos pânico morais, o Bispo Edir Macedo produziu material em que defendia abertamente a descriminalização do aborto, e a IURD, além de outros segmentos como a Assembleia de Deus de Madureira, a Batista Renovada e o Senador Magno Malta, buscaram desconstruir a demonização de Dilma de uma maneira mais ampla nas redes sociais (Machado, 2012, p. 27-30). A candidata, por meio da ‘Carta aberta ao povo de Deus’ assumiu publicamente o compromisso “de deixar para o Congresso Nacional ‘a função básica de encontrar o ponto de equilíbrio nas posições que envolvem valores éticos e fundamentais, muitas vezes

contraditórios, como aborto, formação familiar, uniões estáveis e outros temas relevantes tanto para as minorias como para a sociedade brasileira.” (Machado, 2012, p. 30). O compromisso seria renovado mais uma vez durante a campanha com “A Mensagem de Dilma”, lançada em 15 de outubro, no segundo turno (Machado, 2012, p. 38). Marina Silva, apesar de fiel da Assembleia de Deus, em razão de sua história de militância no ambientalismo e nas esquerdas, e da forte associação da legenda de então – o PV – com pautas liberais, adotou o discurso de que as controvérsias morais deveriam ser levadas a plebiscito, deixando de apresentar sua posição de fato (Machado, 2012, p. 31-32). Assim é que “os pastores que efetivamente mais exploraram o imaginário religioso e o discurso moral cristão durante o pleito eleitoral na tentativa de desqualificar a candidatura petista e atrair os votos dos segmentos mais tradicionalistas eram simpatizantes da candidatura de José Serra.” (Machado, 2012, p. 33). Maria das Dores Campos Machado destaca o seguinte a respeito de uma pesquisa de declarações de voto realizada pelo IBOPE:

“Para além da filiação religiosa, verificou-se que 10% dos eleitores iam diariamente às missas ou cultos, e 35% ao menos uma vez por semana. E o que mais nos interessa aqui, constatou-se que 2% do eleitorado receberam orientação dentro da igreja ou templo contra o voto em Dilma no 1º turno e metade dos que afirmaram afirmativamente declararam que seguiu essa orientação. A mesma pesquisa indicou que a candidata petista teve o voto da metade dos eleitores católicos e de pouco mais de um terço dos evangélicos, segmento em que empatou com o candidato José Serra (PSDB). Já Marina Silva, embora disputando por um partido político pequeno e com pouco tempo de propaganda gratuita na mídia nacional, conseguiria um quarto dos votos dos seus irmãos de fé.

Outro dado significativo revelado por essa enquete é que 80% dos eleitores brasileiros se posicionavam contra mudanças na legislação do aborto, e o pânico moral criado pelos líderes cristãos repercutiu nas urnas.” (Machado, 2012, p. 38).

Ao final do processo eleitoral, os dois principais pólos da política institucional – PT e PSDB – haviam se comprometido com as posições conservadoras, e buscado associar suas candidaturas com a preservação de valores tradicionais. Por outro lado, a posição de Dilma era vista como oportunista, não autêntica, sustentada apenas em razão dos prejuízos eleitorais que posicionamentos anteriores haviam provocado (Mantovani, 2014, p. 158). Por isso, os pentecostais não enxergaram no processo eleitoral uma vitória completa e, embora

reconhecessem que Dilma mantinha os compromissos assumidos com o campo pentecostal, por deixar as controvérsias a cargo do Congresso (Trevisan, 2013), agiam como opositores das bancadas petistas a respeito dessas pautas, no Congresso Nacional, que não mais contavam com o apoio do DEM e do PSDB.

Essa talvez seja a legislatura em que o acionamento de pânicos morais se deu com maior recorrência e intensidade. A primeira das controvérsias viria nos primeiros meses de 2011, com o lançamento de um conjunto de materiais didáticos que se tornou conhecido como kit anti homofobia, pelo Ministério da Educação. O material, destinado à distribuição nas escolas da rede pública que o solicitassem, tinha o “intuito de subsidiar os educadores para uma abordagem contra a discriminação por orientação sexual no ambiente escolar.” (Trevisan, 2015, p. 300) A obstrução legislativa liderada pelos pentecostais surtiu efeito, e o governo determinou que o material fosse retirado de circulação (Vital, 2012). Vale registrar que, ainda em 2011, o Supremo Tribunal Federal reconheceu a união civil homoafetiva como entidade familiar e, em seguida, em 2013, o Conselho Nacional de Justiça determinou aos cartórios que realizassem casamentos entre pessoas de mesmo sexo, o que, evidentemente, também provocou intenso debate público.

Mesmo com os compromissos públicos da presidenta, reconhecidamente cumpridos, a oposição ideológica transparecia e descontentava as lideranças pentecostais. Em 2013, em março, essa frágil composição sofre um novo abalo, com a eleição do Pastor Marco Feliciano, do PSC, à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara:

“Refiro-me ao caso emblemático da indicação do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC/SP), aliado do governo, à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Quando a sociedade civil ergueu-se contra Feliciano em protestos por todo o país, as lideranças evangélicas que o apoiavam lembraram que seu partido era aliado do governo e que Dilma deveria posicionar-se em sua defesa. O silêncio da presidenta, no entanto, acionou o início de uma série de situações a partir das quais esse grupo de lideranças evangélicas que a tinha apoiado em 2010 concluiu que ela estava rompendo com anteriormente combinado. Leve-se ainda em conta a tramitação do PLC 122/2006 no Senado Federal, defendido abertamente pela grande maioria dos parlamentares petistas, que, após diversos embates, foi finalmente apensado ao projeto de alteração do Código Penal em dezembro de 2013, o que representou uma grande derrota frente aos parlamentares e lideranças defensoras do movimento LGBT. Estava deflagrado o início do processo que iria culminar com o rompimento de diversos parlamentares religiosos, antes apoiadores de Dilma, com o governo. Foi o caso do Partido Social Cristão que, em abril de 2014, anunciou sua saída da base aliada e o

lançamento de candidatura própria ao pleito presidencial de 2014.” (Tadvald, 2015, p. 302-303).

Nas eleições de 2014, o conflito entre religiosos e movimentos feministas e LGBT's foi colocado em patamar de relevância inferior, em razão da maior polarização do conflito como um todo, especialmente no segundo turno entre Dilma Roussef e Aécio Neves (PSDB). De modo geral, o campo pentecostal se colocou mais decididamente ao lado de Aécio Neves, na polarização que marcou o processo eleitoral e a conjuntura política posterior:

“Nesse cenário, ainda que houvesse comitês evangélicos apoiando Dilma e lideranças LGBT defendendo Aécio, em grande medida o segmento pentecostal que havia apoiado Dilma em 2010 colocou-se contra sua reeleição e ficou ao lado da direita pró-Aécio. Da mesma forma, boa parte do movimento e das lideranças LGBT postou-se à esquerda, apoiando Dilma.” (Trevisan, 2015, p. 317).

De todo modo, as polêmicas foram presentes, desde o primeiro turno, com o lançamento do programa de governo de Marina Silva, ela mesma evangélica, e que abraçava algumas importantes pautas dos movimentos LGBT's. Com a reação pública do Pastor Silas Malafaia, importante liderança religiosa pentecostal, a campanha comunicou que o programa havia sido divulgado por engano, e apresentou nova versão, com o recuo de todos os compromissos, mas que continuava a reconhecer os LGBT's como minorias merecedoras de políticas públicas especiais. Em seguida, a candidata Dilma Roussef, que, como no último pleito, contava com o apoio do PRB iurdiano e de algumas lideranças assembleianas, sinalizou ser favorável à criminalização da homofobia. “Evidencia-se, aqui, novamente, a tentativa de acomodação das demandas conflitantes. Se, em 2010, Dilma buscou acomodar as lideranças pentecostais ao assinar a ‘fatura’ por eles apresentada, em 2014, o esforço aparece para acomodar o movimento LGBT com o aceno da criminalização da homofobia.” (Trevisan, 2015, p. 314).

É preciso destacar, também, a candidatura “oficial” do campo pentecostal, do Pastor Everaldo (PSC). A pauta do candidato envolvia, além da “defesa da família” e dos valores tradicionais, a defesa enfática do empreendedorismo e da economia de mercado, o combate à corrupção e ao tráfico de drogas. A associação entre estado mínimo do plano econômico e defesa de valores tradicionais, contudo, foi fracassada: Everaldo recebeu 0,75% dos votos válidos. Christina Vital da Cunha aponta algumas razões para isso:

“a desconfiança dos liberais diante do declarado compromisso com uma moral religiosa e, por outro, o desconforto de sua base, composta majoritariamente por uma parcela da população que demanda um Estado mais presente, mais eficiente, mais forte e que garanta mais direitos, o que ia de encontro com a defesa do Estado Mínimo, uma questão central na campanha de Everaldo” (Cunha, 2017, p. 61).

O complexo processo eleitoral de 2014 resultou assim, em uma conjuntura política sem alentos para os movimentos feministas e LGBT's. A presidenta reeleita, embora sinalizasse em direção ao progressismo, não conseguia mobilizar os setores sociais interessados. O resultado das eleições para o Congresso também não animava. Além de ser, segundo o DIAP e vários analistas, um Congresso mais conservador que aqueles eleitos no período de ditadura militar, segundo o DIAP, o evangélico Eduardo Cunha (PMDB-RJ) foi eleito para a presidência da Câmara, o que permitiu o avanço de várias propostas dos religiosos. (Machado, 2017, p. 352-353).

A chamada “cura gay” volta à pauta e, desta vez, nos debates no Congresso, apresentam-se os “ex-gays”, como minorias, perseguidos dentro da própria comunidade LGBT, que desejam se tornar heterossexuais. Ao analisar a atuação dos parlamentares evangélicos, Machado afirma que eles:

“(…) procuram rever seus discursos incorporando proposições e concepções de outros sistemas de conhecimento, como da biomedicina, da psicologia, da antropologia e do próprio ideário dos direitos humanos. Na análise apresentada, chama atenção a apropriação parcial do construtivismo social para explicar as sexualidades alternativas ao padrão hegemônico no ideário cristão, bem como a apresentação dos grupos de ‘ex-gays’ em termos de minoria social que pleiteia direitos e deve ser reconhecida na sociedade.” (Machado, 2017, p. 373).

Os debates sobre família e ‘ideologia de gênero’ seguem a mesma direção. A homossexualidade é tematizada não como uma característica da personalidade, mas como um comportamento, que pode ser aprendido e abandonado, a partir de uma leitura inadequada do construtivismo social que tem explicado a sexualidade nas ciências sociais.

O que se percebe, assim, é que as religiões organizadas disputam o Estado, especialmente os pentecostais, que tem se engajado nas disputas eleitorais, com bandeiras morais conservadoras, mesmo no período anterior a 1988. A partir de 2002, as demandas dos

movimentos feministas e LGBT se tornam mais visíveis, e a oposição a elas, pelos religiosos, mais sonoras. A bancada evangélica, também, cresceu durante o período.

#### **4. A ação de impugnação de mandato eletivo analisada**

Como vimos, como parâmetro normativo, a laicidade tem estreita relação com o pluralismo, como fato social, e com os direitos sexuais e reprodutivos. Na ação analisada, contudo, em que há denúncia de abuso de poder religioso, a centralidade está na realização de um evento que reuniu entre 15 e 25 mil pessoas – a menos de 24 horas do início da votação das eleições de 2014, quando encerrado o período de campanha e no qual ela está proibida, em que o líder religioso pediu apoio aos candidatos. O abuso de poder religioso é criado por meio de analogia com o abuso de autoridade – destinado a coibir atos abusivos praticados por quem no exercício do cargo público. “Abuso de poder político, religioso, ou de autoridade”, é nome da seção específica da denúncia. Há, também, acusações de abuso de poder econômico, relacionadas aos gastos com a estrutura e logística do evento, no qual também houve panfletagem, e de abuso dos meios de comunicação, consistente na divulgação do evento pelos meios da igreja do acusado. A acusação remete à laicidade do Estado como princípio constitucional, fundamento com o qual seria possível identificar um poder como religioso e narrar condutas de seus detentores como abusivas, capazes de alterar a paridade de condições de disputa entre os candidatos e a normalidade do processo eleitoral. No discurso do direito eleitoral, o abuso é definido como “o mau uso (ou o uso de má-fé) de direito, situação ou posição jurídicas com vistas a se exercer indevida e espúria influência em dada eleição” (Gomes, 2016, p. 246).

A acusação narra que:

“Os requeridos estiveram presentes no evento, panfletaram seu material de campanha juntamente com ‘membros do exército missionário’, conforme se vê das imagens e dos vídeos e perícias anexos. Além da efetiva prática político partidária no evento formalmente caracterizado de natureza religiosa, o Apóstolo Valdemiro levou os candidatos consigo ao palco, e pediu que todos os milhares de fiéis ali presentes garantissem seu voto àqueles dois candidatos. Pediu também, para os fiéis, que se mobilizassem, deixando de votar ainda que em parentes seus, buscando cada um mais 10 votos cada, para os seus dois candidatos, Franklin e Márcio.” (BRASIL, 2014, p. 6)

Com referência direta à ética universalista dos humanos, em que é incluída a laicidade, a acusação argumenta que a autoridade religiosa dispõe de recursos que podem afetar a justiça da competição entre os candidatos:

“É dizer: trazendo a garantia retratada pela doutrina do direito supraconstitucional para a realidade desses autos, urge a iniciativa o Poder Judiciário delimitar, ainda que inicialmente por seus julgados por meio dos quais certamente será garantida ulterior avaliação legislativa, o aproveitamento da religião para a finalidade de alterar a paridade oportunidades entre os candidatos e com isso afetar a normalidade das eleições.” (BRASIL, 2014, p. 11)

A partir de então, passa a fazer referência aos “fiéis eleitores”, vítimas do abuso de poder religioso. Com referência à dissertação de mestrado defendida por Marcelo Lopes, na Universidade Federal de Juiz de Fora, e a casos precedentes do Tribunal Regional Eleitoral do Estado de Minas Gerais, passa a defender que a fé interfere no momento do voto. “Aliás, negar isso seria em verdade negar a própria intensidade da fé dos fiéis, o que não se discute, e cuja legitimidade é absoluta. Ilegítimo é utilizar-se da confiança que lhe é depositada pelos fiéis para desequilibrar a eleição, como ocorrido.” (BRASIL, 2014, p. 13)

A peça de defesa, por sua vez, busca negar que o evento tivesse sido realizado para promover candidatos. O esforço é por demonstrar que o evento, denominado “Concentração de Milagres”, faz parte do calendário regular da igreja. Dessa maneira, no raciocínio da defesa, torna-lo ilícito seria uma violação da liberdade de culto:

“Com relação ao evento religioso, chamado, no jargão da referida igreja, de ‘Concentração de Milagres’, não se trata de evento isolado, relacionado com eleições ou criado para apoiar candidatos eleitorais.

Na verdade, trata-se apenas de um culto religioso ao ar livre! Ressalte-se que a Igreja Mundial do Poder de Deus realiza dezenas destes tipos de culto ao ano, no mundo inteiro, independentemente de ser ou não época da eleições.

Ora, seja dado o devido peso ao bom-senso! Trata-se de um culto religioso, não seria correto, do ponto de vista ético-religioso (e mesmo de um ponto de vista jurídico!) impedir qualquer pessoa de ter livre acesso a estes cultos, mesmo que sejam candidatos a algum cargo público” (BRASIL, 2014, p. 161)

A peça de defesa, por sua vez, busca negar que o evento tivesse sido realizado para promover candidatos. O esforço é por demonstrar que o evento, denominado “Concentração

de Milagres”, faz parte do calendário regular da igreja. Dessa maneira, no raciocínio da defesa, torna-lo ilícito seria uma violação da liberdade de culto:

No caso analisado, o Tribunal Regional Eleitoral de Minas Gerais, competente para o julgamento em primeira instância, condenou o líder religioso. A ementa do julgamento revela a conclusão do Tribunal:

“Apresentação de tese sobre ‘abuso do poder de autoridade religiosa’ ou ‘abuso de poder religioso’, que deveria ser coibido pela Justiça Eleitoral. As provas apresentadas, tanto documentais quanto testemunhais, não deixam dúvida quanto à conduta do líder religioso, que, do alto do palco, conclamou os fiéis a votarem nos candidatos de sua predileção, que se encontravam ao seu lado. Impossibilidade de alegação de desconhecimento do fato ou de sua inexistência. Flagrante gasto excessivo de recursos em favor de candidaturas, desiguando-se as forças concorrentes ao pleito, em detrimento da liberdade de voto e em prejuízo da normalidade e da legitimidade das eleições.” (BRASIL, 2014, p. 421)

Como se verifica, o que se torna ilícito é o envolvimento direto da liderança religiosa na campanha eleitoral, e a mobilização de recursos da igreja na campanha. A denúncia passa ao largo, assim, do problema do pluralismo, da soberania popular e das liberdades laicas, ficando restrita à possibilidade de as igrejas desequilibrarem a competição eleitoral. Sem qualquer valor a respeito do mérito jurídico da decisão, há, por certo, alguma distância entre o núcleo os valores contidos na teoria política comprometida com a laicidade – que envolvem compromissos materiais com a tolerância e o respeito à diferença - e os fatos que são tornados ilícitos por meio da denúncia.

## **5. Considerações finais**

Este trabalho foi apresentado em 2018, ano em que o Judiciário interferiu, com intensidade inédita, no processo eleitoral, como é notório. A possibilidade de um órgão criar uma hipótese de impugnação de mandato não prevista em lei deve ser objeto de reflexão cuidadosa. Parece certo que não se pode, sob a fachada de uma igreja, organizar-se um partido político de fato, ou, como no caso analisado, que se realize um evento de campanha, disfarçado de evento religioso, para driblar as regras eleitorais. Também, parece nítido que as igrejas não podem se arrogar o direito de fazer campanha como se fossem cidadãos individuais.



A chancela do abuso, contudo, tem com face oposto a chancela do uso legítimo – e esse foi o argumento que procuramos desenvolver: as disputas das organizações religiosas pelo estado, além de amplamente conhecidas nas pesquisas a isso dedicada, envolvem um tipo de engajamento dos “eleitores fieis” por meio do acionamento de pânicos morais que, nos últimos anos, comprometeu políticas públicas destinadas a garantir direitos sexuais e reprodutivos e ao reconhecimento da população LGBT. É necessário, assim, discutir, por exemplo, períodos mínimos de afastamento de pastores do exercício do pastorado para se candidatarem, e impedir, por já ser proibida, a utilização dos recursos materiais da igreja para campanha.

Com a definição de laicidade apresentada, identificada com a soberania popular, o problema teórico é deslocado para a identidade do sujeito da soberania política. E as religiões são importantes fatores de mobilização e criação de identidade política, tomando parte nessas disputas. O compromisso com os direitos sexuais e reprodutivos nos dá boas razões para sustentar os fundamentos teóricos da laicidade como um parâmetro normativo para as religiões nos regimes democráticos – o que não proíbe a participação política dos religiosos na vida política, nem ignora que as religiões se organizam socialmente, mediante relações nem sempre simétricas. A exploração desses fundamentos teóricos da laicidade como princípio democrático e a explicitação da atuação dos religiosos na política eleitoral pretende impelir os discursos religiosos para que “tornem compatíveis seus artigos de fé com as premissas morais igualitárias que fundamentam a noção de direitos humanos.” (Habermas, 2011, p. 27), como pede a ética intersubjetiva.

## **6. Referências bibliográficas**

ASAD, T. Thinking about religion, belief, and politics. *In*: ORSI, R. (Ed.). . The Cambridge Companion to Religious Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 36–57.

BLANCARTE, Roberto. El porqué de un Estado laico. *In*: BLANCARTE, Roberto. Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2008. p. 29-46.

BRASIL. Tribunal Regional Eleitoral de Minas Gerais. Ação de impugnação de mandato eletivo. 5380-47.2014.6.13.0000. Belo Horizonte, 30.12.2014.

CALHOUN, Craig. Introduction. In: CALHOUN, *et alii*. Habermas and the public sphere. Cambridge: The MIT Press, 1996. Cap. 1, p. 1-50.

CORRÊA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind; PARKER, Richards. Sexuality, health and human rights. 1. ed. New York: Routledge, 2008.

COWAN, Benjamin Arthur. "Nosso Terreno". Crise moral, política evangélica e a formação da 'Nova Direita' brasileira. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 30, n. 52, p. 101-125, jan-abr 2014. ISSN 0104-8775.

CROMPTON, Louis. *Homosexuality and Civilization*. Cambridge: The Belknap Press - Harvard University Press, 2003.

CUNHA, Christina Vital da. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBT's no Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, 2012.

ESQUIVEL, Juan. Avatares de la relación Estado-Iglesia en Brasil. In: BLANCARTE, Roberto. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. 1ª ed. México, DF: El Colegio de Mexico, Centro de Estudios Sociológicos, 2008. p. 163-192.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere. In: CALHOUN, Craig *et alii*. Habermas and the Public Sphere. 1. ed. Cambridge: The MIT Press, 1996. Cap. 5, p. 109-142.

FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil*. [s.l.] Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GIUMBELLI, Emerson. A religião que a modernidade produz: sobre a história da política religiosa na França. *Dados - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 44, p. 807-840, Rio de Janeiro, Vol.44,nº4,2001,pp.807a840 2001. ISSN 0011-5258.

GOMES, José. *Direito Eleitoral*. 12ª ed. São Paulo: Atlas, 2016.

HABERMAS, Jurgen. Direito e democracia: entre faticidade e validade. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. I, 1997.

HABERMAS, Jurgen. The political. In: BUTLER, Judith *et ali*. The power of religion in the public sphere. 1ª. ed. New York Chichester: The Social Science Reserach Council - Columbia University Press, 2011. Cap. "The political", p. 15-33.

LUNA, N. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 14, p. 83–109, 2014.

MACHADO, M. DAS D. C. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. Estudos de Religião, v. 21, n. 33, p. 12–28, 2007.

MACHADO, M. DAS D. C.; MACHADO, M. DAS D. C. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. Horizontes Antropológicos, v. 23, n. 47, p. 351–380, 2017.

MANTOVANI, D. M. Um estudo de agenda-setting a partir da tematização do aborto nas eleições de 2010. [s.l.] Universidade de Brasília, 2014.

MARIANO, R. A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. Civitas, v. 6, n. 2, p. 77–99, 2006.

jan/abr 2017. ISSN <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832017000100012>.

MIGUEL, Luis Felipe. Deliberacionismo e os limites da crítica: uma resposta. Opinião Pública, Campinas, v. 20, n. 1, p. 118-131, abril 2014. ISSN 1807-0191.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. Opinião Pública, v. 3, n. 1, p. 32–63, 1995.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. Cadernos Pagu, v. 21, p. 1-88, 2003.

TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: \_\_\_\_\_ Argumentos Filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000. p. 197-221.

TAYLOR, Charles. Uma Era Secular. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TAYLOR, Charles. Why we need a radical redefinition of secularism. In: BUTLER, Judith, *et alii*. The power of religion in the public sphere. New York Chichester: The Social Science Research Council - Columbia University Press, 2011. p. 34-59.

TREVISAN, J. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no Estado laico brasileiro. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 16, n. 1, p. 581–609, 2013.

\_\_\_\_\_. Pentecostais e movimento LGBT nas eleições presidenciais de 2014. *Debates do NER*, n. 17, p. 289–321, 2015.