LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DO CASO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS¹

*Emerson Giumbelli**

A DESCONCERTANTE ATUALIDADE DE DISCUSSÕES ACERCA DA “LIBERDADE RELIGIOSA”

O objetivo deste trabalho é pensar a presença da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no espaço público brasileiro levando em conta condições e questões relativas à “liberdade religiosa”. Isso requer que tratemos tanto das feições que marcam a inserção da IURD em certos espaços públicos, quanto de configurações históricas que se definiram em torno da adoção do princípio da liberdade religiosa no Brasil. Minha pretensão é exatamente apontar a relação entre esses processos na atual conjuntura. Mas enquanto a presença pública da IURD no Brasil parece ser ponto pacífico, fruto de mera constatação empírica, a problematização da idéia de “liberdade religiosa” é bem menos evidente. É por aí, então, que devo começar.

* Graduado em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal de Santa Catarina, 1992. Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995. Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

O princípio da “liberdade religiosa” faz parte dos elementos que compõem a idéia de democracia moderna. Nesse quadro, mantém parentesco com os princípios da “liberdade de consciência” e da “liberdade de associação”, em uma relação que ora evoca sua precedência (ao menos histórica) sobre eles, ora assinala sua subordinação (ao menos lógica) a eles: a liberdade religiosa como o primeiro dos direitos civis ou a que depende da liberdade de consciência e associação. Em todo caso, não se coloca em dúvida sua vinculação com o regime democrático. Esse vínculo alimenta uma certa narrativa histórica, que remete para o contexto europeu dos séculos XVI e XVII, povoado de exemplos de discriminações civis em Estados que mantinham religiões oficiais e de conflitos muitas vezes sangrentos definidos por fraturas confessionais. A “liberdade religiosa” vem associada a um certo modelo, tido como solução para essa situação problemática: discriminações e conflitos cessariam a partir do momento em que Estado e igrejas fossem autonomizados e em que a crença e a prática religiosas dependessem apenas da consciência individual. Se Locke e Bayle foram os filósofos dessas idéias, documentos como a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, elaborada em meio à Revolução Francesa, e a Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos da América, também datada de 1789, podem ser tomados como sua expressão jurídica.

Separação entre Estado e igrejas, não-intervenção do Estado em assuntos religiosos e restrição dos grupos confessionais ao espaço privado, igualdade das associações religiosas perante a lei, garantia de pluralismo confessional e de escolha individual – eis, genericamente, o conjunto de condições com as quais associamos o princípio da “liberdade religiosa”. Como se observou, ele é imaginado como a solução encontrada historicamente para resolver situações problemáticas. Hoje em dia, volta a desempenhar o mesmo papel em reivindicações que exaltam os “direitos humanos” diante de governos que insistem em instaurar credos oficiais (incluindo aí os ateus) e de políticas que implicam a discriminação (ou que são ineficazes no enfrentamento de discriminações) de minorias religiosas. Se, no passado, a luta pela “liberdade religiosa” foi travada no interior do Ocidente, na atualidade, é na sua periferia e fora

dele que a mesma luta tende a ganhar novo alento. A lista de casos não seria pequena, abrangendo desde a China em suas restrições aos grupos religiosos até vários países oficialmente islâmicos, sem deixar de incluir situações, como na Indonésia e nas Filipinas, nas quais se observa o embate de facções religiosamente identificadas. O que há de comum nessa diversidade de casos é o fato de parecerem confirmar que no Ocidente encontrarão a solução para seus problemas, o Ocidente que inventou a “liberdade religiosa” e agora a disponibiliza para o restante do mundo.

Não há dúvidas de que em várias partes do mundo a religião constitui efetivamente um problema; a questão fundamental, contudo, é se o Ocidente pode manter a confortável posição em que comumente aparece. Para minar essa pretensão, poderíamos nos referir a uma série de reflexões elaboradas por filósofos políticos e dirigidas ao modelo liberal de relações entre Estado e igrejas, entre espaço público e religião.² Prefiro, no entanto, meramente apontar para movimentos que levantam reivindicações de “liberdade religiosa” contra os governos de países que, sob qualquer critério, pertencem ao Ocidente. O que há de interessante nessas situações é que tais reivindicações se fazem exatamente onde o modelo anteriormente mencionado foi aplicado com mais afinco e convicção. Refiro-me, de um lado, às chamadas “seitas” (ou *cults*, na terminologia anglófona), categoria aplicada a grupos tidos como perigosos e ameaçadores e que, desde o final da década de 1960, agrega um conjunto de reações, inclusive oficiais, em vários países centrais. Refiro-me, de outro lado, à expansão no Ocidente de instituições e práticas associadas a tradições não-cristãs (penso especialmente no islamismo), acompanhada da nítida percepção de que essas instituições e práticas não gozam das mesmas condições desfrutadas pelas religiões tradicionais. As reações contra as “seitas” e a situação de minorias étnico-religiosas, por caminhos diferentes, vêm suscitando discussões sobre a “liberdade religiosa” e renovando a discussão sobre a relação entre democracia e religião.

No caso das “seitas”, a “liberdade religiosa” é reclamada por grupos que, declarando uma identidade religiosa, se sentem atingidos por medidas ou precauções instauradas em defesa da

liberdade individual. Em países como Estados Unidos, Inglaterra, França e Alemanha, a principal acusação dirigida às “seitas” remove em torno da idéia de dependência psicológica: alguns grupos recorrem a métodos de propaganda e mantêm atividades que minam ou solapam a capacidade de decisão de seus adeptos. No caso de minorias étnico-religiosas, a “liberdade religiosa” é reivindicada por conta da desigualdade de condições que caracteriza sua inserção em países ocidentais moldados sobre outras tradições religiosas. Essa desigualdade é expressa seja na dificuldade de reconhecimento de especificidades comportamentais e rituais (como uso de véus e sacrifícios animais), seja na percepção das marcas que vinculam o espaço público às religiões tradicionais (como ocorre com os dias religiosos oficializados em feriados nacionais). Ao contrário das “seitas”, que são acusadas de alvejar os indivíduos, as minorias étnico-religiosas levantam problemas que têm a ver com dimensões coletivas, ou seja, a inserção de comunidades alimentadas por imigrantes e que mantêm relações com seus países de origem. Daí que, considerando certos pressupostos do regime democrático, as questões também sejam diferentes. As controvérsias acerca das “seitas” suscitam questões sobre atributos de autonomia e livre-arbítrio, tidos como bases da lógica democrática. As preocupações com as minorias étnico-religiosas alimentam discussões acerca do pluralismo cultural como condição essencial da democracia.³

No tocante ao princípio da “liberdade religiosa”, o mais importante, evidentemente, não consiste em julgar a pertinência das reivindicações levantadas por certos grupos acusados de serem “seitas” ou por minorias étnico-religiosas. O mais interessante dessas situações é que elas revelam os arranjos históricos que correspondem concretamente às formas pelas quais aquele princípio foi aplicado. Obrigam a explicitar o que se tomava como implícito e agregam aos dispositivos jurídicos várias outras dimensões que também contribuem para definir e situar as condições de inserção e de prática do “religioso”. Permitem, portanto, retomar o passado sob outra perspectiva: ao invés de perguntar como tal ou qual país “encarna” em seu sistema jurídico o princípio universal da “liberdade religiosa”, devemos investigar os mecanismos pelos quais se definiu o “religioso” e como se instauraram as condições concretas

que presidiram as relações dos grupos religiosos entre si e deles todos com o Estado e o espaço público. Além disso, é importante perceber como essas controvérsias recentes não apenas revelam, mas também representam movimentos de redefinição de tais arranjos históricos. Trata-se, em suma, de transformar a “liberdade religiosa” em problema, enquadrando-o nos variados esforços de reflexão sobre o “retorno do religioso” e as “religiões públicas”,⁴ de forma que através dele possamos repensar certos aspectos do passado e apreender criticamente algumas das facetas do presente.

PENSANDO A “LIBERDADE RELIGIOSA” NO BRASIL

Partindo da perspectiva esboçada na seção anterior, a problematização da “liberdade religiosa” no Brasil esbarra em certas percepções do passado e certas avaliações do presente. Começamos pelo presente, procurando por focos onde possamos notar reivindicações de “liberdade religiosa”. De um lado, depois de observar a relativa ausência de situações que remetam aos problemas de minorias étnico-religiosas, encontramos grupos atingidos por suspeitas, acusações e reações que lembram os problemas vividos pelas “seitas” e “cultos” na Europa e na América do Norte. Tivemos rápidas e difusas controvérsias em torno de grupos visados também no estrangeiro, como a Igreja do Reverendo Moon, os Meninos de Deus, os Testemunhas de Jeová. Deve-se ainda citar o caso de grupos voltados à ingestão ritual do “daimé” (uma infusão com propriedades alucinógenas), de origem local, que intermitentemente têm suscitado reações da parte de autoridades e de familiares de adeptos. Em termos gerais, pode-se dizer que as controvérsias envolvendo grupos como esses são realmente pouco expressivas e de alcance limitado. A não ser em momentos isolados, nunca chegaram a mobilizar energias significativas seja da parte de aparatos governamentais, seja da sociedade civil. Prova disso é o estatuto da categoria “seita” no Brasil: sem deixar de ter um sentido pejorativo, não se tornou o eixo em torno do qual

gravitam discursos e intervenções compartilhados pelo Estado e por vários segmentos da sociedade.

De outro lado, encontramos recentemente protestos recorrentes contra restrições à “liberdade religiosa” no Brasil protagonizados pelos “evangélicos”.⁵ Desde a segunda metade da década de 1980, o reclame já foi articulado nos meios de comunicação, em manifestações de rua, na plataforma de candidatos a cargos políticos e em diversas casas legislativas através de *lobbies* e blocos parlamentares; serviu para apoiar e rejeitar candidaturas políticas, bem como para constituir entidades coletivas; fez-se presente em reações contra investigações oficiais recaindo sobre igrejas e pastores, contra regulamentações da poluição sonora, leis urbanísticas e legislações no setor de comunicação que supostamente afetariam o funcionamento e a expansão das instituições evangélicas. Tornou-se comum vermos “evangélicos” ou pessoas e instituições que tomam a sua defesa lamentando os “obstáculos” dirigidos a suas práticas religiosas e apontando os “privilégios” de que gozaria a Igreja Católica. O problema, nesse caso, é que parece haver uma contradição entre tais protestos e o fato de que são exatamente os protestantes o segmento religioso em maior expansão no Brasil, seja em número de adeptos e instituições, seja na ocupação de espaços públicos através dos meios de comunicação, da política partidária, de projetos de assistência social, seja, enfim, pela visibilidade que conquistou perante a sociedade em geral. A sua própria expansão não estaria a tornar improcedentes os protestos dos “evangélicos” por maior “liberdade religiosa”?

Conclusão: levando em conta que reclamares denunciando restrições à “liberdade religiosa” no Brasil remetem para situações pouco significantes ou partem de grupos em franca expansão, não parece haver aí uma questão com que se importar. Prova disso é que, quando perscrutamos a bibliografia jurídica e sociológica atual, a bem poucas se reduzem as referências dispostas a pensar a “liberdade religiosa no Brasil”. Uma exceção, como é o caso de Pierucci (1996), não serve senão para ratificar a contradição que se notou a propósito dos “evangélicos”. Referindo-se aos seus reclamares, o autor descreve-os como “crispação paranóide e extemporânea, anacrônica, (...) retóri-

ca fóbico-persecutória fora de hora e ‘fora de lugar’” (p. 7). Em seu entender, o Brasil apresentaria hoje, além de garantias jurídicas, uma situação efetiva de “liberdade religiosa”. A prova disso encontramos na efervescência e no pluralismo de um campo religioso que transborda por todos os lados os seus domínios:

tantas igrejas novas abrindo e crescendo, (...) tanta religião, para-religião, terapia religiosa se oferecendo nos interstícios do mercado urbano de serviços e bens simbólicos, (...) tanto espaço conquistado na política e na mídia, tanto pastor na tela da TV (...), tamanha diversidade de oferta religiosa (...). Liberdade para as religiões é o que, decididamente, não falta por aqui. Não falta mais. Foi-se o tempo (...) (p. 4).⁶

A proposição, além de ter como base uma certa articulação entre a metáfora econômica do mercado e o ordenamento juridicamente liberal da religião, insinua alguma ruptura com o passado. Ou seja, teria havido um período no qual efetivamente o Brasil carecia de “liberdade religiosa”. Juridicamente, esse período equivale à vigência de uma religião oficial, estatuto conferido ao catolicismo durante a Colônia e o Império. A República instaura o Estado laico, considera juridicamente todas as religiões em pé de igualdade e garante a liberdade religiosa. De fato, como princípios legais, esses pontos jamais deixarão de marcar a história republicana brasileira e continuam a se aplicar ao ordenamento jurídico atual. No entanto, retomando a narrativa dos que se recusam a ver na “liberdade religiosa” um problema atual no Brasil, demoraria algum tempo para que o campo religioso estivesse suficientemente livre do jugo da Igreja Católica. Para isso, foram importantes duas circunstâncias: as tensões que marcaram a relação da Igreja Católica com o regime militar contribuindo para distanciá-la efetivamente do Estado e o progressivo aumento e consolidação do pluralismo religioso. Note-se que uma das implicações dessa visão é associação entre Igreja Católica e restrições à “liberdade religiosa”, de tal forma que esta só passa existir no Brasil depois que o Estado se laiciza e que outros grupos, tais como os protestantes em expansão, conseguem povoar o campo religioso.

Proponho aqui uma visão algo diferente acerca das condições que qualificam o regime de “liberdade religiosa” que historicamente se constituiu no Brasil. Um primeiro ponto tem a ver exatamente com a Igreja Católica. Se voltarmos ao processo de definição da separação entre Estado e Igreja na passagem para a República, notaremos que a Igreja Católica desempenhou aí um papel que a coloca a favor, e não contra, a “liberdade religiosa”. Na ocasião, a Igreja, como se sabe, nunca se posicionou através de seus bispos a favor da laicidade de Estado. Aceitaria conviver com outras confissões – como aliás já ocorria durante o Império, que estabelecia certas condições para a existência de religiões não-católicas –, desde que não fosse colocada com elas no mesmo patamar. No entanto, perdida esta batalha, os líderes e representantes da Igreja Católica engajaram-se em outra, referente às condições de existência e legalização das associações religiosas. E aí, em uma curiosa convergência conjuntural com positivistas e protestantes, saiu-se vitoriosa. Posições derrotadas sustentavam que deveriam haver restrições ao patrimônio e ao funcionamento das instituições religiosas. No entanto, definiu-se um arranjo no qual se concedia às instituições religiosas total autonomia de constituição e operação, dentro dos limites estabelecidos genericamente para as sociedades civis sem fins lucrativos. Hoje alguns lamentam que seja tão fácil criar uma instituição religiosa no Brasil, já que não há necessidade de autorização prévia e as entidades não ficam sujeitas ao monitoramento de nenhum aparato estatal específico. A ironia é que esse sistema, que atualmente parece beneficiar a pluralização do campo religioso e que muitos consideram permissivo, foi forjado com a colaboração da Igreja Católica e com a anuência daqueles que cuidavam dos interesses públicos.

Permanece, contudo, a pergunta: quais são então os mecanismos efetivos que definem o espaço do “religioso” e estabelecem os limites legítimos no interior dos quais podem transitar as instituições e práticas “religiosas” no Brasil? O que se acabou de apresentar, embora sirva mais para adiar do que para chegar à resposta, não deixa de ser parte dela. Sugiro que se possa conceber o quadro no qual ocorre a *regulação* do religioso no Brasil a partir de dois vetores básicos. De um lado, constituiu-se com a República um arranjo liberal (nos dois sentidos

da palavra: inspirado no liberalismo e relativamente permissivo) que autoriza ao Brasil considerar-se como legatário de exigências inspiradas no princípio da “liberdade religiosa”. Segundo esse arranjo, o Estado não tem vínculos com qualquer igreja e os grupos religiosos têm total autonomia de criação e funcionamento. O que sustenta esse arranjo é a ausência de especificidade jurídica das instituições religiosas, que para efeitos legais gozam das mesmas condições e respeitam os mesmos limites aferidos às associações sem fins lucrativos.⁷ De outro lado, podemos notar no mesmo período inaugurado com a República uma série de controvérsias intermitentes que colocam em questão exatamente o estatuto religioso de certos grupos. Na prática, a situação e a conformação de um grupo contestado passam a depender de dispositivos específicos, que se definem pela intervenção mais ou menos articulada de aparatos policiais, jurisprudências legais, coberturas jornalísticas, representações intelectuais. O que temos, então, são *conjunturas*, desenhadas pelas características e pelas resultantes dessas controvérsias, que se articulam de formas próprias ao arranjo jurídico geral. Essa articulação, por sua vez, expressa-se em uma configuração determinada do “campo religioso”, de acordo com as relações que se estabelecem entre os vários grupos que o compõem.

Permitam-me dar um exemplo de uma conjuntura específica. As discussões em âmbitos ministeriais e parlamentares que definiram os termos da separação entre Estado e igreja, garantindo o princípio da liberdade religiosa, foram conduzidas tendo por parâmetro quase que único a situação da Igreja Católica no Brasil. É interessante perceber que, à mesma época, em outros âmbitos, havia a preocupação quanto à definição do estatuto de práticas associadas aos cultos de origem africana e do espiritismo. No tocante ao espiritismo (lembrando que nesse caso não estava clara a fronteira com cultos afro-brasileiros), que conheço melhor (GIUMBELLI, 1997), um dos resultados foi a sua inclusão entre os delitos contra a saúde pública no primeiro código penal republicano, de 1890. A condenação expressava a vitória do pensamento e dos interesses de juristas e médicos que achavam necessário oficializar a medicina acadêmica. Contudo, ela alimentou uma controvérsia que, por mais de meio século, envolveu não apenas juristas e médicos, mas

também policiais e outros funcionários estatais, jornalistas e intelectuais, além dos próprios “espíritas”. Cada uma dessas personagens operava com códigos e discursos próprios, sem que isso impedisse articulações e embates, através dos quais se aplicava na prática e sem necessariamente passar por canais jurídicos o princípio constitucional da “liberdade religiosa”. Trata-se de uma conjuntura, mas sem ela não entendemos como no Brasil se continua a afirmar o monopólio da medicina acadêmica e, mesmo assim, deixa-se livres de perseguição legal (atestando sua legitimidade social) *certas* práticas terapêuticas associadas a concepções “religiosas”.

Penso que a situação recente dos “evangélicos” no Brasil pode constituir outra dessas *conjunturas cruciais*. Para tanto, é preciso atentar para o fato de que a já mencionada expansão dos protestantes ocorre em meio a uma ampla controvérsia. Embora os protestantes sempre tenham sido objeto de controvérsia no Brasil, as polêmicas suscitadas desde o final da década de 1980 distinguem-se pela sua extensão e pela presença de novos elementos. Em grande parte isso se deve à centralidade detida nessa controvérsia pela Igreja Universal do Reino de Deus. As doutrinas dessa igreja “neopentecostal”, os cultos, o patrimônio, as manifestações em espaços públicos, a belicosidade contra outras religiões, as incursões pelo domínio da política partidária e da mídia impressa e eletrônica, alimentaram desconfianças, reações e ataques envolvendo uma gama extensa e heterogênea de personagens sociais. Autoridades dedicaram-se a investigações e processos; no próprio meio evangélico, a IURD conquistou rivais e inimigos; jornais, revistas e televisões produziram um volume extraordinário de material, em geral acusatório, em torno dessa Igreja e de seu principal líder, o bispo Macedo. O interesse da controvérsia não reside apenas nas energias que mobiliza momentaneamente; é possível analisá-la pelo que revela e pelo que modifica quanto aos mecanismos de regulação do “religioso”. Nesse caso, um elemento fundamental parece ser o dinheiro e seu lugar nos cultos – assim como a cura na controvérsia sobre o espiritismo, é através dele que podemos perceber as implicações dessa conjuntura na qual se reedita um debate sobre a “liberdade religiosa” no Brasil.

A IURD E A LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL ATUAL

A Igreja Universal do Reino de Deus destaca-se entre os “evangélicos” exatamente por liderar manifestações que lamentam restrições à liberdade religiosa ou denunciam privilégios a outras religiões. Este foi um elemento essencial dos posicionamentos tomados pela IURD em reação às várias controvérsias nas quais esteve envolvida desde o final da década de 1980. Um momento significativo é a criação do Conselho Nacional de Pastores do Brasil, ocorrida em 1993 e com colaboração decisiva de líderes da IURD, cujo discurso insistia na necessidade de defender os “evangélicos” das ameaças à “liberdade religiosa”. Ao mesmo tempo, a IURD demonstrou ser uma instituição de êxito nas várias frentes nas quais investiu. Criada em 1977 nos subúrbios cariocas, com sede em um galpão, no início da década de 1990 ela já aparecia entre os protestantes como uma das igrejas com maior número de templos e de adeptos. Além de se dedicar a sua expansão internacional, a IURD monta progressivamente uma estrutura que articula dezenas de empresas. Entre elas, destacam-se jornais, rádios e mais de uma rede de televisão. Desde 1986, a Igreja está presente na política partidária, apontando candidatos a cargos legislativos e executivos próprios ou empenhando seu apoio em favor de outros; atualmente, há no Congresso Nacional cerca de duas dezenas de parlamentares vinculados à IURD. Por fim, é ainda preciso citar o campo da assistência social, transformado em uma das prioridades da IURD, em 1994, com a criação da Associação Cristã Beneficente, uma entidade que faz distribuições de víveres e mantém diversos projetos assistenciais. Mais recentemente, a Igreja ganhou publicidade por conta da implementação de uma colônia agrícola em uma região afetada pela seca no Nordeste.

Como já foi assinalado, o êxito da IURD como empreendimento religioso e sua expansão em várias outras esferas sociais, convertem-se, dentro de um certo ponto de vista, na própria refutação de seus protestos a propósito da “liberdade religiosa”. Do que reclama uma igreja que não pára de abrir templos e espalhar seus pastores e que conquista espaços crescentes no

campo da mídia, da política e da assistência social? A perspectiva que defendo aqui leva em conta esses mesmos elementos, mas procura articulá-los segundo um outro entendimento. Em termos gerais, trata-se de mostrar que esses dois processos – a reivindicação por “liberdade religiosa” e a notável expansão da IURD – estão relacionados de uma forma positiva. Nesse sentido, a posição que aponta a contradição torna-se ela mesmo parte da situação a ser considerada, ou seja, o resultado plausível de um determinado arranjo de processos e discursos sociais. Para chegar lá, meu argumento toma duas direções. De um lado, mostro como o êxito *religioso* da IURD não veio acompanhado propriamente da sua legitimação social; a principal implicação consiste em que suas práticas e representações abrigam elementos que não se adequam a concepções correntes do que seja ou deva ser o “religioso”. De outro lado, proponho que vejamos sua presença em esferas *não-religiosas* como o canal pelo qual a IURD procurou cultivar relações e imagens positivas, sem deixar de investi-las de uma conotação religiosa; nesse caso, o resultado consiste no transbordamento do “religioso” em direção a outros campos sociais.

Para mostrar como as práticas e doutrinas religiosas da IURD carecem de legitimidade social, recorro, em primeiro lugar, à análise de acusações judiciais levantadas contra seus pastores e dirigentes. Ao longo de sua curta história, pastores e dirigentes da IURD foram várias vezes investigados e em alguns casos processados. Embora a lista de figuras legais acionadas seja grande e diversa, uma delas adquiriu estatuto especial: a do estelionato. Trata-se de um crime que lesa o patrimônio individual e que se define pelo emprego de “artifícios fraudulentos” que propiciam, sem qualquer tipo de coerção, a obtenção ilícita de uma vantagem material. A acusação de estelionato já estivera sob consideração na jurisprudência produzida acerca do espiritismo desde o início do século, mas geralmente subordinada às figuras do curandeirismo e do charlatanismo; essa relação se inverte quando o alvo são as igrejas pentecostais. Considerando agora a forma como a acusação é fundamentada, o ponto mais importante consiste no fato de que não se questiona este ou aquele pastor, o que ocorre neste ou naquele templo, mas a própria doutrina e a prática da IURD. Ou seja,

a acusação é articulada de modo a converter essa doutrina no “artifício fraudulento” com a ajuda do qual os pastores em suas práticas procuram enganar os fiéis com vistas a obter dinheiro na forma de doações e dízimos.

Outra acusação, em âmbito bem distinto, pode também ser considerada a propósito da legitimidade social da IURD. Refiro-me aos posicionamentos assumidos pela Associação Evangélica Brasileira (AEvB) entre 1993 e 1996. Essa entidade foi recentemente a organização que conseguiu reunir o escopo mais amplo de representantes do protestantismo brasileiro, tendo o seu então líder, o pastor Caio Fábio d’Araújo Filho, se transformado em figura de referência para os “evangélicos”. Em 1995, a AEvB divulgou um pronunciamento no qual explicitava julgamentos sobre os “conteúdos de fé” e a “metodologia” da IURD. Embora reconhecesse a presença da doutrina de “Jesus como único salvador”, o texto apontava a existência de “elementos radicalmente contrários à fé evangélica e ao melhor da herança bíblica da igreja protestante e pentecostal”. Condenava-se como “superstição pagã” o “uso de elementos mágicos dos cultos e das superstições populares do Brasil”. E, sobretudo, considerava-se a doutrina da IURD como uma forma de fazer depender de doações materiais a obtenção de bênçãos, reeditando o “ensino católico medieval de que a graça de Deus pode ser adquirida através do esforço humano”. Se a acusação que articulava argumentos jurídicos procurava negar que a IURD fosse uma religião, o pronunciamento da AEvB procurava excluir a IURD do universo evangélico.

Diante dessas alegações, que providências tomou a IURD? Insistiu, diante dos juízes, que seria uma “religião”, advogando que atividades religiosas não excluem o dinheiro, e, diante dos “evangélicos”, que seria tão “evangélica” quanto seus acusadores, pregando que suas práticas possuem fundamento bíblico. Dessa maneira, não buscou adequar sua doutrina e sua prática às exigências feitas por uns ou por outros; ao contrário, defendeu noções de “religião” e de “protestantismo” largas o suficiente para abarcar o que continua a encenar em seus templos. O significado dessa postura ganha amplitude quando consideramos que tanto as acusações judiciais quanto as reprovações religiosas não surtiram o resultado que procuravam. A

IURD não sofreu, até hoje, uma condenação legal definitiva por suas práticas de culto; nem se pode dizer que conseguiu ser excluída do campo “evangélico” brasileiro. Essa dupla falta de êxito não ocorreu por conta de um enquadramento das doutrinas e práticas da IURD aos critérios anteriormente estabelecidos seja quanto ao juridicamente “religioso”, seja quanto ao teologicamente “evangélico”. A ausência de condenação legal decorreu, para os juízes e outras autoridades, de uma inépcia processual ou da falta de instrumentos jurídicos adequados. A permanência da IURD entre os “evangélicos” explica-se pela ausência de um consenso construído em torno de uma ortodoxia religiosa e de um dispositivo institucional capaz de fazer valer essa ortodoxia. A IURD sai “vitoriosa” sem ganhar o convencimento dos juízes e o reconhecimento religioso dos protestantes.

Se voltamos uma última vez às alegações com base jurídica e às avaliações com base teológica, notamos que de comum entre essas acusações que partem de dois âmbitos distintos da sociedade brasileira, além de ambas implicarem em operações de exclusão, há o fato de que o *dinheiro* consiste no problema fundamental. O dinheiro é o elemento que serve para questionar o estatuto religioso e para duvidar da condição protestante. Há aí uma implicação muito importante quando consideramos esse fato juntamente com o fracasso daquelas tentativas de exclusão e com a perseverança da IURD quanto às feições de suas doutrinas e práticas. O que está em jogo é a existência de uma doutrina e de uma prática reclamadas como “religiosas” e que, no entanto, são descritas de tal forma a ter como eixo algo que, em princípio, se opõe ao “religioso”. A questão, portanto, não é meramente a presença do dinheiro, mas a percepção altamente compartilhada de que na IURD a lógica mercantil é axial. Essa percepção, extraída da observação do que se passa nos templos, alimenta-se ainda da atenção dada a outras dimensões da vida institucional da IURD que assumem feições empresariais: a administração centralizada e burocratizada, a possibilidade de considerar a organização como uma *holding* de empreendimentos econômicos. No conjunto, tem-se um quadro que se choca mais ou menos claramente com um dos pressupostos da definição do “religioso” no Brasil, ou seja, sua natureza dissociada de atividades lucrativas. Na me-

dida em que a IURD parece se enquadrar na lógica de uma empresa, podemos dizer que sua expansão religiosa não passou propriamente por uma legitimação social – o que, afinal, é atestado pela imagem predominantemente negativa que a Igreja possui entre a opinião pública, e inclusive entre boa parte dos protestantes brasileiros.⁸

Vimos, no entanto, que a expansão da IURD não ocorre apenas no âmbito especificamente religioso, mas abrange as esferas da política, da mídia e a da assistência social. O investimento nessas áreas pode ser considerado como a via encontrada pela IURD para buscar uma legitimidade que, como se notou, não desfruta na esfera propriamente religiosa. Se em relação à opinião pública essa via está sujeita a impressões variáveis (mais generosas no caso da assistência social, mais negativas em se tratando da política, ambivalentes e mutantes para a mídia), é necessário apontar para o dado de que ela tende a estabelecer vínculos positivos com o Estado. Nas três áreas consideradas, a presença da IURD lhe confere posições que permitem a circulação de recursos econômicos e a negociação de apoios políticos. Desse modo, ela passa a estar em condições de explorar uma das possibilidades abertas pelo arranjo de relações Igreja/Estado no Brasil. Embora o Estado declare-se laico, a inexistência de um estatuto jurídico diferenciado e específico para as instituições religiosas permite que essas sejam consideradas, para efeitos de relações com o Estado, como componentes plenos do universo mais amplo das associações civis. Isso significa, por exemplo, que para justificar o recebimento de recursos públicos uma instituição não precisa deixar de ser religiosa, bastando que demonstre estar dedicada a uma atividade de caráter assistencial.

No caso da IURD, o investimento sistemático nos domínios da política, mídia e assistência social veio explicitamente acompanhado de um discurso religioso. Em primeiro lugar, porque, do ponto de vista de seus porta-vozes e líderes, esse investimento possui uma dimensão evangelizadora: projetos assistenciais, cargos políticos, ondas radiofônicas e televisivas são, todos, espaços que demandam a presença redentora de Cristo. Além disso, há um elemento fundamental no discurso da IURD que mantém relação direta com a questão aqui discutida: a retórica persecutória (MAFRA, 1999). Recorrente nos

pronunciamentos públicos da IURD são reações pautadas por uma narrativa que assimila obstáculos e acusações vividos hoje às perseguições sofridas pelos primeiros cristãos. Nesse quadro, enquanto a política e a mídia tornam-se as arenas nas quais a IURD pode responder às “perseguições”, os projetos assistenciais serviriam para mostrar o quão elas são injustas e infundadas. Por fim, não se pode deixar de mencionar que é exatamente por essas vias não-religiosas que a IURD tem conseguido ocupar um lugar como protagonista entre os protestantes. De fato, a ortodoxia religiosa não parece ser o meio almejado para sustentar esse protagonismo, mas sim a força política, a presença na mídia, o destaque no campo assistencial. A prova é que, em todas essas esferas não-religiosas, a IURD aparece, mesmo sem ter delegação para tanto, em nome dos “evangélicos”. Essa estratégia reforça, assim, o discurso religioso que acompanha a atuação de uma Igreja em diversas outras esferas sociais.

Como se percebe, a análise que estou aqui propondo procura pensar a configuração de um conjunto de campos sociais, e minha sugestão vai no sentido de apontar a importância que têm nesse processo a expansão da IURD e as reações de oposição a mesma. A controvérsia em torno da IURD revela duas formas de redefinição do “religioso” na sociedade brasileira. De um lado, um “religioso” que interioriza feições e lógicas mercantis e que, por essa razão, adota como eixo algo que deveria permanecer periférico ou exterior. De outro lado, um “religioso” que transborda o *locus* que lhe seria próprio e específico para se embrenhar em outros domínios sociais. Embora ganhem maior sistematicidade e dinamicidade no caso da IURD, esses movimentos não permanecem restritos nem a uma igreja, nem aos protestantes. Dinheiro, lógica mercantil, concepção empresarial são elementos que estamos nos acostumando a reconhecer cada vez com maior facilidade em igrejas e instituições que se dizem religiosas. Em contrapartida, políticos religiosos, imprensa (em todas as suas formas) religiosa, assistência social religiosa, e também programação religiosa, música religiosa, atletas religiosos passam a fazer parte do cotidiano de todos. Nada resume melhor a situação do que a expansão de um setor de produtos e estabelecimentos comerciais religiosos: o “religioso” apresenta-se como item

de consumo e a economia segmenta-se para atender fiéis-consumidores.

Esse é também o quadro no qual se reconfiguram discursos e sentidos da “liberdade religiosa” no Brasil. Para a IURD, a “liberdade religiosa” não assume tanto as feições e as bases de um “direito civil” quanto a forma pela qual procura fundamentar suas incursões por vários domínios sociais e justificar as características de suas doutrinas e práticas de culto. Isso explica porque esse entendimento consegue se conciliar com uma postura excludente: não apenas no plano teológico, onde a IURD se junta aos demais que se dedicam a condenar as tradições não protestantes; também no plano jurídico, pois seus porta-vozes não deixam de contrapô-la a outros grupos e práticas fazendo uso de figuras legais comumente dirigidas à própria IURD. Ou seja, o argumento que utiliza em seu favor não se aplica a outras personagens que reivindicam um estatuto “religioso”. Ao mesmo tempo, como vimos, esse discurso tem implicações importantes, primeiro, para um recorte do segmento “evangélico” conforme um critério que contorna a exigência de ortodoxia religiosa e, segundo, para uma definição geral do “religioso” que permite tanto a introjeção nele de elementos e lógicas em princípio incompatíveis, quanto o seu transbordamento em direção a outros campos sociais.

Para outros, entre juristas, jornalistas, religiosos, intelectuais, as pretensões e o modo de atuação de instituições como a IURD suscitam uma reflexão sobre a “liberdade religiosa” que se preocupa não exatamente com seus fundamentos ou significados, mas com seus “excessos”. Não são raras as reportagens que se dedicam a mostrar na prática a facilidade com que se pode criar instituições religiosas.⁹ Outro exemplo é o texto já citado de Pierucci (1996), que se refere à “ampliação das atividades sociais das igrejas” para sugerir que no Brasil a “liberdade religiosa”, a princípio um “direito”, se converte em “privilégio injustificável” (p. 6). Pelo fato de adotar, mesmo que seja em tom de desconfiança, a mesma noção de que se valem os “evangélicos” em seus protestos e reivindicações, esse discurso do “excesso de liberdade religiosa no Brasil” acaba participando de um campo compartilhado de argumentos. A relação, aliás, é mais próxima do que pode parecer: na medida em

que se baseia na categoria “religião”, o discurso que possibilita incursões e movimentos cujas resultantes borram as fronteiras dos campos sociais envolvidos acaba por alimentar o discurso que suspeita ser necessário estabelecer os limites correspondentes àquela categoria – e vice-versa. Enquanto o “evangélico” pensa na “liberdade religiosa” para contaminar/extravasar o “campo religioso”, o jornalista e o intelectual pensam nela para restabelecê-lo. Nesse sentido, a controvérsia acerca da IURD provoca tanto a visibilização do “religioso” (afinal, ele parece estar em todo lugar), quanto a percepção de que ele está “fora do lugar” na sociedade brasileira atual.

Não é meu propósito relacionar o conjunto das reflexões aqui propostas com elementos que definiriam as exigências da democracia no Brasil. Embora não recuse outras possibilidades de problematização em que a democracia é discutida a partir de um recorte mais estrito, penso que os pontos tocados por este trabalho não deixam de manter um vínculo inerente às condições que estabelecem as características do espaço público no Brasil. Aprofundar alguns desses pontos permitiria incursionar por domínios-chave desse espaço público, como a política, a mídia e a assistência social. Além disso, retomando o modo como iniciei o texto, existe uma relação direta e intrínseca entre democracia e liberdade religiosa. O que deve mudar, creio eu, é a possibilidade de problematizar essa relação, dando-se atenção às definições e embates em torno da noção de “liberdade religiosa” que tendem a se multiplicar em várias regiões do mundo. Para tanto, é imprescindível colocar em questão a equação entre “liberdade religiosa” e as condições concretas em que ocorrem práticas que se afirmam como “religiosas”: estas se compreendem por um conjunto de dispositivos que dependem não apenas de definições do “religioso”, mas também do tipo de articulação que organiza diversos campos sociais; aquela remete a um campo de discursos que serve para identificar os elementos que participarão da análise.

Convivemos atualmente no Brasil com um debate sobre a “liberdade religiosa”. Antes de considerá-lo “fora do lugar”, talvez fosse prudente indagar *qual o seu lugar* na sociedade brasileira e *qual o lugar* do Brasil – considerando um panorama

internacional. Por isso mesmo, a inserção do caso brasileiro nesse panorama mais amplo deve trazer consigo o reconhecimento das especificidades nacionais. Uma delas, já mencionada, é o fato de que no Brasil o grupo que se destaca nos protestos quanto à “liberdade religiosa” é o mesmo que mais surpreende na sua expansão e ocupação de espaços sociais. Outra: é que a enorme controvérsia que se erige em torno de alguns grupos, ao menos por enquanto, não vem produzindo propostas significativas de reformulação jurídica ampla – ao contrário, por exemplo, de Rússia, Portugal, Argentina, Uruguai e outros países que passam por redimensionamentos do marco legal destinado a enquadrar as instituições religiosas. Mas um ponto pelo menos tem validade geral, sem que o Brasil constitua qualquer exceção. Refiro-me, como espero ter esclarecido neste trabalho, à possibilidade de se olhar as controvérsias como um revelador dos mecanismos que regulam o “religioso” e como processo que redefine as fronteiras e estatutos do “religioso” em um determinado contexto histórico.

NOTAS

- 1 Este trabalho baseia-se em pesquisas e discussões sistematizadas em minha tese de doutorado (GIUMBELLI, 2000). Vários dos pontos inseridos aqui são desenvolvidos com mais vagar na tese, acompanhados das referências bibliográficas pertinentes; mas os argumentos ganham uma articulação e uma formulação originais.
- 2 A coletânea organizada por Weithman (1997) é um exemplo de reflexões dessa natureza.
- 3 Sobre as controvérsias acerca das “seitas” e suas implicações, ver Robbins (1988), Beckford (1985) e Hervieu-Léger (2001). Entre os autores que discutem a relação entre pluralismo cultural e democracia estão Kymlicka (1995) e Taylor (1994).
- 4 A discussão sobre o “retorno do religioso”, com o que tem de pertinente e de equívocado, reúne um volume de referências impossível de resumir. A esse propósito, limito-me a citar o livro no qual P. Berger (1999) revê suas posições. A expressão “religiões públicas” remete ao trabalho de Casanova (1994).
- 5 No Brasil, vem-se utilizando, inclusive em trabalhos acadêmicos, o termo “evangélico” como sinônimo de “protestante”. Prefiro adotá-lo aqui como categoria “nativa” (pressupondo assim que seria possível fazer a análise da rede discursiva que o sustenta), o que me permite usar “protestante” como termo (meramente) descritivo.

- ⁶ Azevedo (1981) trata das formas pelas quais o Estado no Brasil instrumentalizou a religião com fins de legitimação própria, fosse essa religião o catolicismo ou alguma alternativa secular; apesar disso, não se dedica à questão da “liberdade religiosa”. Burity (1997), cuja discussão alimenta minhas próprias preocupações, prefere contornar a problematização da “liberdade religiosa” no Brasil em favor de uma reflexão sobre “tolerância” (p. 66-67).
- ⁷ Há âmbitos em que a especificidade das “instituições religiosas” é validada, como é o caso de certas regras fiscais e de uma legislação recente que permite a criação de um tipo de associação civil sem fins lucrativos. A afirmação a que corresponde esta nota refere-se ao arranjo considerado em suas feições gerais.
- ⁸ A pesquisa “Novo Nascimento”, cujos resultados estão publicados em Fernandes et al (1998), revela a relativa baixa estima da IURD entre os protestantes cariocas. O Datafolha entrevistou centenas de paulistanos e avaliou que a IURD possuía para eles uma imagem predominantemente negativa (FOLHA DE SÃO PAULO, 14/1/96).
- ⁹ Alguns exemplos nas últimas duas décadas, sempre a propósito do crescimento das igrejas pentecostais: *O Estado de São Paulo* (18/10/84, 2/8/89, 7/10/90); *Jornal do Brasil* (20/7/88); *Folha de São Paulo* (5/11/95).

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira. Um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BECKFORD, James. *Cult controversies: the societal response to the new religious movements*. Londres: Tavistock, 1985.

BERGER, Peter (org.). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: EPPC/Eerdmans, 1999.

BURITY, Joanildo. “Entre o reino de Deus e a autoridade civil: pentecostais, cultura e política”. In: *Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife: Editora da UFPE, 1997.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

FERNANDES, Rubem César et al. *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

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

_____. *O fim da religião: controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade religiosa” no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1980.

MAFRA, Clara. *Na posse da palavra: religião, conversão religiosa e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN/UFRJ, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de culto na sociedade de serviços. *Novos Estudos CEBRAP*, 44, 1996, p. 3-11.

ROBBINS, Thomas. *Cults, converts and charisma: the sociology of new religious movements*. Beverly Hills: Sage, 1988.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and “the politics of recognition”*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

WEITHMAN, Paul (org.). *Religion and contemporary liberalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.