
RELIGIÃO E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA: UMA ANÁLISE DA LEGISLAÇÃO DOS PAÍSES

Ari Pedro Oro

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Marcela Ureta

Universidade de Paris III – França

Resumo: *O texto está dividido em duas partes. Na primeira, são analisados os vários modelos de relação estabelecidos legalmente nos países da América Latina entre igrejas e Estado, religião e política. Na segunda, são analisadas as implicações desses modelos para as temáticas da secularização e da liberdade religiosa.*

Palavras-chave: *constituições latino-americanas, liberdade religiosa, religião na América Latina, secularização.*

Abstract: *This text is divided in two parts. The first analyses the various models of relationship that are legally established in countries of Latin America between churches and State, religion and politics. The second analyses the implications of these models for the thematic of secularization and religious freedom.*

Keywords: *Latin American constitutions, religion in Latin America, religious freedom, secularization.*

A América *Latina*, como se sabe, “nasceu” católica. Isto é, os primeiros viajantes e exploradores espanhóis e portugueses aqui chegaram com o intuito não somente de conquistar economicamente terras e riquezas naturais, mas, também, de ver concretizado o sonho milenarista e salvacionista cristão, acalentado pelo imaginário europeu, de encontrar o paraíso terrestre, noção baseada no Gênesis e recheada pelo imaginário edênico ao longo dos séculos. Portanto, a expansão ibérica significou também a expansão do catolicismo na América Latina, mediante a união da cruz e da espada, do trono e do altar, fato este que não mudou durante as décadas e os séculos, mesmo com a constitui-

ção dos Estados-Nações no continente, posto que muitos países adotaram legalmente o catolicismo como religião oficial, com a conseqüente ausência ou limitação da liberdade religiosa na região. Ao longo do tempo, porém, a situação foi mudando segundo os países e hoje nota-se uma heterogeneidade de posicionamentos no que concerne as relações oficiais entre religião e política, Igreja e Estado.

Este artigo versa sobre a situação atual legal vigente na América latina acerca das relações entre religião e política. Pergunta-se: como, na atualidade, os países latino-americanos se posicionam, do ponto de vista constitucional, frente à representação de um ser superior – nessa região denominada sobretudo pela palavra Deus – bem como frente às religiões? Que regimes de organização das relações Estado-religião vigoram nessa parte do continente americano? Frente à evidente heterogeneidade de posicionamentos legais diante do religioso, que tipologia pode ser formulada a partir da realidade dos países latino-americanos? Tais são as questões que o presente artigo procurará responder.

A atual América Latina religiosa

A América Latina é composta de 20 países, a saber: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Haiti, Honduras, Guatemala, El Salvador, Equador, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, Republica Dominicana, Uruguai e Venezuela.¹

A tabela a seguir mostra a população total de cada um desses países – em milhões de habitantes – por ordem de grandeza, segundo dados de 2005, bem como a composição étnica de cada país.

¹ Como se vê, estão aqui inseridos todos os países em que são faladas línguas latinas. Porto Rico não figura na lista por se tratar de um pretorado. Segundo Clarissa Pont (2007, p. 10-11), “América Latina é um termo repatriado. Nasceu em Paris, a partir de relatos de padres franceses que visitaram o Texas e o México. A idéia acabou adotada por intelectuais franceses. Nasceu fora da América e passou a ser utilizado pelos latino-americanos. Enquanto conceito aplicado a questões tanto políticas como literárias, o termo América Latina surge pela primeira vez em 1836, em artigo de Michel Chevalier, retomado pelo escritor e diplomata colombiano José Maria Torres Caicedo (1827-1889) [...]. É no final do século 19 que América Latina, como conceito, é realmente aplicado [...]. A consolidação do atual conceito de América Latina aconteceu através da literatura. Uma outra razão também importante foi a conjuntura política, sobretudo no final dos anos 50 e começo dos anos 60.”

Tabela 1. População total e distribuição étnica dos países latino-americanos

Brasil Branços 55%, mestiços 32%, negros 11%, outros 2%	186,40
México Mestiços 80%, ameríndios 10%, desc. de europeus 9%, outros 1%	103,09
Colômbia Mestiços 58%, brancos 20%, mulatos 14%, negros 4%, zambos 3%, ameríndios 1%	45,60
Argentina Descendentes de europeus 85%, mestiços, ameríndios e outros 15%	38,75
Peru Ameríndios 45%, mestiços 37%, europeus 15%, negros, japoneses, chineses e outros 3%	27,97
Venezuela Mestiços 67%, 18% desc. de europeus, negros 8%, ameríndios 7%	26,58
Chile Mestiços 93%, ameríndios 3%, europeus 2%, outros 2%	16,30
Equador Mestiços 40%, quéchuas 50%, mulatos e negros 5%, outros 5%	13,23
Guatemala Maya-quiché 45%, ladinos (mestiços) 45%, brancos, negros e asiáticos 10%	12,60
Cuba Mestiços 51%, europeus 37%, negros 11%, chineses 1%	11,27
República Dominicana Mulatos 73%, brancos 16%, negros 11%	8,89
Haiti Negros 95%, mestiços e europeus 5%	8,53
Bolívia Quéchuas 30%, mestiços 25-30%, aymaras 25%, desc. de espanhóis 10%	9,18
Honduras Mestiços 90%, ameríndios (misquitos, payas, xicaques, zambos) 7%, negros 2%, brancos 1%	7,20
El Salvador Mestiços 89%, ameríndios 10%, brancos 1%	6,88
Paraguai Mestiços 95%, europeus, asiáticos e ameríndios 5%	6,16
Nicarágua Mestiços 69%, brancos 17%, negros 9%, ameríndios 5%	5,49
Costa Rica Branços e mestiços 96%, negros 2%, ameríndios 1%, chineses 1%	4,33
Panamá Mestiços 64%, mulatos e negros 14%, europeus 10%, ameríndios 8%, asiáticos 4%	3,23
Uruguai Descendentes de imigrantes europeus 88%, mestiços 8%, negros 4%	3,46
Total de habitantes da América Latina	551,37

Fontes: Université Laval, Canadá (<http://www.tlfq.ulaval.ca/AXL/amsudant/venezuela.htm>); Encyclopédie MSN Encarta (<http://es.encarta.msn.com>); Banque Mondiale (<http://devdata.worldbank.org>); Ministère des Affaires Étrangères, França (<http://www.diplomatie.gouv.fr/>).

A seqüência histórica da declaração da independência desses países foi a seguinte: Haiti (01/01/1804), Colômbia (20/07/1810), Chile (18/09/1810), México (16/10/1810), Paraguai (15/05/1811), Venezuela (05/07/1811), Argentina (09/07/1816), Peru (28/07/1821), República Dominicana, El Salvador, Costa Rica, Guatemala, Honduras e Nicarágua (todos em 15/09/1821), Panamá (28/11/1821), Brasil (07/09/1822), Bolívia (06/08/1825), Uruguai (25/08/1825), Equador (05/09/1830) e Cuba (10/12/1898).

A Tabela 2 mostra o *ranking* desses países, levando-se em conta os números do PIB *per capita* fornecidos pelo Banco Mundial, em dólares norte-americanos, relativos ao ano 2005.²

Tabela 2. PIB *per capita* dos países latino-americanos

México	7.310
Chile	5.870
Venezuela	4.810
Panamá	4.630
Costa Rica	4.590
Argentina	4.470
Uruguai	4.360
Brasil	3.460
Equador	2.630
Peru	2.610
El Salvador	2.450
Guatemala	2.400
República Dominicana	2.370
Colômbia	2.290
Paraguai	1.280
Honduras	1.190
Bolívia	1.010
Nicarágua	0.910
Haiti	0.450

² Na lista apresentada pelo Banco Mundial não consta Cuba.

Quanto ao aspecto religioso trata-se de uma região profundamente cristã. Vale assinalar que entre os 20 países repertoriados, 13 deles – menos Cuba, Haiti, Uruguai, República Dominicana, Chile, Colômbia e México – fazem referência à invocação a Deus nos preâmbulos das respectivas constituições. A tabela a seguir apresenta os números dos 20 países acerca da realidade religiosa dos mesmos.

Tabela 3. Quadro religioso dos países latino-americanos

País	Católicos (%)	Evangélicos (%)	Outros (%)	Não-religiosos (%)
Argentina	92	2	6	-
Bolívia	95	5	-	-
Brasil	73,6	15,4	3,6	7,4
Chile	89	11	-	-
Colômbia	81,7	15	1,4	1,9
Costa Rica	76,3	15,7	4,8	3,2
Cuba	40	3	7	50
El Salvador	83	17	-	-
Equador	94	3	3	-
Guatemala	60	39	1	-
Haiti	80	16	3	1
Honduras	60,3	28,7	11	-
México	88	7	5	-
Nicarágua	72,9	16,7	1,9	8,5
Panamá	85	15	-	-
Paraguai	90	10	-	-
Peru	88	8-10	1-2	-
República Dominicana	95	-	5	-
Uruguai	52	16	19	13
Venezuela	96	2	2	-

Fontes: Ministère des Affaires Etrangères, França (<http://www.diplomatie.gouv.fr/>); CIA – The World Fact Book (<https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/fields/2122.html>); US Department of State (<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2001/5594.htm>).

Em que pese a relatividade dos dados estatísticos apresentados, nota-se a importância ocupada pela Igreja católica na grande maioria dos países latino-americanos. Trata-se, com efeito, não somente de uma importância numérica, mas também política e social, como atestam alguns autores (Brett, 1993; Smith, 1998). A Venezuela, como mostra a tabela acima, constitui o país mais católico da América Latina, com 96% dos seus habitantes expressando seu vínculo religioso a essa religião. Em seguida, aparecem Bolívia e República Dominicana, com 95% de católicos, Equador, com 94%, Argentina, com 92% e Paraguai com 90% de identificações católicas cada um.

Na faixa entre 80% e 90% de pertencimentos católicos figuram Chile com 89%, Peru e México, com 88%, Panamá, com 85%, El Salvador, com 83%, Colômbia, com 81,7% e Haiti, com 80%.

Na relação entre 70% e 80% de vínculos identitários católicos consta Costa Rica, com 76,3%, Brasil, com 73,6% e Nicarágua, com 72,9%. Com 60% de pertencimentos católicos desponta a Guatemala, e os dois últimos lugares são reservados para o Uruguai, com 52% e Cuba, com 40%. São esses dois últimos países, também, que detêm os mais altos índices de indivíduos que se dizem não-religiosos, ou sem-religião, Cuba, com 50% da população e Uruguai, com 13%.

Relativamente ao campo evangélico, despontam no continente latino-americano como sendo os países mais evangélicos Guatemala, com 39% da população,³ e Honduras, com 28,7%. Na seqüência aparecem El Salvador, com 17%, Nicarágua, com 16,7%, Costa Rica, com 15,7%, Brasil, com 15,4. Os países menos evangélicos são Argentina e Venezuela, com 2% da população.

As religiões *outras* que constam em vários países latino-americanos referem-se às religiões indígenas, dos maias e grupos andinos, principalmente, bem como o judaísmo, as religiões orientais, as religiões afro-americanas e os novos movimentos religiosos.

³ Entre os fatores que contribuíram para a expansão do protestantismo na Guatemala, figura, por certo, o fato desse país ter tido ao menos dois presidentes que eram declaradamente evangélicos. Trata-se do general Efraim Rios Montt, líder da igreja protestante A Igreja do Verbo (Kauffer, 1999, p. 158; Sanchiz, 1998, p. 22), que governou o país entre março de 1982 e agosto de 1983, e de Jorge Serrano Elías, eleito democraticamente em 1986, e que pertencia ao grupo neopentecostal Elim. (Kauffer, 1999, p. 159).

Uma primeira constatação resultante dos números acima aponta para a importante presença cristã na América Latina, com a conseqüente reduzida diversidade religiosa. Por isso mesmo, pode-se extrapolar para quase toda a América Latina a observação feita por Antonio Flavio Pierucci relativamente ao Brasil, ainda em 1997. Dizia ele, na oportunidade:

Eu acho que no Brasil a diversidade religiosa ainda é muito pequena. [...] Das chamadas “grandes religiões da humanidade” ou “religiões mundiais”, quais são as que nos fertilizaram com idéias e instituições, quais as que nos tem formado pra valer? Temos o cristianismo, e só. [...] Costumo falar, de brincadeira, que o destino (religioso) do cidadão brasileiro (religioso) não é nada invejável – é converter-se de católico em protestante. (Pierucci, 1997a, p. 259-260).

Uma segunda observação aponta para um duplo fenômeno religioso, observável na América Latina, que se reforça a cada nova tomada de opinião censitária, qual seja, o declínio de indivíduos que se dizem católicos, declínio variável segundo os países, evidentemente, acompanhado de um aumento de filiações religiosas ao segmento evangélico, sobretudo pentecostal, também este conhecendo oscilações segundo os países. Seja como for, o aumento pentecostal verificado na América Latina, nas últimas décadas, levou um sociólogo a propor a idéia de uma “nova reforma religiosa” (Martin, 1990), e outro a se perguntar se não estaria ocorrendo uma “pentecostalização da América latina” (Stoll, 1990). Se, hoje, por um lado, tais hipóteses parecem exageradas, por outro, não há como não perceber uma diversidade de pentecostanismos latino-americanos, no que tange à diversificação de sujeitos sociais atingidos por essa mensagem religiosa, diversidade de teologias e de novas expressões religiosas pentecostais, denominadas, na ausência de uma melhor terminologia, de neopentecostais (Oro; Seman, 1997). Também, os evangélicos, sobretudo pentecostais, estão bastante implicados na política de países como Venezuela, Brasil, Peru, Guatemala, Argentina e Chile (Cleary; Steward-Gambino, 1997, p. 114).

Uma terceira observação consiste em reconhecer que nos países latino-americanos tende a aumentar o número de indivíduos que se consideram sem religião, isto é, sem pertencimento institucional no atual quadro de diversidade religiosa aqui existente, mas não necessariamente destituídos de crenças e princípios religiosos.

Regimes de relações Estado-religiões na América Latina

Reiteramos que a análise se circunscreve ao âmbito legal, mediante os dispositivos constitucionais vigentes nos países da América Latina acerca das relações entre Estado e religião. Nesse sentido, a análise da Carta Magna dos 20 países repertoriados mostra uma diversidade de situações, configurada em três distintos posicionamentos: aqueles que adotam o regime de Igreja de Estado, os que adotam o regime de separação Igreja e Estado, com dispositivos particulares em relação à Igreja católica, e enfim, aqueles que mantêm um regime de separação Estado-Igreja com a conseqüente igualdade de cultos. Vejamos, agora, mais detalhadamente cada um desses modelos de organização das relações Igreja-Estado na América Latina.

Regimes de Igrejas de Estado

Três são os países em que esse regime legal vigora: Argentina, Bolívia e Costa Rica.

De fato, o artigo 2º da Constituição Federal Argentina de 1994 diz: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. Segundo Mallimaci (1997), o monopólio católico argentino foi criado, consolidado e desenvolvido desde 1930 até os anos 1980, não constituindo mais hoje, porém, a única privilegiada relação Estado-sociedade-grupos religiosos. Mesmo assim, se a reforma constitucional de 1994 eliminou a cláusula segundo a qual o presidente da república deveria ser católico, conservou, no artigo 2º da Constituição, a opção constitucional da nação pela Igreja católica (Mallimaci, 1997).

No entanto, em que pese o fato, como argumenta Mallimaci, de que “o mundo católico continua sendo amplamente majoritário em nosso país [Argentina]” (Mallimaci, 1997, p. 79), atualmente verifica-se uma série de conflitos, cada vez mais agudos, entre dirigentes da Igreja católica e membros do atual governo Kirchner, que permitem antever, se não uma reformulação próxima dos dispositivos constitucionais das relações entre Igreja e Estado, ao menos uma mudança de cenário do tipo de relações institucionais historicamente mantidas entre eles (Seman; Martin, 2006).

Quanto à Bolívia, o artigo 3º da Constituição de 1967, reformulada em 1999, reza o seguinte:

El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo otro culto. Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado Boliviano y la Santa Sede.

Portanto, é clara a opção nacional pela Igreja católica, não vedando ou interditando, porém, o livre exercício de outros cultos no país. Estes, mormente os evangélicos, são minoritários nesse país andino onde, como vimos, 95% dos seus membros se afirmam católicos.

Enfim, a Costa Rica é outro país em cuja Constituição Federal de 1949, revista em 2003, afirma, no artigo 75, a sua vinculação com a Igreja católica. Diz o mencionado artigo:

La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres.

Portanto, de forma semelhante ao observado no caso da Bolívia, a Costa Rica é um país que optou pelo vínculo institucional com a Igreja católica, mas faculta a possibilidade de expressão de outros cultos religiosos, mediante certas condições, porém. A mencionada Constituição da Costa Rica detém ainda um dispositivo particular, no artigo 28, que veda a propaganda política dos clérigos. Diz esse artigo: “No se podrá hacer en forma alguna propaganda política por clérigos o seglares invocando motivos de religión o valiéndose, como medio, de creencias religiosas”.

A título comparativo com a Europa, vale assinalar que naquele continente há quatro países que mantêm o regime de Igrejas de Estado. É o caso da Inglaterra, onde desde o século XVI o anglicanismo é considerada a Igreja do Estado; a Grécia, em cujo preâmbulo da constituição consta que a Igreja ortodoxa, que reúne mais de 90% da população, é tida como a religião de Estado; a Finlândia, que reconhece oficialmente duas Igrejas de Estado: a Igreja ortodoxa e o protestantismo luterano; e a Dinamarca, que também atribui, em sua Constituição, à Igreja protestante luterana o *status* de Igreja de Estado (Problèmes Politiques et Sociaux, 2005).

Portanto, enquanto na América Latina a Igreja de Estado que figura na constituição de três países (Argentina, Bolívia e Costa Rica) é o catolicismo, em nenhum dos quatro países europeus que também adotam religiões de Esta-

do (Inglaterra, Grécia, Finlândia e Dinamarca) figura o catolicismo. Neles trata-se do luteranismo, do anglicanismo e da Igreja cristã ortodoxa.

Regimes de separação Igreja-Estado com dispositivos particulares em relação à Igreja católica

Seis países latino-americanos encontram-se nesse segundo modelo de relação Igreja-Estado. São eles: Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai. Vejamos como isto ocorre em cada país, tomando como elemento de análise as constituições dos respectivos países.

O artigo 36 da Constituição da Guatemala de 1985, reformulada em 1993, garante a liberdade religiosa dos cidadãos, nos seguintes termos:

Libertad de religión. El ejercicio de todas las religiones es libre. Toda persona tiene derechos a practicar su religión o creencia, tanto en público como en privado, por medio de la enseñanza, el culto y la observancia, sin más límites que el orden público y el respeto debido a la dignidad de la jerarquía y a los fieles de otros credos.

As concessões obtidas pelo clero católico nesse país resultam, sobretudo, do apoio dado aos militares especialmente por ocasião dos golpes de Estado.⁴ As principais concessões constam no artigo 37 da Constituição Federal. A primeira delas, é o reconhecimento da personalidade jurídica da Igreja católica, diferentemente de outras igrejas que terão que solicitar e obter tal reconhecimento. Diz o mencionado artigo:

Se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica. Las otras iglesias, cultos, entidades y asociaciones de carácter religioso obtendrán el reconocimiento de su personalidad jurídica conforme las reglas de su institución y el Gobierno no podrá negarlo si no fuese por razones de orden público.

⁴ Trata-se, sobretudo, depois do golpe de Estado de 1954, ajudado pela CIA, quando o arcebispo católico da Guatemala, Mariano Rossell y Arellano, situado do lado dos *terratentados*, se posicionou contra o governo de Jacobo Arbenz Guzman, tido como comunista após ter começado o programa de reforma agrária, em 1953, expropriado as terras da United Fruit Company e iniciado a construção de vias férreas e rodovias que rompiam com o monopólio tido nesse setor pelas companhias americanas. Em consequência, foi eliminada a maior parte das restrições liberais preexistentes contra a Igreja católica (Brett, 1993, p. 306; Kauffer, 1999, p. 147).

No mesmo artigo figura ainda a doação por parte do Estado de títulos de propriedade, sem custo algum, dos bens imóveis da Igreja católica.

El Estado extenderá a la Iglesia Católica, sin costo alguno, títulos de propiedad de los bienes inmuebles que actualmente y en forma pacífica posee para sus propios fines, siempre que hayan formado parte del patrimonio de la Iglesia Católica en el pasado.

Enfim, ainda consta no mesmo artigo 37 a isenção de impostos dos imóveis das entidades religiosas, não somente católicas, destinadas ao culto, educação e assistência social.

Los bienes inmuebles de las entidades religiosas destinados al culto, a la educación y a la asistencia social, gozan de exención de impuestos, arbitrios y contribuciones.

El Salvador también é um país que assegura o livre exercício de todas as religiões em seu território. Assim diz o artigo 25 da Constituição de 1983, reformulada em 2000:

Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones, sin más límite que el trazado por la moral y el orden público. Ningún acto religioso servirá para establecer el estado civil de las personas.

Porém, no artigo 26, de forma semelhante à Constituição da Guatemala, consta o reconhecimento “automático” da personalidade jurídica da Igreja católica, em detrimento de outras igrejas que poderão obtê-lo mediante demanda judicial.

Se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica. Las demás iglesias podrán obtener, conforme a la ley, el reconocimiento de su personalidad.

O Panamá também assegura legalmente a liberdade religiosa no país, mas reconhece o predomínio numérico da Igreja católica junto à população. Isso conta no artigo 35 da Constituição, reformulada nos anos de 1978, 1983 e 1994:

Es libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos, sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y la orden pública. Se reconoce que la religión católica es la de la mayoría de los panameños.

Já o artigo 103 da mencionada Constituição prevê o ensino da religião católica nas escolas públicas:

Se enseñará la religión católica en las escuelas públicas, pero su aprendizaje y la asistencia a los cultos religiosos no serán obligatorios cuando lo soliciten sus padres o tutores.

O artigo 8º da Constituição de 2002 da República Dominicana também garante aos seus cidadãos a liberdade de consciência e de cultos:

La libertad de conciencia y de cultos, con sujeción al orden público y respecto a las buenas costumbres.

Nesse país, a Igreja católica se beneficia de privilégios resultantes de acordos estabelecidos com o governo em 1954, não extensivos a outras religiões. Os privilégios incluem a utilização de fundos públicos para as despesas da Igreja tais como reformas de instalações para o culto e a exoneração total de taxas alfandegárias para a importação de bens.

Também a Constituição do Peru, em seu artigo 2º, proclama o direito do cidadão à liberdade de consciência e de religião.

Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión.

No artigo 50 da mesma Constituição o Estado peruano reconhece a importância da Igreja católica na formação histórica, cultural e moral do país, razão pela qual colabora com ela:

Dentro de un régimen de independencia autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración.

Vale registrar que, em 1999, 5 mil evangélicos e membros de outros cultos reivindicaram a inconstitucionalidade do sistema de educação pública em matéria religiosa na Corte Superior de Justiça do país.

Enfim, o Paraguai é outro país latino-americano em que vigora o regime de reconhecimento de liberdade religiosa e de cultos dos seus cidadãos, mas assegura um tratamento especial para a Igreja católica.

Com efeito, o artigo 24 da Constituição do país proclama a liberdade religiosa, nestes termos:

Quedan reconocidas la libertad religiosa, la de culto y la ideológica, sin más limitaciones que las establecidas en esta Constitución y en la ley. Ninguna confesión tendrá carácter oficial [...]. Nadie puede ser molestado, indagado u obligado a declarar por causa de sus creencias o de su ideología.

Porém, o artigo 82 da Constituição, de forma semelhante àquela do Peru, reconhece o protagonismo da Igreja católica na formação histórica e cultural do país:

Se reconoce el protagonismo de la Iglesia Católica en la formación histórica y cultural de la Nación.

Esse dispositivo contempla, ainda no artigo 24, uma relação de independência, mas também de cooperação, entre o Estado e a Igreja católica:

Las relaciones del Estado con la Iglesia Católica se basan en la independencia, cooperación y autonomía.

Voltando a estabelecer mais uma vez um olhar comparativo com a Europa, encontramos também ali países em que suas constituições asseguram a liberdade religiosa dos cidadãos ao mesmo tempo em que garantem um tratamento privilegiado a certas confissões religiosas por razões associadas sobretudo à história e à tradição. Tal é o caso de países como a Itália (que mantém até hoje o Concordato de 1929, revisto em 1971, entre a Santa Sé e a Itália); a Irlanda (que mantém uma cooperação entre os poderes públicos e os cultos, mormente católicos); a Espanha (que assegura legalmente uma posição privilegiada para a Igreja católica, sobretudo em matéria de subvenções públicas); a Holanda (que possui uma lei de proteção das minorias e lhes assegura uma repartição complexa de tempo nas rádios e na televisão); a Suécia (que aboliu em 2000 a Igreja luterana como religião do Estado, mas continua a lhe drenar, bem como a outros movimentos religiosos, tais como o islamismo, o “imposto da Igreja, destinado sobretudo a financiar as atividades educativas); e Portugal (que garante à Igreja católica certas vantagens, como isenções fiscais, extensivas a todas as igrejas presentes há 30 anos em território português ou há 60 anos de atividades no plano internacional).

Além do tratamento especial em relação a certas confissões religiosas pode-se ler nos dispositivos legais de quatro outros países europeus o reconhecimento ou o registro de certas religiões. É o caso da Alemanha (que permite

às religiões de se beneficiarem de parte do imposto de renda); da Áustria (que “reconhece” oficialmente mais de uma dezena de religiões); da Bélgica (que atribui a seis religiões – catolicismo judaísmo, anglicanismo, protestantismos, ortodoxos e muçulmanos – o *status* de “religiões reconhecidas”, habilitadas a receber subvenções públicas, sobretudo no campo educacional); e de Luxemburgo (que “reconhece” oficialmente quatro religiões: catolicismo, protestantismo, judaísmo e ortodoxa) (Problèmes Politiques et Sociaux, 2005).

Portanto, se nos países da América Latina o tratamento privilegiado ou o “reconhecimento” oficial de parte dos Estados se circunscreve fundamentalmente à Igreja católica, tal não é o caso na Europa, onde, além da Igreja católica outros grupos religiosos desfrutam de semelhante tratamento e *status*, com reflexos em seu funcionamento cotidiano.

Regimes de separação Igreja-Estado

É nesta rubrica que se enquadra a maioria dos países latino-americanos. Ou seja, neles é sustentada legalmente a separação Igreja-Estado, é assegurada a liberdade de cultos para os cidadãos, assim como a igualdade entre os cultos, o que significa, ao menos em tese, que a Igreja católica detém menor reconhecimento oficial do que nos demais países acima mencionados. Este é o elenco dos 11 países que adotaram o regime de separação Igreja-Estado: México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Brasil, Chile e Uruguai. Como procedemos acima, veremos como são estabelecidos os dispositivos legais em cada um desses países.

No México, o artigo 24 da Constituição de 1917, reformulada em 2004, assegura a liberdade religiosa, dizendo:

Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna.

Além disso, o artigo 3º defende a educação laica:

Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa.

Já o artigo 130 proíbe os ministros de culto de serem votados, e, portanto, de exercerem cargos públicos eletivos:

Los ministros de cultos no podrán desempeñar cargos públicos. Como ciudadanos tendrán derecho a votar, pero no a ser votados.

No Haiti, o artigo 30 da Constituição de 1987 garante a liberdade de cultos e seu exercício, contanto que não perturbem a ordem e a paz públicas:

Toutes les religions et tous les cultes sont libres. Toute personne a le droit de professer sa religion et son culte, pourvu que l'exercice de ce droit ne trouble pas l'ordre et la paix publics.

Semelhante fórmula vigora em Honduras, no artigo 77 da Constituição de 1982, reformulada em 2005, ao dizer:

Se garantiza el libre ejercicio de todas las religiones y cultos sin preeminencia alguna, siempre que no contravengan las leyes y el orden público.

Nesse país, tal como no México, o mesmo artigo veda explicitamente o exercício de cargos públicos por parte dos ministros religiosos. Eis o que diz o texto constitucional:

Los ministros de las diversas religiones, no podrán ejercer cargos públicos ni hacer en ninguna forma propaganda política, invocando motivos de religión o valiéndose, como medio para tal fin, de las creencias religiosas del pueblo.

A constituição da Nicarágua de 1987, reformulada em 2005, afirma explicitamente no seu artigo 14 a não existência de religião de Estado. *El estado no tiene religión oficial*. Já o artigo 29 assegura a liberdade de consciência, de pensamento e de religião, como segue:

Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia, de pensamiento y de profesar o no una religión. Nadie puede ser objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar estos derechos ni a ser obligado a declarar su credo, ideología o creencia.

Também em Cuba, no artigo 8º da Constituição de 1976, reformulada em 2002, é dita explicitamente a não existência de religião de Estado ao mesmo tempo em que há o respeito à liberdade religiosa. Senão vejamos:

El Estado reconoce, respeta y garantiza la libertad religiosa. En la República de Cuba, las instituciones religiosas están separadas del Estado. Las distintas creencias y religiones gozan de igual consideración.

Em 1991, o Partido Comunista cubano levantou a interdição aos crentes de se reunirem e congregarem em cultos e, em 1992, a Constituição foi alterada para apresentar o Estado como laico ao invés de ateu.

Na Colômbia, a liberdade de cultos é assegurada no artigo 19 da Constituição de 1991, reformulada em 2005. Diz o mencionado artigo:

Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley.

Nesse país, como já vimos em outros (México e Honduras), os ministros religiosos não podem exercer mandato político no Congresso, ou serem governadores de província. É o que consta no artigo 73 da Constituição:

Los eclesiásticos regulares no pueden ser miembros del Congreso, ni los gobernadores de provincia por la de su mando.

O dispositivo legal da Venezuela diz que o Estado garantirá a liberdade de religião, tendo o cidadão o direito de professar suas crenças religiosas. Isso se pode ler no artigo 59, da Constituição de 1999:

El Estado garantizará la libertad de religión y de culto. Toda persona tiene derecho a profesar su fe religiosa y cultos y a manifestar sus creencias en privado o en público, mediante la enseñanza u otras prácticas, siempre que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. Se garantiza, así mismo, la independencia y la autonomía de las iglesias y confesiones religiosas, sin más limitaciones que las derivadas de esta Constitución y la ley. El padre y la madre tienen derecho a que sus hijos o hijas reciban la educación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones.

Em 1999, a Assembléia Nacional Venezuelana aprovou três artigos (60, 61 e 62) ampliando a liberdade de cultos.

No Equador a Carta Magna também proclama a liberdade de consciência e liberdade religiosa. Isso consta no artigo 23 da Constituição de 1998:

La libertad de conciencia; la libertad de religión, expresada en forma individual o colectiva, en público o en privado. Las personas practicarán libremente el culto que profesen, con las únicas limitaciones que la ley prescriba para proteger y respetar la diversidad, la pluralidad, la seguridad y los derechos de los demás.

No Brasil, o artigo 19 da Constituição de 1988 sustenta a separação Igreja-Estado, mas o faz de forma indireta.⁵ Diz o mencionado artigo:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Já o artigo 5º da mesma Constituição proclama a liberdade de consciência e de crença, nos seguintes termos:

– 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;

– ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

No Chile, o artigo 19 da Constituição de 1980, reformulada em 2005, assegura a liberdade de consciência e de crenças e o livre exercício de todos os cultos religiosos.

La libertad de conciencia, la manifestación de todas las creencias; y el ejercicio libre de todos los cultos que no se opongan a la moral, a las buenas costumbres

⁵ Para uma análise histórica e atual da separação Igreja-Estado no Brasil, ver Oro (2006).

o al orden público. Las confesiones religiosas podrán erigir y conservar templos y sus dependencias bajo las condiciones de seguridad e higiene fijadas por las leyes y ordenanzas. Las iglesias, las confesiones e instituciones religiosas de cualquier culto tendrán los derechos que otorgan y reconocen, con respecto a los bienes, las leyes actualmente en vigor.

Nesse país, foi promulgada em 1999 a Lei dos Cultos, que reconhece o pluralismo religioso e garante a todas as confissões religiosas os mesmos direitos da Igreja católica em face do Estado.

Enfim, no Uruguai, o artigo 5º da Constituição de 1967, reformulada em 2004, afirma a inexistência de religião de Estado, assegura a liberdade de cultos e isenta de impostos os templos das diversas religiões, como segue:

Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones.

O Uruguai, como se sabe, de meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX passou pelo mais radical processo de secularização/laicização da América Latina e do mundo ocidental, processo esse que ocorreu em duas vertentes: gestação de uma religião civil por parte do Estado e privatização de outras manifestações religiosas (Guigou, 2006).⁶

Estabelecendo novamente uma comparação com os países europeus, veremos agora somente recordar que a França se debateu ao longo dos séculos com a questão da laicidade, servindo, inclusive, de modelo e inspiração para muitos outros países ocidentais, mesmo latino-americanos. Naquele país, a separação Igreja-Estado foi proclamada por ocasião da Revolução de 1789 e da Comuna de Paris de 1871, mas foi promulgada em lei de 9 de dezembro de 1905, quando, em seu artigo 1º, proclama: “A República garante a liberdade de consciência, ela garante o livre exercício dos cultos”; o artigo 2º diz: “A República não reconhece, não assalaria nem subvenciona nenhum culto.”

⁶ Para uma análise do processo de laicização uruguaio e a compreensão da atual situação entre religião e estado naquele país, ver Guigou (2006).

Vale recordar, porém, que ultimamente o tema da laicidade voltou à baila na França, a través do relatório da Comissão Stasi, e seus desdobramentos.⁷

Retornando o que vimos no último item, reiteramos que a maioria dos países latino-americanos tende a se apresentar legalmente como Estados laicos, modernos e liberais, caracterizados pela separação entre Igreja e Estado, este último se mantendo neutro em relação às religiões e aquelas não interferindo nos assuntos públicos. Segundo esse paradigma, o Estado atribui um mesmo *status* jurídico a todos os grupos religiosos, dando um tratamento isonômico às organizações religiosas e assegurando a liberdade religiosa aos cidadãos.

Como se sabe, entretanto, tudo isto é mais um ideal projetado, quase uma utopia, acerca das relações entre importantes instituições sociais como Estado/política e igrejas/religiões, do que uma realidade observável. Ricardo Mariano (2006, p. 227-228) sublinha, acertadamente, que “nas mais diferentes experiências históricas, tal neutralidade inexistente”, porque o Estado tende a dispensar um tratamento não igualitário, portanto, discriminativo, na sua forma positiva ou negativa, em relação às religiões, o que significa um tratamento estatal desigual.

No próximo item discutiremos brevemente, após termos visto os diferentes modelos legais das relações igrejas e Estado, a questão da secularização na América Latina.

⁷ Recordemos, com efeito, que em 23 de dezembro de 2003, após debates e estudos sobre a aplicação da laicidade na França, o mediador da República, Bernard Stasi, remeteu o relatório da comissão ao presidente da República, propondo a adoção de uma lei que precise, de um lado, as regras do funcionamento dos serviços públicos e das empresas, e, de outro, que garanta o respeito à diversidade religiosa. Na sequência do mencionado relatório, uma lei foi criada em 15 de março de 2004 e adotada após um longo debate público. Ela estabelece que será interdito nas escolas, colégios e liceus públicos da França “o porte de sinais ou vestimentas pelos quais os estudantes manifestem ostensivamente um pertencimento religioso”. No último relatório de 2004, o Conselho de Estado considerou que o fundamento jurídico – baseado na liberdade de consciência e no princípio de separação – sobre os quais foi construída a laicidade, deve ser preservado, embora não esteja isento de modificação. Sem estabelecer uma definição precisa, o relatório articula o conceito de laicidade em torno das noções de neutralidade do Estado, de liberdade religiosa e de pluralismo. Hoje, mesmo se os grandes princípios laicos não estão em questão, as modalidades de organização dos cultos previstos pela lei de 1905 podem ser discutidas. Assim, alguns consideram que se faz necessária uma revisão, como Jean-Arnold de Clermont, presidente da Federação Protestante. Jean Bauberot, professor e membro da Comissão Stasi, considera que é necessário “fazer a distinção entre o que é reversível e o que não é; sobre o que é irreversível, há urgência e é preciso ser firme; Mas, sobre o que é reversível, pode haver negociação, diálogo, compromisso, processo. A excisão é todo um destino, não se pode tergiversar. O véu pode-se discutir.” (Bauberot, 2004, p. 19, tradução nossa).

Secularização, liberdade e discriminação religiosa na América Latina

Do ponto de vista legal, como vimos, não há um único modelo que rege as relações entre religião e política, Igrejas e Estado, na América Latina. Essa diversidade de modelos por certo provoca a necessidade de relativizações quando se trata abordar a questão da secularização e da laicidade na América Latina. Com efeito, segundo uma concepção muito difundida nas ciências sociais, secularização seria um “processo pelo qual o pensamento, práticas e instituições religiosas perdem seu significado para a operação do sistema social”, sobretudo nos campos da política, do comportamento social e da ciência, sendo esse um processo irreversível, embora não ocorra de forma homogênea nos países e nas sociedades (Wilson, 1998, p. 49).

Marcel Gauchet reforça na atualidade essa perspectiva que percebe uma redução do espaço da religião na sociedade moderna. Segundo ele, as três etapas da transformação da religião no Ocidente conduzem ao desencantamento do mundo, caracterizado pelo “esgotamento do reino do invisível” (Gauchet, 1985, p. II), a religião não informando “mais em nada o sistema de legitimação de nossas sociedades” (Gauchet, 1985, p. XIII, tradução nossa).

Essa abordagem de secularização é somente em parte aplicável para a América Latina, porque, em sentido contrário, há quem perceba uma outra tendência, observada mais amplamente no Ocidente por alguns autores, sobretudo a partir dos anos 1970, que aponta para o “retorno do sagrado”, a “revanche de Deus”, a “eclipse da secularização”, a “crise da secularização”, o “reencantamento do mundo”, etc. (Cipriani, 1981; Dobbelaere, 1981; Hervieu-Léger, 1986; Kepel, 1991; Martin, 1978). Segundo tais autores, a atual visibilidade midiática da religião, a irrupção de novos movimentos religiosos, a expansão do movimento pentecostal, o sucesso da literatura esotérica, etc., estariam a revelar um fortalecimento do sagrado no espaço público, no contexto de uma modernidade que se mostra incapaz de resolver os problemas mais profundos do ser humano e não consegue superar as suas próprias contradições e ambigüidades internas.⁸

⁸ Para Danièle Hervieu-Léger (1986, p. 224, tradução nossa), a modernidade carrega em si um paradoxo, pois ela “abole a religião enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas cria, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, mantém afinidade com uma problemática religiosa de realização e de salvação”. Patrícia Birman (2003) organizou e publicou uma obra consagrada à análise atual da religião no espaço público brasileiro.

Porém, novamente pode-se questionar se tal é o caso na América Latina, onde, para muitos, dificilmente pode-se falar em desencantamento do mundo nos moldes das sociedades européias, ou em retirada da religião da esfera pública. Por isso mesmo, entre uma perspectiva que enterrou o sagrado, a religião e as religiões na sociedade moderna e outra que, ao contrário, proclama o fracasso da racionalidade, da ciência e da técnica, encontra-se uma “terceira via”, talvez mais útil, heurísticamente falando, para analisar a realidade latino-americana. É aquela que percebe a existência de forças conjuntas, opostas, mas interligadas, de secularização e de reencantamento, que, porém, como sustenta Pierre Sanchis (2000), não podem ser percebidas enquanto “duas dinâmicas contrárias...”. Trata-se, antes, segundo esse autor, de dois movimentos conjuntos e não dois processos contraditoriamente justapostos. Diz ele: “os movimentos aparentemente contrários que levam desencanto e reencantamento às formas contemporâneas do religioso são assim tão intrinsecamente articulados...” (Sanchis, 2000, p. 41-42). Ou seja, o desencanto religioso pode se articular e se confundir com o reencantamento religioso.

Tal perspectiva é teoricamente elaborada por Danièle Hervieu-Léger (1999), a qual destaca as tensões e complexidades que vigoram nos dias atuais entre religião e secularização, ou religião e modernidade, e religião e política, e não sua exclusão mútua. Para ela, religião e modernidade se combinam de diferentes maneiras podendo-se perceber uma co-existência de expressões de secularização e de dessecularização nos mesmos meios socioculturais. Numa visão de conjunto do continente latino-americano, tal parece ser a situação que aqui predomina nas relações entre religião e política, religião e Estado, religião e sociedade.

Seja como for, o tema é complexo e controverso, tanto nas análises no campo das ciências sociais realizadas na comunidade internacional quanto latino-americana e brasileira. A título de exemplo, no Brasil os autores divergem quanto ao grau da separação entre religião e política e quanto ao lugar ocupado pela religião na sociedade e cultura nacionais. Há, de um lado, autores que defendem possuir a religião uma importância fundamental na cultura e na conduta ética e cotidiana do brasileiro, malgrado o avanço da modernidade entre nós. Assim, a título de exemplo, lembro G. Velho (1994, p. 31), para quem “o domínio do ‘sobrenatural’ aparece como fundamental para compreender o sistema de representações da sociedade brasileira ou do sistema cultural propriamente dito”; R. J. Ribeiro (2000, p. 77), que afirma que “o Brasil é muito mar-

cado por um imaginário religioso...”; Lísias Negrão (1994, p. 134), que é de parecer que “... o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí [Brasil, Terceiro Mundo] se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista”; Emerson Giumbelli (2002, p. 54), para quem o Brasil seria um país pouco aplicado (em relação à laicidade francesa) “[...] uma vez que tendo abraçado o mesmo modelo [adotado pela França] jamais deixara de ser um ‘país religioso’”; J. Burity (2000) para quem nos últimos anos ocorreu o aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, individual, íntimo, e simultaneamente uma desprivatização ou publicização do religioso como força social e política; enfim, J. J. de Carvalho (1999, p. 6), para quem no Brasil assiste-se a “uma luta para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não por laicizá-lo”.

Outros autores, porém, sustentam, não somente para o caso brasileiro, “o persistente declínio da religião” (Pierucci, 1997b, p. 100); “doa a quem doer”, diz este autor, “a secularização é irrefreável e irreversível” (Pierucci, 1997a, p. 259); “o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental, a saber, a esfera privada, íntima, e olhe lá” (Pierucci, 1997b, p. 103). É essa, também, a posição de Prandi (1996, p. 273), que alerta:

se enganam os que imaginam que vivemos um momento de grande reflorescimento religioso, que nega a secularização e leva a sociedade, de novo, a entregar os pontos ao sagrado. A velha religião fonte de transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade. A religião que tomou o seu lugar é uma religião para causas localizadas, reparos específicos.

Alexandre B. Fonseca (2002, f. 30-31) vai na mesma direção: “A religião não voltou a ocupar a centralidade e o poder de outrora. Isto pode até vir a acontecer, mas não está acontecendo e é impossível que aconteça num futuro próximo.”

Provavelmente, semelhantes impasses teóricos aplicam-se para a análise dos demais países latino-americanos. O que mostra ser a questão da secularização, nessa parte do continente, mas não diferentemente do que ocorre nos países do Norte ocidental, como assinada Hadden, mais do que uma teoria, uma doutrina e, mesmo, uma ideologia (Hadden, 1987), por se tratar, acrescentaria Sanchis (2000), de um projeto e, até mesmo, de desejos pessoais. Por isso mesmo, conclui este autor, “talvez não haja nas Ciências Sociais outro campo em que os analistas invistam com mais intensidade os desejos frutos de histórias de vida conflituais – nos sentidos, aliás, os mais inesperados” (Sanchis, 2000, p. 31).

Outro tema polêmico, estreitamente vinculado à questão mais ampla da secularização e da laicidade, é o da liberdade religiosa. Esta aparece de forma clara e inequívoca, como se viu, nas várias constituições dos países latino-americanos. A questão, porém, é saber em que medida, e até que ponto, na prática, de fato, ocorre a mencionada liberdade.

Recordemos, inicialmente, que a “liberdade religiosa” faz parte dos elementos que compõem a idéia de democracia moderna e mantém parentesco com os princípios de “liberdade de consciência”, “liberdade de associação”, “liberdade de expressão” e outras. Em segundo lugar, importa frisar que a liberdade religiosa nos diferentes países foi uma construção histórica associada, em grande medida, mas nem sempre, às vicissitudes históricas que giraram em torno da “separação” jurídica e política entre Igreja católica e Estado.

Roberto Blancarte (2006) sublinha que a noção de liberdade religiosa é equívoca, havendo distintas maneiras de defini-la. Seria um erro, diz ele, reduzir essa noção “exclusivamente como una libertad que se tuviera que ganar en contra del Estado, o como si libertad significara romper cualquier tipo de control o jurisdicción del gobierno sobre las asociaciones religiosas” (Blancarte, 2006, p. 19).

Recordando esse autor que a noção de liberdade religiosa nasceu com a chamada “Paz de Augusburgo”, que selou o compromisso entre católicos e protestantes “para admitir que podía existir más de una confesión y que se reconocían mutuamente el derecho de existir [...] En ese momento, libertad religiosa significaba que los reyes podían escoger por cuál confesión inclinarse (católica o luterana)” (Blancarte, 2006, p. 20). Uma nova concepção de liberdade religiosa fora dada pelos independentistas norte-americanos, principalmente James Madison e Thomas Jefferson, através do que este último chamou de “um muro de separação entre a Igreja e o Estado”. “Se terminaba así”, diz Blancarte (2006, p. 21), “con la idea de que la religión no podía ser preservada sin el apoyo del gobierno y que el orden social (y el gobierno mismo) no podía subsistir sin el apoyo de una religión establecida”. Poucos anos depois os franceses, na Declaração dos Direitos do Homem, de 1789, sublinhavam que “ninguém pode ser molestado por suas opiniões, inclusive religiosas”.

Em suma, continua Blancarte (2006, p. 21), “podríamos decir que las libertades religiosas son, si se quiere, un derecho natural e inalienable de la humanidad, pero en la era moderna son un producto de la separación entre Estado y las iglesias”.

Aplicando esse princípio da liberdade religiosa à realidade atual, alguns autores afirmam, como A. F. Pierucci (1997a, p. 277), referindo-se ao Brasil, mas certamente extensivo para os demais países latino-americanos, que “[...] tudo leva a crer que a prática religiosa e as organizações religiosas em geral não sofrem [...] nenhuma discriminação negativa. Pelo contrário, gozam de situação legal francamente privilegiada; se há discriminação, é a favor, discriminação positiva...”.⁹

Para esse autor, portanto, “liberdade para religiões é o que, decididamente, não falta por aqui [Brasil]. Não falta mais. Foi-se o tempo, graças a Deus, graças aos deuses” (Pierucci, 1997a, p. 276). E, arremata: “para um país de terceiro mundo como o nosso, recentemente redemocratizado, o grau de liberdade que os cultos religiosos têm é admirável, convenhamos” (Pierucci, 1997a, p. 277).

Também Mariano (2001, f. 165) afirma que:

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

Porém, outros autores sustentam uma posição mais nuançada. Assim, para A. B. Fonseca (2002, f. 70), “somente nos últimos anos do século XX temos uma situação mais próxima de efetiva liberdade individual para as escolhas religiosas”. Por sua vez, Giumbelli (2002, p. 12) chama a atenção para o fato de que os debates acerca da “liberdade religiosa” possuem uma “espantosa atuali-

⁹ Isso conduz esse autor a se perguntar: “[...] por que somente as organizações religiosas, mais especificamente as igrejas, gozam de privilégios especiais no que tange à sua regulação pela autoridade pública [...]?” (Pierucci, 1997a, p. 282). Assim sendo, na visão de Pierucci (1997a, p. 283), o poder econômico e social das igrejas é tal que o Estado, o poder público, chega a capitular perante elas: “[...] uma insuportável capitulação do poder público diante de uma parcela poderosa da sociedade – diante do poder econômico e social das igrejas”. Portanto, se interpreto bem o pensamento de Pierucci, assistimos, em certa medida, a uma inversão de poder entre Estado e religião; mas isso não significa que estejam alheios e distantes um do outro, especialmente o poder público em relação ao religioso. É essa também a posição de Mariano (2001, f. 118), para quem, “apesar da secularização do Estado, não há como deixar de notar que inexistem exemplos históricos concretos de países, por mais politicamente liberais que sejam, em que tenha sucedido plena neutralização da ação estatal na economia religiosa”.

dade” e eles voltam a se dar em países como a França, “[...] que pareciam ter solucionado o problema há muito tempo”, ou em países como o Brasil, “[...] em que aparentemente não teriam razão de ser”.

Seja como for, um olhar atento, mesmo que panorâmico, sobre campo religioso na América Latina não deixa de revelar que certas religiões, como as mediúnicas (afro-americanas, kardecistas, espíritas) em certos momentos históricos, e até hoje, em vários países, encontraram dificuldades de se expressar livremente, acusadas que foram de charlatanismo e de prática ilegal de medicina, vindo mesmo a serem vítimas de discriminação e de perseguição, até mesmo pelas autoridades policiais. Semelhante carga social discriminatória, às vezes apoiadas por instrumentos legais, portanto estatais, também pesou e continua pesando sobre certos grupos religiosos que são facilmente alvo de suspeitas e de acusações, sendo, portanto, cerceados no seu direito de liberdade religiosa. É o caso dos Meninos de Deus, dos Testemunhas de Jeová, do Santo Daime, de igrejas do tipo neopentecostais como a Universal do Reino de Deus.

Em sentido contrário, nota-se também, na América Latina, uma discriminação positiva em relação à Igreja católica. Além de certas benesses feitas de auxílios e cooperações de várias ordens, inclusive financeiras e de isenção de impostos, a presença de símbolos cristãos em lugares públicos como escolas, hospitais, prisões, parlamentos e, sobretudo, em tribunais, denota que malgrado o dispositivo legal de liberdade religiosa, e de separação Igreja-Estado que vigora na maioria dos países latino-americanos, na prática há um tratamento desigual entre as religiões, com uma preferência simbólica para as religiões cristãs, o catolicismo sobretudo.¹⁰ Assim sendo, pode-se extrapolar para além

¹⁰ Em 2005, o jornal *Folha de S. Paulo* veiculou um debate em sua coluna Tendências/Debates, indagando: “a exposição da cruz em prédios públicos fere a separação entre igreja e Estado?” Defendeu a resposta positiva à questão, especialmente em se tratando do uso do crucifixo nas dependências do poder judiciário, o dr. Roberto Arriada Lorea, juiz de direito de Porto Alegre, argumentando, entre outros pontos, o seguinte: “a ostentação de um crucifixo no plenário do STF é inconstitucional porque viola a separação entre o Estado e a igreja, ferindo o direito à inviolabilidade de crença religiosa que é assegurado a todos os brasileiros [...]. O uso do crucifixo no Supremo Tribunal Federal, além de violar a liberdade religiosa de milhões de brasileiros, reproduz, no plano simbólico, a aliança entre o Estado e a igreja, vigente durante a Monarquia, mas abolida com a proclamação da República [...]. Ao ostentar um crucifixo, o Judiciário está, implicitamente, aderindo a um conjunto de valores que não são compartilhados por milhões de brasileiros que não se vêem contemplados nessa tomada de posição do Estado, aí incluídos muitos que professam a religião da

do caso do México a pergunta feita por Blancarte (2006, p. 22): “Donde estará la libertad religiosa entonces en este esquema en el que todas las iglesias son iguales pero hay unas más iguales que otras?”

Porém, tal situação não é peculiar a um ou alguns países latino-americanos. Como recorda Ricardo Mariano (2006, p. 228), “a discriminação, seja ela estatal, social, individual ou coletiva, pode coexistir tranquilamente com a liberdade e a tolerância religiosas. Elas não são, portanto incompatíveis”. Isso ocorre, continua o autor, nos países que não se separaram da religião dominante, mas também naqueles que efeturaram o *disestablishment*. Isso significa, obviamente, que o dispositivo jurídico de liberdade religiosa não assegura, por si só, o fim da discriminação religiosa, tanto quanto outros dispositivos jurídicos não garantem as outras formas de liberdade reservadas aos cidadãos.

Conclusão

Do ponto de vista legal, como vimos, não há um único modelo que rege as relações entre religião e política, igrejas e estado, na América Latina. Isso significa que toda a generalização sobre esse tema é problemática. Dos 20 países

maioria” (Lorea, 2005). O dr. José Renato Nalini, desembargador do Tribunal de Justiça de São Paulo, se posicionou contrário à retirada dos crucifixos dos tribunais, mediante os seguintes argumentos: “A separação entre igreja e Estado não significa o banimento de toda a simbologia que integra o caráter brasileiro [...] A nação brasileira nasceu sob a invocação da cruz [...]. O Brasil não pode renegar a sua condição de país de maioria católica [...]. Nada mais representativo do que o amor desinteressado às criaturas do que a imagem de Jesus Cristo. Entregou-se para a salvação de toda a humanidade, não apenas dos católicos [...]. A presença física do Cristo crucificado nos ambientes da justiça em nada prejudicou a realização do justo concreto. Ao contrário, confere uma aura de respeitabilidade de que a Justiça não pode prescindir [...]. Qual o malefício que a presença do crucifixo oferece à realização da justiça? As demais confissões religiosas não se sentem agredidas” (Nalini, 2005). Esses dois artigos provocaram um editorial do mencionado jornal, que se posicionou pela abolição das cruzes nas cortes, considerando oportuno esse debate, e um artigo do jornalista da *Folha*, Helio Schwartzman, o qual revela que os artigos e o editorial “provocaram uma enxurrada de cartas de leitores [ao jornal]”. Este jornalista, por sua vez, também se posicionou pela abolição das cruzes nas cortes, sob o argumento de que “O Estado democrático é laico. Espaços públicos que não museus e assemelhados não devem ostentar nenhuma espécie de adorno religioso, sob pena de violar o inciso VI do artigo 5º da Constituição, que estabelece a plena liberdade de culto. A sociedade brasileira não é composta apenas por católicos e cristãos. Representantes de outras religiões, agnósticos e ateus podem sentir-se constrangidos com a exibição ostensiva de cruzes em locais de julgamento.” (Schwartzman, 2005).

repertoriados, três adotam o regime de religiões, leia-se o catolicismo, de Estado (Argentina, Bolívia e Costa Rica), seis adotam o regime de separação Igreja-Estado com dispositivos particulares em relação à Igreja católica (Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai), e 11 países adotam o regime de separação Igreja e Estado (México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Brasil, Chile e Uruguai).

Predomina hoje, portanto, na América Latina, com diferenças entre os seus países, um contexto legal de separação jurídica e política do Estado da religião dominante, com a conseqüente prática de diversidade religiosa, de tolerância e de liberdade religiosas asseguradas legalmente. Isso não significa, porém, que haja, na prática, um tratamento isonômico entre todos os grupos religiosos que configuram o pluralismo religioso nessa parte do continente americano. O fato de haver um tratamento jurídico e político privilegiado dispensado à Igreja católica em vários países configura a ausência de igualdade de direitos entre eles e, portanto, a existência de discriminação. Isso significa, também, que a propalada neutralidade do Estado laico em relação às religiões é somente em parte real.

Referências

BAUBEROT, Jean. Interview “Etat, laïcité, religions”. *Regards sur l’Actualité*. Paris, n. 298, p. 16-26, 2004.

BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: CNPq/Pronex: Attar, 2003.

BLANCARTE, Roberto. *Entre la fe y el poder: política y religión en México*. México: Grijalbo, 2006.

BRETT, Edward. The impact of religion in Central America: a bibliographical essay. *The Americas*, Washington: Academy of American Franciscan History, v. XLIX, n. 3, Jan. 1993.

BURITY, Joanildo. *Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*. (Paper apresentado no VIII Congresso Latino-americano de Religião e Etnicidade, promovido pela Associação Latino-americana para o Estudo das Religiões, em Pádua, Itália, de 27 jun./5 jul. 2000.

- CARVALHO, José Jorge de. *Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Brasília: UnB, 1999. (Série Antropologia, n. 249).
- CIPRIANI, Roberto. Sécularisation ou retour du sacré? *Archives de Sciences des Religions*, Paris, v. 52, n. 2, p. 141-150, 1981.
- CLEARY, Edward; STEWARD-GAMBINO Hannah (Ed.). *Power, politics and pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1997.
- DE LA TORRE, Renée. L'Eglise de La Luz del Mundo: un modèle de christianisme révolutionnaire institutionnel. *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, Paris, n. 9, p. 177-199, 1999.
- DOBBELAERE, Karen. Secularization: a multi-dimensional concept. *Current Sociology*, London: Sage Publications, v. 29, n. 2, 1981.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar: CNPq/Pronex, 2002.
- GUIGOU, Nicolas. Religião e política no Uruguai. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, CNPq/Pronex, 2006. p. 157-222.
- HADDEN, Jeffrey. Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, n. 65, p. 587-611, 1987.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Vers un nouveau christianisme?* Paris: Cerf, 1986.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.
- KAUFFER, Edith. Religieux et politique au Guatemala: de la convergence des intérêts à la réciprocité des influences. *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, Paris, n. 9, p. 139-175, 1999.
- KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu*. Paris: Seuil, 1991.

LOREA, Roberto Arriada. O poder judiciário é laico. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 set. 2005. Tendências/Debates.

MALLIMACI, Fortunato. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 73-92.

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

MARIANO, Ricardo. Secularização na Argentina, no Brasil e no Uruguai: suas lutas no passado e no presente. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar: CNPq/Pronex, 2006. p. 223-252.

MARTIN, David. *A general theory of secularization*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism em Latin América*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

NALINI, José Renato. A cruz e a justiça. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 set. 2005. Tendências/Debates.

NEGRÃO, Lísias. Intervenção. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, R. (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes: USF/FAN, 1994. p. 130-135.

ORO, Ari Pedro; SEMAN, Pablo. Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 2, p. 127-155, 1997.

ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar: CNPq/Pronex, 2006. p. 75-156.

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

PIERUCCI, Antonio Flavio. *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, p. 99-117, nov. 1997.

- PONT, Clarissa. "A América Latina é um conceito em expansão. *ADverso*, Porto Alegre: UFRGS, n. 145, p. 10-11, jan. 2007.
- PRANDI, Reginaldo. *Religião paga, conversão e serviço*. PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 257-274.
- PROBLÈMES Politiques et Sociaux. Paris, n. 917, oct. 2005.
- RIBEIRO, Renato Janine. In: COUTO, J. G. (Org.). *Quatro autores em busca do Brasil*. Rio de Janeiro, Rocco, 2000. p. 57-87.
- SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, n. 3, p. 27-44, 2000.
- SANCHIZ, Pilar. *Evangelismo y poder: Guatemala ante el nuevo milenio*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.
- SCHWARTSMAN, Hélio. Carregando a cruz. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 6 out. 2005.
- SEMAN, Pablo; MARTIN, Eloísa. Religião e política na Argentina. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo, Attar: CNPq/Pronex, 2006. p. 33-74.
- SMITH, Brian H. *Religious politics in Latin America: Pentecostal vs. Catholic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- STOLL, David. *Is Latin America turning Protestant?: the politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- WILSON, Bryan. The secularization thesis: Criticisms and rebuttals. In: LAERMANS, Rudy; WILSON, Bryan; BILLIET, Jaak. *Secularization and social integration: papers in honor of Karel Dobbelaere*. Leuven.:Leuven University Press, 1998. p. 45-65.

Recebido em 30/10/2006
Aprovado em 09/01/2007