

Marcos Legislativos de Regulação do Religioso no Brasil: Estatuto da Igualdade Racial, Acordo Brasil-Vaticano e Lei Geral das Religiões¹

Legislative Landmarks in Religious Regulation in Brazil: The Statue of Racial Equality, The Agreement Brazil-Vatican and The General Law of Religions

Emerson Giumbelli² e Jorge Scola³

RESUMO

Examinamos três instrumentos normativos produzidos ou aprovados no âmbito do legislativo federal brasileiro: o Estatuto da Igualdade Racial, o Acordo Brasil-Vaticano e o projeto conhecido como Lei Geral das Religiões. O Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) foi encampado pelo Estado brasileiro no quadro de discussões sobre ações afirmativas e o modo como enquadra os direitos das “religiões de matriz africana” a partir de uma perspectiva étnica constrói continuidades em relação à via de afirmação diferencialista destas no espaço público. O Acordo Brasil-Vaticano (Decreto 7107/2010), tramitado no Congresso Nacional após negociações com o governo federal, está voltado para as condições de existência da Igreja Católica, com um tom particularista na leitura da produção de direitos religiosos. Reação das “bancadas evangélicas” em relação à conquista dos católicos, a Lei Geral das Religiões (PL 160/2009) fala em nome de todos os grupos religiosos na garantia de direitos. A análise busca contextualizar os textos normativos, marcando as passagens e mudanças entre perspectivas generalistas e particularistas. Contribui para caracterizar, em termos de regulação do religioso, os arranjos propostos por estes instrumentos entre religiões e o Estado, tendo como foco os entendimentos acerca do princípio da liberdade religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosos; Participação Política; Liberdade Religiosa; Laicidade; Regulação do Religioso.

ABSTRACT

This study analyzes three legal instruments produced or approved under the Brazilian federal legislation: the Statute of Racial Equality, the Brazil-Vatican agreement and the bill known as the general law of Religions. The Statute of Racial Equality (Law 12.288 / 2010) was taken by the Brazilian State as part of the discussion about affirmative actions. The way it frames the rights of "religions of African origin" from an ethnic perspective maintain continuities in relation to differentialist definitions of those in public sphere. The Brazil-Vatican agreement (Decree 7107/2010), conducted in the National Congress after negotiations with the federal government,

¹ Recebido em 20/11/2016. Aprovado em 20/01/2016. Para Giumbelli, uma primeira versão deste texto foi apresentada durante o evento “Laicidade e Intolerância”, promovido pelo Fórum Penses na UNICAMP em 19 de outubro de 2015. Para Scola, em ocasião das XVIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina (Mendoza, 2015), promovidas pela Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul (ACRSM), em sessão do GT “Religião e Política ao Sul da América Latina: novos arranjos político-institucionais”.

² Professor de Antropologia da UFRGS. Email: emerson.giumbelli@yahoo.com.br

³ Mestrando em Antropologia Social da UFRGS. Email: jhsgomes@gmail.com

prioritises the conditions of existence of the Catholic Church, with a particularistic tone in the reading of the production of religious rights. The reaction of the 'evangelical benches' towards the achievement of the Catholics, the general law of Religions (PL 160/2009) aims to speak on behalf of all religious groups in the warranty of their rights. Our analysis seeks to contextualize the normative texts, highlighting the passages and changes between general and particularistic perspectives. It contributes to characterize as forms of regulating religions the arrangements between religion and State set by these instruments, focusing on the definitions about the principle of religious freedom.

KEYWORDS: Religious; Political Participation; Religious Freedom; Secularism; Regulation of Religious.

Este texto busca por em relação três marcos regulatórios de diferentes origens políticas e distintas pretensões de abrangência: o Acordo do Estado Brasileiro com Santa Sé (ratificado em 2009), o projeto de lei que ficou conhecido como Lei Geral das Religiões (PL 160/2009, em tramitação no Senado) e o Estatuto da Igualdade Racial (aprovado em 2010). Dialoga com produções que intentam pensar de que forma as diferentes religiões são acolhidas no espaço público brasileiro, bem como que tratamento o Estado dispensa a estas pela mobilização de diferentes políticas e práticas, à luz destes instrumentos normativos que aqui analisamos (Giumbelli, 2008; Montero, 2006).

Os três textos ensejam diferentes controvérsias e dão mostras de que prerrogativas são identificadas como “direitos religiosos” como direitos dos coletivos e seus adeptos em cada um desses casos. Fazem-no, vale dizer, a partir de uma pretensão regulatória incorporada pelo Estado (Giumbelli, 2014; 2013); porém, esta regulação parte de diferentes lugares e está informada por preocupações também distintas em cada caso. Neste jogo, generalidade e particularidade tornam-se variáveis de análise muito importantes a serem salientadas nos textos normativos.

Esta situação também dá mostras de certa permeabilidade entre “Estado” e “sociedade” (de que fazem parte os grupos religiosos), o que sugere um entendimento dessubstancializado do Estado e uma maior atenção às suas *práticas*. Trata-se, conforme a entendemos, de uma situação que se complexifica a partir da participação política de religiosos na produção de normativas. Sendo uma discussão que se pauta a partir do poder legislativo, é importante constatar que as formas de inserção política de religiosos podem variar fortemente: o sucesso dos evangélicos (Machado, 2001; Oro, 2003; Mariano, 2004) contrasta fortemente com as dificuldades experimentadas pelos afro-religiosos (Leistner e Debem, 2010; Debem, Derois e Ávila, 2006). Esta situação de assimetria no que tange à participação política das religiões pode ela mesma ser vista como exemplo das diferenças de legitimidade social entre as religiões, o que traz implicações para a situação de produção de instrumentos normativos como os que analisamos.

Com efeito, uma das coisas que estes instrumentos normativos, comparados e justapostos, permitem antever é um uso por representantes legislativos (quase sempre com

um pertencimento religioso aferível] que traduz as expectativas que cercam a relação do Estado para com as instituições religiosas - manuseando, por vezes, um vocabulário teórico já sedimentando nas ciências sociais em suas considerações sobre a religião e a política. Nesse sentido, o acionamento da ideia de “liberdade religiosa”, com diferentes acepções e ênfases dentro dos instrumentos normativos aqui analisados, dá mostras de uma reflexividade e de uma heterogeneidade de entendimentos acerca do conceito e do que ele implica nestas relações. Estaremos, pelo exame dos textos destas leis, vendo como se concebe e como se regula a liberdade religiosa.

Portanto, a discussão que propomos aqui, em diálogo com este referencial, recorta três instrumentos normativos produzidos/sancionados pelo/no âmbito do poder legislativo que intentam dar conta da regulação das organizações religiosas a partir de diferentes ênfases, informados por distintas preocupações e com objetivos muito díspares. Como anunciado, o foco central é a mobilização do princípio da liberdade religiosa a partir de variadas posições. Mas isso traz implicações para o tema da laicidade. Se entendemos a laicidade como a configuração de distintos arranjos políticos na relação entre Estado e religiões, as definições que tocam a ideia de “liberdade religiosa” têm necessariamente consequências para aqueles arranjos. Deve-se ainda considerar que os próprios agentes religiosos são partícipes na proposição e no estabelecimento dos termos desses textos que se tornam (ou podem se tornar) normas estatais.

A escolha desses três marcos normativos está relacionada com o desenho que assume, em muitas de suas descrições, o assim chamado campo religioso brasileiro. Acostumamo-nos a conceber o campo religioso como algo repartido entre três segmentos: o católico, o evangélico e o mediúnico. Essa descrição busca captar processos históricos de formação e relações tensionadas que vinculam um dos segmentos aos demais. Enquanto que o Acordo está referido ao universo católico e o Estatuto vincula-se ao universo aforreligioso, veremos que a Lei Geral das Religiões está diretamente ligada a mobilizações evangélicas. Nossa análise neste texto busca, portanto, ser uma contribuição para a inteligibilidade de alguns dos mecanismos que constituem esses campos, tanto na especificidade de cada um, quanto (e sobretudo) no conjunto configurado pelas suas articulações mútuas.

I. O Acordo Brasil-Santa Sé: o majoritário excepcional e suas garantias

Se consideramos o estatuto civil no Brasil dos coletivos que visam organizar práticas religiosas, notamos certa ambiguidade (Giumbelli 2002). Por um lado, de acordo com o Código Civil de 1917, as “sociedades religiosas”, embora nomeadas dessa forma, eram constituídas e regulamentadas pelas mesmas regras que se aplicavam a qualquer associação sem fins lucrativos. Por outro lado, o tratamento conferido às instituições religiosas esteve em vários aspectos condicionado a exigências e prerrogativas específicas.

O principal exemplo desse estatuto diferenciado é a imunidade fiscal, conferida aos “templos de qualquer culto” na Constituição de 1946 e reiterada nas subsequentes. Essa ambiguidade foi confirmada pelo desfecho da mobilização ocorrida por conta da nova versão do Código Civil, instituído em 2002. Tal mobilização empunhou a bandeira da liberdade religiosa, para que se garantisse os direitos que seriam próprios às “organizações religiosas”.

As pretensões regulatórias do Código Civil instituído em 2002 sobre as associações levaram a fortes reações de variadas igrejas e mesmo a importantes mudanças na redação deste instrumento após um debate caloroso com diversos operadores do Estado (Mariano, 2006). Na sua redação original, o Código, quando colocado em vigor, imporia mudanças significativas aos coletivos religiosos, aos menos para aqueles cujos estatutos e funcionamento efetivo encontravam-se mais distantes das disposições contidas nas novas regras. Segundo Mariano, essa sanha normativa se deu após um conjunto de polêmicas vivenciadas na década anterior (os anos 90) envolvendo especialmente igrejas neopentecostais, que gestou no âmbito do poder público uma demanda acerca do controle fiscal e legal das atividades das organizações religiosas como um todo (Mariano, 2006, p. 80).

O Código de 2002 pretendeu deixar claro o tratamento totalmente indiferenciado para o conjunto das associações (Mariano, loc. cit, p. 82). Outra consequência especialmente entendida como problemática foi a disposição, no Artigo 50, de uma penalidade a ser colocada às instituições e seus administradores “em caso de abuso de personalidade, caracterizado pelo desvio de finalidade ou pela confusão patrimonial”. Na ocorrência desse abuso, o juiz poderia decidir, a requerimento da parte ou do Ministério Público, que a pena incidisse sobre os “bens particulares dos administradores” da associação religiosa, entre os quais presidente, vice-presidentes, secretários e tesoureiros. Essas pretensões normativas geraram uma intensa boataria que se fez sentir em Brasília e resultou em uma mobilização nacional a partir da articulação com a Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional⁴. Registra-se, ainda, que a iniciativa teve apoio da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o então presidente Lula, ao sancionar a lei que operava a mudança, fez um longo discurso em que afirmou ter assinado a lei que “garantia a liberdade religiosa no Brasil” (ibidem, p. 84).

Salientamos este contexto anterior ao Acordo com o Vaticano e à Lei Geral das Religiões por dois motivos. Em primeiro lugar, para situar que a regulação do religioso inicialmente proposta pelo Código Civil pressupunha um caráter indireto na medida em que estas organizações não receberiam tratamento diferenciado, sendo a sua administração

⁴ A reação evangélica resultou na alteração do Código, desobrigando as igrejas da exigência de efetuarem as mudanças inicialmente previstas. O instrumento foi o PL 634/2003, de autoria do evangélico Paulo Gouveia (PL/RS), que teve aprovação rápida e negociação consciente com interesses de setores do Estado, criando exceção à regulamentação em questão promovida pelo Código por meio da figura das “organizações religiosas” que ficaram assim distinguidas das associações (Giumbelli, 2008).

pelo Estado tornada a mesma das demais “associações”. Isto reitera a ideia de que a regulação do religioso opera de diferentes formas e contrasta com a regulação iminentemente direta que os demais instrumentos normativos que analisamos em seguida propõem: eles são sobre a(s) religião/ões e recortam prerrogativas para elas, quebrando aqui a ideia de um “tratamento indiferenciado” proposto pelo Código. Em segundo lugar, contextualizamos o processo de revisão do texto do Código a partir da ação dos parlamentares evangélicos (e vale dizer de novo que a ação teve o apoio da CNBB) porque entendemos que foi este movimento regulatório pelo Estado o propulsor de uma nova sensibilidade entre os setores religiosos mais institucionalizados (a Igreja e os evangélicos representados nas bancadas legislativas) de *defesa* de direitos religiosos. O que a Igreja Católica⁵ e as bancadas evangélicas vão acionar na relação com o Estado a fim de realizar esta *defesa*, contudo, serão argumentos e estratégias de diferentes naturezas e consequências.

Aprovado em 2009, este Acordo entre o Estado brasileiro e a Santa Sé não foi o primeiro em nossa história. Conforme registrou Ranquetat Jr., dois outros de menor abrangência já haviam sido firmados: o acordo administrativo para troca de correspondência diplomática de 1935 e o acordo sobre o estabelecimento do ordinariado militar e a nomeação de capelães militares em 1989 (2010, p. 177). Na época de aprovação da Mensagem/MSC No. 134/2009, como foi enviado pelo Governo Federal ao Congresso Nacional, os críticos⁶ identificaram não só o atentado à laicidade do Estado pelo texto que garantiria garantias específicas a uma religião (Ranquetat Jr, loc. cit., p. 188), como também salientaram o fato do Acordo ter sido enviado para votação “em regime de urgência”.

Redigido em 20 artigos, o Acordo veicula garantias de diversas ordens⁷, como a garantia de personalidade jurídica para a Igreja Católica, a garantia da obrigatoriedade de oferta de ensino religioso de matrícula facultativa, a oferta de assistência religiosa em instituições de internação coletiva, a salvaguarda do patrimônio histórico, artístico e cultural da Igreja Católica, entre outras. Para nossa discussão, importa grafar, a partir da

⁵ Este entendimento em relação ao Acordo Brasil-Santa Sé já havia sido proposto por E. Giumbelli, para quem: “A ideia de um acordo entre Vaticano e Estado Brasileiro parece esdrúxula. Do ponto de vista da Igreja Católica, no entanto, faz algum sentido. [...] O novo Código Civil produziu um vácuo jurídico em relação às ‘organizações religiosas’. Um ‘acordo’ poderia preenchê-lo” (Giumbelli, 2008, p. 94).

⁶ Manifestaram-se publicamente contra o acordo as seguintes organizações religiosas e seculares: Igreja Metodista do Brasil; Igreja Presbiteriana; Associação Brasileiras de Templos de Umbanda (ABRATU); Associação dos Pastores Evangélicos do Piauí; Conselho Interdenominacional de Ministérios Evangélicos do Brasil e Associação Vitória em Cristo; Grande Loja Maçônica do Estado do Rio de Janeiro; Católicas pelo Direito de Decidir; Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde-SP; Fórum Permanente do Ensino Religioso (FONAPER); Ação Educativa; Comissão de Cidadania e Reprodução; Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC); Associação de Ateus e Agnósticos (ATEA); Associação Brasileira de Antropologia (ABA); Associação dos Magistrados Brasileiros (AMB); Associação Brasileira de Liberdade Religiosa e Cidadania (ABLRIC); Observatório da Laicidade do Estado (OLÉ-UFRJ) e Conselho Federal de Serviço Social (CFESS), além de dezenas de organizações LGBTTs e outras que militam pelos direitos sexuais e reprodutivos. O registro dessas entidades é de Ranquetat Jr (2010, p. 178).

⁷ Para análises mais pormenorizadas do texto do Acordo, ver Giumbelli (2011) e Ranquetat Jr (2010).

ratificação do Acordo, duas questões importantes. Uma delas refere-se a um deslocamento na matriz de relação da Igreja Católica com o Estado. Para uma religião hegemônica que sempre foi lida como produtora do padrão de legitimidade social na sua associação com a esfera pública, o que o Acordo sinaliza é uma relação particularista para com o Estado. O que isso implica é, na verdade, uma mudança significativa uma vez que: “historicamente a Igreja Católica buscou se consolidar apoiando-se em regulações genéricas, contando em seu favor com a associação dominante entre religião e catolicismo” (Giumbelli, 2011, p. 133).

Outra consequência do Acordo tem a ver com a relação com as demais religiões e o modo como elas se organizaram a partir dessas garantias particulares dadas à Igreja Católica em um momento em que as “organizações religiosas” mal tinham acabado de escapar do que identificavam como a sanha regulatória do Estado sobre a religião. E, como no caso relacionado ao Código Civil, serão os parlamentares evangélicos a encampar essa luta em relação às garantias para as organizações religiosas. Inicialmente, “a estratégia dos deputados evangélicos foi lutar contra a concordata com a Igreja Católica. No entanto, vislumbrando que esta tática não traria resultados, resolveram formular um projeto de lei que contemplasse seus interesses institucionais” (Ranquetat Jr, 2010, p. 186). O que eles acionarão, no entanto, são outras formas de produzir eficácia política: trata-se de um discurso generalista – ou, como nomeou Giumbelli, de uma regulação genérica (2011, p. 133) – que enfatizará a liberdade religiosa sem prever denominações e crenças específicas. Trata-se, assim, da liberdade religiosa em nome de *todos* - pelo menos no texto da lei proposta em resposta ao Acordo, como veremos abaixo.

II. A Lei Geral das Religiões: a produção do discurso generalista

De autoria do senador evangélico (e membro da Igreja Universal do Reino de Deus) George Hilton (PP-MG), o projeto de lei PLC 160/2009 ficou conhecido como “Lei Geral das Religiões”. Eis parte de sua justificativa: “Por entender que o princípio da igualdade constitucional das religiões em nosso país, pelo qual todas as confissões de fé, independente da quantidade de membros ou seguidores ou do poderio econômico e patrimonial, devem, ser iguais perante a Lei é que apresentamos esta proposta” (apud Ranquetat Jr, 2010, p. 180). Apresentado em dez artigos e com muitas parencas, inclusive na redação, com o Acordo Brasil-Santa Sé, a Lei Geral defende um entendimento de laicidade e o aciona contra privilégios específicos – vide o seu artigo nono, que diz “Fica assegurada a igualdade de condições, honras e tratamento a todos os credos religiosos, indistintamente”. Sua pretensão regulatória utiliza o texto da Constituição Federal (artigo 5º, inciso VI) acerca da “liberdade de consciência e da crença” e do “livre exercício dos cultos religiosos”.

O texto da assim chamada Lei Geral das Religiões foi aprovado na mesma sessão da Câmara dos Deputados em que ocorreu a aprovação do Acordo entre Brasil e Santa Sé. No entanto, enquanto o Acordo teve um trâmite rápido e sem atropelos no Senado, o mesmo não ocorreu com a Lei Geral. O texto ganhou várias emendas e foi objeto de uma audiência pública, a qual repercutiu a recepção predominantemente negativa na mídia e entre intelectuais (Ranquetat Jr, 2010; Giumbelli, 2011). Apesar disso, foi adiante e no momento em que escrevemos este texto (julho de 2016), encontra-se à disposição para votação no plenário. Na última comissão pela qual tramitou, a de Constituição, Justiça e Cidadania, a proposta recebeu parecer favorável do senador Marcelo Crivella, evangélico ligado à mesma denominação do autor do projeto. O trecho que transcrevemos a seguir mostra a reiteração do argumento da liberdade religiosa para fundamentar a lei:

O móvel de tais gestos de consolidação é defensivo: acuadas pelas elites científicas e políticas laicas há quase trezentos anos, embora dispondo de enorme aceitação popular e compondo parte viva da consciência moral das sociedades, as religiões têm procurado, desde então, evitar como podem a incessante tentativa de bani-las da vida social sob os epítetos de ignorância, superstição, credulidade etc., que seriam incompatíveis com a autonomia individual, maior conquista da época das Luzes (Parecer..., p. 9)⁸.

Apostamos, assim, em uma relação entre as mudanças propostas pelo Código Civil e a Lei Geral das Religiões, na medida em que a segunda retoma o formato de uma reação que se apropria da normatização das prerrogativas dos coletivos religiosos nos termos do discurso da liberdade religiosa. Isto é dizer: pela aprovação da Lei Geral das Religiões, os representantes evangélicos no Legislativo se tornaram eles próprios os atores que traduzem essa relação com o Estado. E o fazem segundo critérios generalistas, em sentido amplo, o que também tem uma eficácia política importante. Gostaríamos de salientar uma inflexão importante realizada no bojo do processo. Como vimos, a leitura inicial do novo Código Civil era a de um disciplinamento dos coletivos religiosos, ensejando um tratamento indiferenciado em relação a questões organizacionais e contábeis e ainda garantindo uma série de direitos aos indivíduos frente às instituições, inclusive criando tipos penais frente a casos de “abuso de autoridade” e “coação religiosa”.

Estávamos, assim, diante de uma proposta cujo foco eram os direitos do indivíduo frente aos possíveis arbítrios de uma organização religiosa e que propunha uma “regulação segundo um viés secularizante que enfatiza responsabilidades de *accountability* e demandas de registro” (Mariano, 2006). Ora, o que a Lei Geral das Religiões faz é mudar o foco da “liberdade religiosa”, que passa a ser o das instituições religiosas e não o dos indivíduos. Confere-se uma primazia às instituições que inverte toda a argumentação que o Estado propunha em 2003 com o Código Civil e que traz um acionamento totalmente distinto

⁸ Parecer da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania ao PL 160/2009 (16/03/2016), disponível em: <http://www.senado.leg.br/atividade/rotinas/materia/getPDF.asp?t=189555&tp=1>, consulta em julho de 2016.

acerca da liberdade religiosa e sugere, possivelmente, outro entendimento acerca da laicidade.

Chamamos atenção ainda para o efeito em cadeia desta produção de instrumentos normativos: este esforço parece não se esgotar na aprovação Lei Geral das Religiões. Referimo-nos ao Projeto de Lei 1219/2015 proposto pelo deputado evangélico Leonardo Quintão (PMDB-MG), apresentado como “Estatuto da Liberdade Religiosa”⁹. Entre outras garantias, este instrumento institui que o “direito de liberdade religiosa compreende as liberdades de consciência, pensamento, discurso, culto e organização religiosa” (Art. 1); assegura que “Não se considera crime, na forma de discurso de ódio, a divulgação [...] de ideias de uma religião contrárias a um determinado comportamento social ou mesmo crença de um determinado grupo, religioso ou não, desde que feitas pacificamente, com urbanidade, tolerância e respeito aos direitos humanos fundamentais” (Art. 9); garante o direito de “mudar de religião” às populações tradicionais (como quilombolas e indígenas) e proíbe o Estado de limitar a ação catequética mesmo sob “justificativa de manutenção das tradições locais” (Arts. 26 e 27); e propõe mesmo tipos penais específicos para a discriminação religiosa na forma de multas (Capítulo VI).

Trata-se de uma discussão que demandaria aprofundamento, mas é possível depreender certas implicações sociais que essa ordem de garantias (amparadas num ideal de “liberdade religiosa” bastante particular) trariam. Não é difícil perceber, por exemplo, que este projeto de lei que pretender blindar “veiculação de discursos de ódio na forma de uso da liberdade religiosa” traria consequências previsíveis acerca do debate sobre direitos sexuais e reprodutivos. Já que, em seu Artigo 1º, tem-se que o direito de liberdade religiosa “compreende as liberdades de consciência, pensamento, discurso, culto e organização religiosa, tanto na esfera pública, quanto na esfera privada, constituindo-se como direito fundamental a uma identidade religiosa”. Outro efeito, de ordem próxima, faz com que a “liberdade religiosa” torne possível criticar as demais “crenças” partindo-se do argumento da “liberdade de pensamento”. Nesse sentido, é interessante observar como o legislador propõe categorias e direitos (para liberdade religiosa, de pensamento e crenças) e também produz dissociações entre estas. Ao mesmo tempo, o entendimento sobre liberdade religiosa parece mais absoluto, posto que pode se amparar na “liberdade de pensamento” para criticar “crenças”. Trata-se, aqui¹⁰, de suscitar as condições de possibilidade das relações do próprio campo inter-religioso.

⁹Na íntegra em:

http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1323395&filename=PL+1219/2015 - consulta em julho de 2016.

¹⁰ Outras características importantes desse novo projeto de lei têm relação com o entendimento de laicidade, alocado no capítulo IV (“Da laicidade do Estado”), a qual sinaliza uma sedimentação desse debate no Brasil, bem como uma reapropriação que permite a presença do religioso sob a rubrica do “cultural” como forma de expressão legítima, inclusive no espaço público (como presença de símbolos religiosos, existência de feriados religiosos e difusão de material de conteúdo religioso em espaços políticos/públicos).

Podemos dizer, ainda, que este projeto de lei encontrou um “espaço aquecido” após mais de uma década de ampliação da ideia de “liberdade religiosa” no poder legislativo, se utilizamos como marco as discussões sobre o novo Código Civil. Proposto por um parlamentar evangélico, o texto da lei, apesar suas pretensões universalizantes no que tange ao alcance, ecoa muito perceptivelmente preocupações particulares da atuação de evangélicos no Congresso Nacional. Chama ainda atenção o seu texto escrito com certo apoio acadêmico de magistrados evangélicos, o que é aferível nos seus 50 artigos apoiados em outras declarações internacionais e também pelo uso de referências teóricas relacionadas ao conceito de laicidade¹¹. Caso fosse aprovado, o projeto teria consequências importantes, aprofundando a ideia de “liberdade religiosa” irrestrita, conceitualmente gestada no âmago de representantes legislativos evangélicos. Essa leitura tem produtividade, como podemos ver, justamente pelo seu uso de pretensões generalizantes: ou seja, representa interesses algo específicos, mas ao apoiar-se no discurso da “defesa da igualdade religiosa”, torna-se abrangente e consegue o apoio de outras denominações, como a Igreja Católica. Essa situação reitera um dos argumentos que esperamos ter tornado claro: as religiões reguladas por estes instrumentos normativos estão produzindo elas mesmas uma ideia de liberdade religiosa e acionam diferentes acepções para o termo dentro dessa cadeia de marcos regulatórios.

O PL 1219 foi retirado ainda em 2015 pelo próprio autor, não antes de ser vinculado a um outro, o PL 1089, do mesmo ano. Essa vinculação explicita o foco central do auto-designado Estatuto da Liberdade Religiosa: a tentativa de garantir o que seus autores consideram ser um direito de liberdade de expressão. Como mencionado acima, essa era uma das preocupações do Estatuto, convertida em seu ponto principal com o apoio a outra proposta. Esse tema preocupa outros projetos mais ou menos recentes, favoráveis e contrários ao uso da liberdade religiosa para fundamentar a liberdade de expressão, à espera das deliberações de uma “comissão especial” que ainda precisa ser instituída no âmbito da Câmara dos Deputados. Trata-se, a nosso ver, da demonstração do poder de mobilização da categoria liberdade religiosa. No bojo desses projetos de lei em tramitação, aparece ainda uma outra proposta de Estatuto da Liberdade Religiosa. Trata-se do PL 4356/2016, que, ao contrário do anterior, já retirado, demonstra maior preocupação com o tema da intolerância religiosa. Sua justificativa lamenta “fatos desagradáveis de discriminação ocorridos na atualidade” e declara visar “promover o respeito entre as diversas crenças”¹². A autoria do texto é atribuída ao deputado Átila

¹¹A proposta teve apoio da Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE), que se reuniu com o autor do projeto. Também está sendo apoiada pela CNBB. Fonte: <http://www.institutogamaliel.com/portaldateologia/estatuto-da-liberdade-religiosa-pede-igualdade-entre-religioes/teologia>, consulta em setembro de 2015.

¹² Texto do PL 4356/2016 na íntegra, disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?sessionid=8DOEDE95310C9F926A661F4C

Nunes, vinculado ao universo das religiões afro-brasileiras. É esse o universo especificamente visado pelo Estatuto da Igualdade Racial, ao qual nos dedicamos em seguida.

III. Os direitos religiosos no Estatuto da Igualdade Racial: particularismos que restituem por uma política da diferença

Tendo como objeto a Lei nº 12.288/10, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial, buscamos discutir de que forma a politização étnica das religiões afro-brasileiras foi encampada pelo Estado brasileiro como uma “política da diferença”. Segundo o artigo 1º, o Estatuto da Igualdade Racial tem por objetivo “combater a discriminação racial e as desigualdades raciais que atingem os afro-brasileiros, incluindo a dimensão racial nas políticas públicas desenvolvidas pelo Estado”. Discriminação racial é definida pelo texto legal como “toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo, ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais” (art. 1º, § 1º). Já desigualdades raciais, por sua vez, aparecem como sendo “situações injustificadas de diferenciação de acesso e gozo de bens, serviços e oportunidades, na esfera pública e privada”. Em publicação da Série Legislação [Câmara, 2015, n. 171], o Estatuto é apresentado exatamente como o enquadramento normativo para “a criação da base legal para a estruturação do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir) e o encaminhamento das ações de promoção da igualdade em diversas áreas [saúde, educação, *liberdade de crença e de culto*, acesso à terra e à habitação e tantas outras]” (ESTATUTO, p. 12, grifo nosso).

Vinculado à ideia de “ações afirmativas” (Feres Jr. *et al*, 2013), as discussões ensejadas pelo Estatuto tangenciam outros debates, como os envolvidos no conceito de “racismo institucional” (Silvério, 2002; López, 2013) e “multiculturalismo” (Hall, 2006). Todas essas noções estão marcadas por uma série de políticas que remetem à “Constituição Cidadã” de 1988. Como registraram Zubaran e Silva (2012), no processo de reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro merece também destaque o papel assumido pela Fundação Cultural Palmares (FCP), criada pela lei 7.668 de 22 de agosto de 1988, que resultou das pressões do movimento negro brasileiro e do novo ordenamento jurídico materializado na Constituição de 1988. A Fundação Cultural Palmares tem como marca principal de atuação a valorização e a proteção do patrimônio cultural (material e imaterial) afro-brasileiro e o registro e certificação de comunidades remanescentes de quilombos. O próprio conceito de quilombo foi ampliado em termos políticos e jurídicos

C7D7C4E8.proposicoesWebI?codteor=1432000&filename=Tramitacao-PL+4356/2016, consulta em julho de 2016.

e passou a contemplar todas as comunidades negras cujas formações são particulares e adversas e que se autorreconheçam como um quilombo [2012, p. 137-138].

O intervalo entre a Constituição de 1988 e a promulgação do Estatuto da Igualdade Racial em 2010, como se vê, teve momentos de aproximação entre os movimentos negro e afro-religioso a partir de políticas do Estado de diferentes naturezas. Como salientou Anjos, este novo momento de entendimento de Estado se caracterizou por uma sensibilidade pública para com a diversidade étnico-racial da nação que cresceu a tal ponto que “[...] se tornou incontornável que o combate à pobreza se dê de forma correlativa à constituição de uma dignidade étnica afro-brasileira e indígena” (2008, p. 25). Na mesma direção, é importante não perder de vista que as identidades étnica e racialmente negras são politicamente construídas e em constante disputa e negociação de sentidos.

Considerando esse quadro, nosso objetivo passa a ser o de precisar o estabelecimento de certos direitos religiosos por meio do texto do Estatuto e salientar qual entendimento acerca das relações entre religiões afro-brasileiras e o Estado está sendo proposto e nele normatizado. Partimos da ideia de que o modo pelo qual o Estatuto da Igualdade Racial enquadra os “direitos religiosos” das religiões afro-brasileiras depende de uma perspectiva étnica – e, portanto, etnizante. Essa perspectiva etnizante, que vincula as religiões afro ao âmago da “cultura negra” ou da “negritude” foi construída tanto a partir dos agentes religiosos, quanto pela forma sob as quais suas práticas vieram a ser histórica e socialmente enquadradas.

Quanto aos agentes religiosos, tomemos emprestadas as formulações de Capone: “O candomblé e os cultos afro-brasileiros em geral pretendem ser universais, no sentido de que constituem um conjunto de crenças partilhado por negros e brancos, e até por nisseis, como em São Paulo. Todos se reconhecem nos cultos como “africanos”, pois o locus de legitimação continua a ser uma *África mítica*. A noção de pureza está ligada não à noção de raça, e sim a uma origem cultural que valoriza os grupos de culto ditos tradicionais. Essa origem cultural é buscada na África, uma África que legitima tanto brancos quanto negros no mercado religioso, uma África que não parece ser patrimônio exclusivo dos descendentes de africanos” (2004, p. 333, grifos nossos). De fato, como também é apontado por Silva (2011, p. 296), o candomblé pensa a si próprio como uma religião de origem africana na qual os orixás ocupam uma posição central cuja narrativa de origem a situa como a “transposição” de uma cosmologia que sobrevive à diáspora africana.

Historicamente alocadas em dispositivos legais de forma negativa (Maggie, 1992), as religiões afro-brasileiras viveram até período razoavelmente recente uma *regulação indireta* (Giumbelli, 2008, p. 84), principalmente nos Códigos Penais a partir da identificação com práticas de “curandeirismo”. Ao mesmo tempo, ocorreu no seio de uma tradição de intelectuais e pesquisadores a produção científica e um certo ativismo em relação a estas religiosidades que produziu a passagem dos “cultos africanos” à condição de “religião”. Tal tradição de pesquisa pode ser remontada de Nina Rodrigues a Edison Carneiro, passando

por Artur Ramos – inclusive na realização dos Congressos Afro-Brasileiros, promovidos em defesa da liberdade religiosa para as “seitas africanas” (Giumbelli, *ibidem*). Neste sentido, como comenta V. Silva, os vínculos explicativos entre “raça e religião” foram reatualizados por estas gerações de pesquisadores e institucionalizados por meio de suas ênfases no “universo das práticas religiosas de origem africana” (2002, p. 93).

Com efeito, essa construção das religiões de matriz africana enquanto tais se deu de forma a grafar uma diferença em relação às demais religiões. Esta forma de presença, que Giumbelli chamou de “diferencialista” em relação às vias “generalistas” de religião associadas em especial ao catolicismo (2008, p. 89), tem lugar inclusive pelo acionamento da noção de “cultura” enquanto forma de legitimação (Mafra, 2011) em momentos de litígio público e na relação em geral para com o Estado que se manifesta, por exemplo, na incorporação destas às suas práticas já sedimentadas. No primeiro caso, teríamos “cultura” legitimando uma diferença, uma particularidade; no segundo, a reivindicação de uma igualdade de tratamento com base no que já se dá em relação a outras denominações¹³. Passemos então ao texto da lei. Não há menos do que vinte e três menções ao termo “religião” dentro dos sessenta e quatro artigos propostos pelo Estatuto da Igualdade Racial. Por si só, tal quantidade de ocorrências é significativa: um documento voltado à questão “racial” engloba como parte dele referências a dimensões religiosas. Portanto, a alocação de “direitos religiosos” para os cultos de matriz africana no guarda-chuva da etnicidade e da “igualdade racial” reitera a vinculação entre essas religiões e “ancestralidade e cultura negras”. Cultura, nesse caso, é um mediador fundamental, pois o que está em jogo não é a cor da pele, mas o destino de elaborações que têm na África o seu foco de definição.

Vejamus mais de perto como se elabora esse entendimento de religiões afro-brasileiras. Vinte dos registros ao termo “religião” estão encampados em uma seção específica, qual seja: o capítulo três, intitulado “Do direito à liberdade de consciência e ao livre exercício dos cultos religiosos”. São citadas, então, as seguintes proposições:

CAPÍTULO III: DO DIREITO À LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E DE CRENÇA E AO LIVRE EXERCÍCIO DOS CULTOS RELIGIOSOS

Art. 23. É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

¹³ Um bom exemplo deste segundo uso de cultura seria a relação com as instituições de patrimônio, que passam a considerar terreiros de candomblé enquanto alvo de tombamento a partir dos anos 1980 e expressões vinculadas ao universo afroreligioso como bens imateriais, a exemplo do acarajé, após o início do século. Sobre o processo de patrimonialização de terreiros, ver, entre outros: Velho (2006) e Moraes (2014); sobre o registro das baianas de acarajé, ver Bitar (2011).

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade.

Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I - coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas;

II - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

O tema, portanto, é o da liberdade religiosa, e o que texto faz é garantir a aplicação desse princípio – consagrado no artigo quinto da Constituição Federal – a um universo mais específico: “os cultos religiosos de matriz africana”. “Matriz africana” é, assim, a categoria que produz essa especificação. Ela sugere uma relação genealógica entre certas religiões e seu local de origem; ao mesmo tempo, não se opõe às atualizações que garantem a vitalidade dessas religiões. Isso permite afirmar que “matriz africana”, como um operador de natureza cultural, produz as condições que *diferenciam* e especificam essas religiões em relação a outras. Daí sua menção em um documento voltado à “igualdade racial”.

Há ainda referência ao papel das instituições públicas, na figura do Ministério Público, que devem salvaguardar as “religiões de matrizes africanas” em casos de intolerância religiosa. Podemos dizer que tal salvaguarda funciona como um complemento importante ao princípio de liberdade religiosa. Ele se fundamenta na ideia de que tais religiões vivem sob ameaça. Esse aspecto do Estatuto da Igualdade Racial dialoga com

políticas e mobilizações que recorrem à questão da intolerância religiosa para garantir os direitos de se praticar candomblé, umbanda e outras religiões afro-brasileiras e a segurança de seus adeptos. Se a liberdade religiosa é uma bandeira levantada por vários segmentos, é exatamente no universo afrorreligioso que o combate à intolerância encontrará seus protagonistas (Bortoleto, 2015). O Estatuto capta e traduz também essa característica, que igualmente se apresenta no projeto de lei proposto por Átila Nunes mencionado na seção anterior.

O capítulo três do Estatuto prevê ainda a extensão de um direito historicamente católico às religiões afro, com a prestação de serviços de assistência religiosa em instituições de internação coletiva¹⁴. Há também na seção uma expectativa em estimular o poder público em promover patrimonialização de “bens de valor artístico e cultural” relacionados às religiões de matriz africana, confirmando a importância do campo das políticas culturais.

As outras menções à religião situadas além desta seção são as abaixo citadas – a saber, o artigo segundo, dezoito e sessenta do Estatuto:

Art. 2o É dever do Estado e da sociedade garantir a igualdade de oportunidades, reconhecendo a todo cidadão brasileiro, independentemente da etnia ou da cor da pele, o direito à participação na comunidade, especialmente nas atividades políticas, econômicas, empresariais, educacionais, culturais e esportivas, defendendo sua dignidade e seus valores religiosos e culturais.

Art. 18. É assegurado aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à preservação de seus usos, costumes, tradições e manifestos religiosos, sob a proteção do Estado.

Art. 60. Os arts. 3º e 4º da Lei nº 7.716, de 1989, passam a vigorar com a seguinte redação:

“Art.3º.....

Parágrafo único. Incorre na mesma pena quem, por motivo de discriminação de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, obstar a promoção funcional.”
(NR)

“Art.4º.....

Parágrafo único. Incorre na mesma pena quem, por motivo de discriminação de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, obstar a promoção funcional.”
(NR)

Procedamos ao exame destas passagens. No artigo segundo, é significativa a menção, como “dever do Estado e da sociedade”, à defesa dos “valores religiosos e culturais”. Notamos aí como “religião” e “cultura” estão articulados na mesma formulação. Já o artigo dezoito faz uma associação entre religiosidade e comunidades quilombolas, estendendo a estas o mesmo princípio que se elabora a propósito dos terreiros. O último

¹⁴ Sobre a questão da prestação de assistência religiosa em locais de internação coletiva a partir de uma contextualização jurídica e histórica, ver Leite (2014, p. 319 e ss).

artigo associa o crime de racismo com outras formas de preconceito, entre elas a por religião, reforçando a preocupação com o tema da intolerância religiosa. Reiteramos: *garantias religiosas* são instituídas em um instrumento que desde a sua denominação pretende estabelecer *igualdade racial*. Isso corrobora a hipótese de estarmos diante de um caso de vinculação entre religião e etnicidade.

A hipótese pode ainda ser confirmada com outro elemento. Pensando o perfil do autor do Estatuto, constatamos que o senador Paulo Paim não manifesta publicamente nenhum credo identificável.¹⁵ Sua biografia editada, no entanto, tem o curioso nome de “O rufar dos tambores” (Paim, 2011). Assim, sem alcançar uma definição clara de autoperencimento religioso, a referência produz uma relação forte com a imagética das religiões afro-brasileiras. O compromisso notório de Paim com as causas da negritude funciona como a base que o habilita a apresentar um projeto de lei que, tendo como objeto a igualdade racial, compreende também dimensões religiosas.

Nossa análise do Estatuto da Igualdade Racial permite afirmar que, por meio dele, se produz uma etnização do religioso - ou, como preferimos, uma *politização étnica das religiões afro-brasileiras*. Pode-se entendê-la como uma relação constantemente renegociada, em face aos conflitos pontuais com operadores do Estado. Assim, muito embora tenha havido uma sedimentação do discurso da cidadania e dos direitos para as religiões afro-brasileiras, há um constante refazer-se enquanto sujeito de direitos – o que significa que estamos repetidamente em face de reatualizações, também, de discursos de inclusão e exclusão, socialmente negociadas. Nestas negociações, as relações com “eticidade”, “tradicionalidade” e “cultura” têm grande peso para o êxito das demandas e o encaminhamento dos conflitos em questão. Ao mesmo tempo, estas articulações com outros âmbitos são mediadas e *reguladas* pelo Estado, elas também são construídas pelos grupos sociais (como o movimento negro, movimento quilombola e os afro-religiosos) envolvidos numa cadeia de mediações permeada por agências próprias.

IV. Apontamentos finais

Diferentes em pretensões regulatórias (generalizantes ou particularistas acerca das denominações), concedendo diferentes “direitos religiosos” e apresentando formas de agenciamento distintas a partir do Estado, os três instrumentos normativos que intentamos comparar aqui apresentam questões importantes para o campo de estudos da antropologia do secularismo (Asad, 2003) e do secularismo político (Mahmood, 2010). Os diferentes êxitos em relação à inserção no espaço legislativo, de onde partimos nesta análise, demonstram ainda assimetrias no que tange ao acesso ao poder público e à representação política para as diferentes religiões. Em especial, isto é uma questão para os

¹⁵ De fato, não foi encontrada uma fala pela qual pudesse ser atribuído um pertencimento religioso ao político a partir de sistemas de busca.

afro-religiosos: nem mesmo o autor da política que lhes interessa, o Estatuto da Igualdade Racial, apresenta o seu pertencimento religioso – interessa-se, assim, por este debate de forma indireta, a partir de um engajamento que se dá na aproximação com movimento negro.

Esta situação de engajamento religioso no poder legislativo, com efeito, remete à “querela de espíritos no espaço público”, como havia caracterizado José Jorge de Carvalho (1999) o espaço político brasileiro. Chamamos atenção ainda para o fato de que esta discussão sobre as formas de relação do Estado com as religiões costuma considerar também, além de católicos, evangélicos e afro-religiosos, o contingente espírita (Montero, 2006; Giumbelli, 2008). Salienta-se, assim, que pelo menos nesse momento político do país parece não haver interesse, pelos espíritas, em participar do jogo político ou da produção de marcos regulatórios. Isto pode apontar para uma maior cristalização do espiritismo como “categoria religiosa” livre de acusações sociais – as quais os afro-religiosos sentem mais diretamente – e também uma ausência de pretensões de participação política representativa enquanto forma de autoafirmação no debate público – discussão encabeçada, em geral, pelos evangélicos.

Cabe ainda enfatizar a situacionalidade do conceito de liberdade religiosa nos textos destes marcos legislativos: apropriada de diferentes formas, torna-se assim uma categoria em disputa. Ela mesma, pelos seus diferentes usos aqui analisados, parece acionar pretensões regulatórias. Uma das coisas que esta comparação permite concluir é que a ideia de liberdade religiosa passa a ganhar um conteúdo produtivo para as denominações: manuseando-a, segundo um entendimento particular, as religiões passam a se “blindar” de várias possibilidades de regulamentação – tal como estava sendo previsto no abortado “Estatuto da Liberdade Religiosa”. Esse intumescimento do argumento da liberdade religiosa com tal entendimento e capacidade agentiva pode ser apontado em um movimento que começa com as discussões sobre o novo Código Civil brasileiro, atravessa o entendimento de boa parte dos projetos de lei que visam “regulamentar o direito à liberdade religiosa” (Giumbelli e Scola, 2016), até o grande marco legislativo ensaiado pela Lei Geral.

O Estatuto da Liberdade Religiosa de autoria evangélica, se por um lado sinaliza a extensão desse movimento, parece ter provocado, por outro lado, uma reação, de que faz parte a proposição de um Estatuto alternativo, vinculado a preocupações que remetem às lutas das religiões afro-brasileiras. Como vimos, a alocação de direitos religiosos no outro Estatuto, o da Igualdade Racial, desde o seu título, pressupõe essa aproximação entre etnização e religião, permitida por argumentos de ordem culturalista e diferencialista. A entrada da ideia de “cultura” nos debates acerca da relação entre Estado e religião é uma questão que, reconhecemos, demandaria maior aprofundamento. Sua produtividade, porém, não pode deixar de ser mencionada: para as religiões afrobrasileiras, em especial, tal relação teve implicações produtivas no que tange às políticas culturais sobre turismo, patrimônio e reconhecimento de um “valor histórico”. Um movimento que Clara Mafra

caracterizou como “as armas da cultura”: pela passagem do entendimento do “Candomblé como feitiçaria” para uma visão do mesmo como “signo de herança digna e enobrecedora da cultura nacional” [Mafra, 2011: 618]. A aproximação dos argumentos culturalistas, sedimentada no debate público para as religiões afrobrasileiras, parece ser um movimento agora começado também pelos evangélicos a partir de um discurso de “minoritização” que aciona conjuntamente a ideia de “liberdade religiosa”. Um exemplo é o pleito aos recursos públicos para a música gospel a partir da sua alocação na “produção cultural” [Sant’ana, 2013]. Outro exemplo está no próprio Estatuto da Liberdade Religiosa, cujo texto dá garantias à presença no espaço público de imagens religiosas sob a rubrica do “cultural”.

Analisando o contexto da Inglaterra, Susan Wright descreveu o movimento de apropriação pela “nova direita política” da ideia de cultura como uma ferramenta política potente. Isso se fez por uma importante passagem: desmerecendo os argumentos ancorados na diferença e no multiculturalismo (que “dividiam” a sociedade), produziram entendimentos mais generalistas calcados na ideia de “cultura” para a produção de políticas. Estes novos instrumentos do governo seriam excludentes em “suas implicações e efeitos” já que reforçariam o não-acesso de determinados grupos às políticas públicas [Wright, 2004, p. 134]. A passagem de conteúdo e entendimento nos instrumentos que aqui analisamos, cremos poder dizer, sinalizam um movimento análogo ao contexto inglês que Wright identifica.

Dito de outra forma, consideramos significativo que formulações generalistas a respeito da religião tenham tamanho interesse de segmentos sociais específicos dentro do campo religioso-político já que, calcados em interesses particulares e informados por questões mais atinentes à sua experiência política e religiosa, determinadas “exigências”, “direitos” e “liberdades” que se pleiteiam em nome “das religiões” podem ser absolutamente inacessíveis a outras. E mais: o uso de uma normatividade específica da categoria “laicidade” (generalista por natureza, embora seu sentido, como vimos no exemplo do Estatuto da Liberdade Religiosa, possa variar e ser algo ressignificado) pode beneficiar uma religião em sua ação em direção às outras. Tudo isto em um quadro que vai sendo traçado sob a alegação da generalidade e da universalidade dos “direitos da religião” – isto é, em um contexto de produção de marcos políticos muito menos interessados em “diferenças” e necessidades de legitimação política de religiões não-hegemônicas.

Este debate, no mais das vezes, como vimos, também está sendo sustentado por parlamentares evangélicos. A “laicidade” e a “liberdade religiosa”, nos instrumentos regulatórios hegemônicos vindos do poder legislativo, portanto, está em geral calcada nos seus entendimentos *particulares*, porém trazem pretensões *generalistas*. Como já havia sinalizado Giumbelli, as reivindicações recentes por “liberdade religiosa” dos evangélicos, apesar de se utilizarem da ideia de minoria, “vêm seguidas de ações e estilos que insinuam um projeto de maioria” (2008, p. 96). Estamos diante, portanto, de desafios de autoridade no que tange à regulação do religioso produzida por parlamentares de perfil religioso.

Uma consequência dessa configuração é um entendimento sobre Estado prescindindo de dualismos severos entre “público e privado”, “objetivo e subjetivo”, “prático e simbólico” nas formas de “Estado e sociedade”, como já sugerira Timothy Mitchell (2006), para quem “a fronteira do Estado nunca marca um verdadeiro exterior” (ibidem, p. 174). Tal inflexão também sugere que não se tome o Estado como uma agência homogênea e coerente, mas como um ponto de partida para uma análise política (ibidem, p. 176). Um entendimento dessubstancializado de Estado, assim, veria nestes marcos regulatórios não o Estado como uma unidade funcional, mas as práticas que performam o “efeito estado”, definido como a capacidade de produzir efeitos estruturais de abstração. O autor sugere, assim, que se procure onde estas linhas que intentam separar “Estado e sociedade” se produzem, situacional e etnograficamente, e como a agência estatal é “performada” para produzir o universal por entes privados.

Esta sugestão teórica, em nosso entendimento, está perfeitamente em acordo com a ideia de regulação do religioso segundo a discussão proposta aqui. Contextualizar os marcos regulatórios, identificar seus autores e suas negociações com grupos sociais bem como seus entendimentos acerca dos direitos religiosos que produzem, por meio de uma análise de conteúdo de seus textos e de algumas reações, foi o objetivo deste texto. Buscar as fronteiras que eles demarcam e as interdições que eles produzem, por meio de entendimentos sobre liberdade religiosa, em especial, tornou-se importante. O contexto dessa produção é, assim, bastante desafiador e instigante, em especial em relação às implicações que traz para formas de resistência. Como se resiste à ação do Estado em definir limites e prerrogativas para a atividade das organizações religiosas em meio a fronteiras fluidas e porosas, porém tão potentes?

Os evangélicos parecem ter achado a sua maneira por meio da participação política. A Igreja Católica, por sua vez, parece sempre ter disposto em algum grau desta possibilidade de associação com o poder público sem grandes celeumas. Salientamos, portanto, que este desafio se coloca em especial para as religiões afro-brasileiras, dada a sua relação de continuidade histórica com os argumentos que as associam com outras frentes discursivas, como a etnicidade e a tradicionalidade. Todos os instrumentos normativos, com efeito, sugerem a questão da *negociação* social e política como essencial. No que tange à discussão aqui proposta, importa referir que estes instrumentos apontam para clivagens internas ao Estado, as quais também ecoam assimetrias de legitimidade social para as diferentes religiões. Nesse contexto, os entendimentos sobre “liberdade religiosa” – o mesmo poderia ser afirmado acerca de “laicidade” – dispostos em iniciativas de regulação do religioso fazem grande diferença para religiões minoritárias, dada a ação generalista que as categorias acionam na relação com instituições religiosas. Talvez daí advenha tamanho interesse na disputa destas categorias, uma vez constatadas a sua produtividade e os seus efeitos de abrangência.

Referências Bibliográficas

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A categoria raça nas ciências sociais e nas políticas públicas no Brasil. In: SANTOS, José Antônio S.; CAMISOLÃO, Rita de Cássia; LOPES, Vera Neusa (Orgs.). *Tramando falas e olhares, compartilhando saberes: contribuições para uma educação anti-racista no cotidiano escolar*. Porto Alegre: UFRGS, 2008, p. 14-26.

ASAD, Talal. Secularism, Nation-State, Religion. In: _____. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BEM, Daniel F. de; LEISTNER, Rodrigo. Caminhos Trancados (?): Conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, v. 18, p. 129-148, 2010.

_____; DEROIS, Rafael; ÁVILA, Cíntia Aguiar de. A Política da Encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral riograndense. *Debates do NER*, v. ano 7, p. 39-50, 2006.

BITAR, Nina. *Baianas de Acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011

BORTOLETO, Milton. “Não cultuais imagens de escultura”: alguns aspectos do debate público acerca da tipificação jurídica da “intolerância religiosa” e da “liberdade religiosa”. In: MONTERO, Paula (Org.). *Religião e controvérsias públicas*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2015, p. 127-161.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia UNB*, n. 249, 1999, 22p.

ESTATUTO DA IGUALDADE RACIAL [recurso eletrônico]: Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, e legislação correlata. Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015. — [Série Legislação, n. 171]. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/edicoes/paginas-individuais-dos-livros/estatuto-da-igualdade-racial>, consulta em julho de 2016.

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28(2), p. 80-101, 2008.

_____. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciências Sociais e Religião*, v. 14, p. 119-143, 2011.

_____. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: Giumbelli e Béliveau (orgs). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

_____. O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica. In: _____. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014. p. 209-229.

_____; SCOLA, Jorge. A liberdade religiosa no Congresso Nacional. In: VITAL DA CUNHA, Christina; ARAÚJO, Melvina [Orgs]. *Religiões e conflito*. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 19-39.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2003. p. 51-99.

LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e Religião: a liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

LÓPEZ, Laura Cecília. Reflexões sobre o conceito de racismo institucional. In: JARDIM, D. F.; LÓPEZ, L. C.. [Org.]. *Políticas da Diversidade*. [In]visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013. p. 73-90.

MACHADO, Maria das Dores. Religião e Política: evangélicos na disputa eleitoral do Rio de Janeiro. *Antropolítica*, v. 10/11, n.1/2, p. 45-64, 2001.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. *Mana*, 17(3), 607-624, 2011.

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

MAHMOOD, Saba. Can secularism be other-wise? In: Warner, Vanantwerpen e Calhoun [Orgs]. *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, v. 52, p. 121-138, 2004.

_____. A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. *Civitas*, v. 6, p. 77-99, 2006.

MITCHELL, Timothy. Society, economy and the State Effect. In: SHARMA, Aradhna; GUPTA, Akhil. *The anthropology of the State: a reader*. Blackwell Publishing: Malden, 2006, p. 169-185.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 74, p. 47-66, 2006.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião a cultura, de cultura a religião: Travessias afro-religiosas no espaço público*. Tese de Doutorado— Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais da PUCMG. Belo Horizonte, 2014.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros.. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n.53, p. 53-69, 2003.

PAIM, Paulo. *O Rufar dos tambores*. Brasília: Editora do Senado Federal, 2006.

RANQUETAT Jr., César. O Acordo entre o Estado Brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate. *Debates do NER*, v. 18, p. 193-212, 2010.

SANT'ANA, Raquel. A música gospel e os usos da “arma da cultura”. Reflexões sobre aplicações de uma emenda. *Revista Intratextos*, v. 5(1), p. 23-41, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 20, p. 295-303, 2011.

_____. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista da USP*, v. 55, p. 82-111, 2002.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 117, p. 219-246, 2002.

ZUBARAN, Maria Angélica; SILVA, Petronilha B. Gonçalves e. Interloquções sobre estudos afro-brasileiros: pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro. *Currículos sem fronteiras*, v. 12, n. 1, pp. 130-140, jan/abr, 012.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, v. 12, p. 237-248, 2006.

WRIGHT, Susan. La politización de la ‘cultura’. In: BOIVIN, Maurício; ROSATO, Ana; ARRIBAS, Victoria (Orgs). *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2004. p. 128-141.