



INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA - IPOL

Daniel Oliveira Jacó

**LAICIDADE, SEXUALIDADE E CONSERVADORISMOS MORAIS:  
UMA ANÁLISE DE DISCURSOS PARLAMENTARES SOBRE O  
CASO ESCOLA SEM HOMOFOBIA DE 2010 A 2014**

Brasília, DF

2019

Daniel Oliveira Jacó

**LAICIDADE, SEXUALIDADE E CONSERVADORISMOS  
MORAIS: UMA ANÁLISE DE DISCURSOS PARLAMENTARES  
SOBRE O CASO ESCOLA SEM HOMOFOBIA DE 2010 A 2014**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Flávia Millena Biroli Tokarski

Brasília, DF

2019

Daniel Oliveira Jacó

**LAICIDADE, SEXUALIDADE E CONSERVADORISMOS  
MORAIS: UMA ANÁLISE DE DISCURSOS PARLAMENTARES  
SOBRE O CASO ESCOLA SEM HOMOFOBIA DE 2010 A 2014**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Brasília, 5 de setembro de 2019

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Flávia Millena Biroli Tokarski (Orientadora)

Universidade de Brasília - UnB/IPOL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria das Dores Campos Machado (Titular)

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Débora Cristina Rezende Almeida (Titular)

Universidade de Brasília - UnB/IPOL

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Danusa Marques (Suplente)

Universidade de Brasília - UnB/IPOL

## AGRADECIMENTOS

Desde a graduação, pude ter na professora Flávia Biroli uma interlocutora atenta, generosa e terna. Sua capacidade de explicar com simplicidade problemas complexos e de conduzir debates em grupo garantem espaços – como suas aulas de mídia e política e teorias da justiça – em que é possível trilharmos um caminho de entendimento do mundo social com autonomia e suporte firme. Obrigado pela paciência, pela franqueza, e pela confiança.

Agradeço aos colegas do programa de pós-graduação, em especial, aos colegas do Grupo de Pesquisa Demodê – Democracia e Desigualdades. Aos professores do programa, profissionais competentes e comprometidos com a qualidade da educação brasileira, como Débora Rezende de Almeida, examinadora da banca. Sua leitura precisa do projeto submetido ao exame de qualificação fez com que aporias e dilemas não resolvidos aparecessem, o que me motivou a aprofundar o estudo da teoria. Agradeço também a professora Maria das Dores Campos Machado, importante referência teórica nesta pesquisa, com quem pude entender melhor os momentos em que as fronteiras entre a religião e a política não ficam tão nítidas. A Thaynara Mello, da Secretaria da Pós-Graduação, por sua competência e simpatia.

Aos meus amigos e amigas, pelo companheirismo, pela diversão, por sonharem comigo. Os tempos têm ficado difíceis, mas estar ao lado de vocês é reconfortante. À minha família, pelo apoio e carinho constantes. À minha mãe, responsável direta por minhas conquistas, ao meu pai, pelo suporte, e a meus irmãos, Thiago e Gabriel, obrigado. Agradeço ao Carlos, por partilhar a vida comigo. Pelo amor forte, apoio perene e paciência sem fim.

Agradeço a Faculdade de Direito da UnB, em que me graduei, e onde pude participar do Programa de Iniciação Científica (ProIC) - certamente, uma experiência importante na decisão de prosseguir para uma pós-graduação. Agradeço também a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, cujo 42º Encontro Anual de 2018, de que pude participar, foi bastante enriquecedor para este trabalho. À Universidade de Brasília e à sua comunidade acadêmica, a cuja riqueza intelectual sou muito grato por ter tido acesso, e ao Estado brasileiro, que o proveu, obrigado.

*Para as travestis e transgêneros que lutam para  
estudar em paz.*

## RESUMO

Esta dissertação analisa discursos parlamentares que tratam do programa Escola Sem Homofobia, extraídos do site da Câmara dos Deputados do Brasil. O objetivo do trabalho foi investigar como religião e política se relacionam na conformação de discursos conservadores. Foram analisados 134 discursos proferidos entre 2010 e 2014. A hipótese é que as oposições conservadoras ao ESH anteciparam visões a respeito da sexualidade que se tornariam articuladas sob o mote do combate à “ideologia de gênero”, visões que reafirmam vínculos normativos entre sexo biológico, papéis de gênero e ordem moral, mas também se apropriam parcialmente do construtivismo social que baseia a ação de movimentos feministas e por diversidade sexual. O material do ESH seria, na visão da ampla aliança conservadora que se formou contrariamente a ele, um exemplo de política que se tornaria sistemática se o Plano Nacional de Educação, enviado pelo Executivo em 2010, fosse aprovado no texto original. Haveria, assim, continuidade e adaptação argumentativa desde os posicionamentos conservadores a respeito do ESH até os embates a respeito do termo “gênero” e “orientação sexual” no PNE, proposição em que o mote do “combate à ideologia de gênero” ganhou maior visibilidade. Argumenta-se que, ainda que a marca religiosa não se explicita, o caso evidencia limites da laicidade do Estado.

Palavras-chave: Política. Religião. Laicidade do Estado. Conservadorismos. Educação Sexual.

## ABSTRACT

This thesis analyzes parliamentary speeches about the School Without Homophobia (ESH) program, extracted from the website of the Brazilian Chamber of Deputies. The objective of this work was to investigate how religion and politics relate in the conformation of conservative discourses. One hundred and thirty-four speeches given between 2010 and 2014 were analyzed. The question is whether and how the case anticipated ideas about sexuality that would take a greater proportion around the National Education Plan (NEP) in the form of “gender ideology”. Also, it’s investigated how the religious component entered the discourses of conservative parliamentarians. The ESH material would, in the view of the broad conservative alliance formed against it, be an example of a policy that would become systematic if the NPE were approved as sent by the Executive branch in 2010. The hypothesis is that conservative opposition to the ESH anticipated visions about sexuality that would become more visible under the motto of combating “gender ideology”, visions that reaffirm normative links between biological sex, gender roles and moral order, but also partially appropriate the social constructivism that underlies feminist and LGBT movements’ actions. Thus, there would be continuity and adaptation in the conservative positions from the ESH to the clashes about the term “gender” and “sexual orientation” in the National Education Plan, under the motto of “combating gender ideology”. It is argued that, even if the religious mark is not explicit, the case shows limits on the secularism of the state.

Keywords: Politics. Religion. State secularity. Conservatism. Sex education.

## LISTA DE QUADROS E GRÁFICOS

QUADRO 1 – Percentual de católicos na América Latina..... p. 48

QUADRO 2 – Parlamentares com vínculo religioso que se manifestaram sobre o caso em plenário ou comissões.....p. 88

## LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – POSIÇÃO EM DISCURSOS DE PARLAMENTARES COM VÍNCULO RELIGIOSO.....	p. 83
GRÁFICO 2 – POSIÇÃO EM DISCURSOS DE PARLAMENTARES SEM VÍNCULO RELIGIOSO CONHECIDO.....	p. 83
GRÁFICO 3 – ENQUADRAMENTOS PREDOMINANTES EM DISCURSOS DE PARLAMENTARES COM VÍNCULO RELIGIOSO CONHECIDO.....	p. 85
GRÁFICO 4 - ENQUADRAMENTOS PREDOMINANTES EM DISCURSOS DE PARLAMENTARES SEM VÍNCULO RELIGIOSO CONHECIDO.....	p. 86

# SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1 – RELIGIÃO E SEXUALIDADE.....</b>	<b>4</b>
1.1. Laicidade, secularização e modernização sexual.....	5
1.2. Diferenciação funcional, declínio da religiosidade e privatização da experiência religiosa .....	11
1.2. Laicidade como diferenciação entre político e religioso .....	15
1.3. Sexualidade entre a natureza e a cultura .....	21
1.4. Fundamentalismos, direita cristã e a escola como cenário de disputas no Brasil e nos Estados Unidos.....	32
1.5. Considerações parciais: da necessidade e insuficiência da laicidade.....	40
<b>CAPÍTULO 2 – RELIGIÕES, POLÍTICA E CONSERVADORISMOS MORAIS NO BRASIL .....</b>	<b>45</b>
2.1. Desestatização do catolicismo e primeiros protestantes na América Latina e no Brasil..	46
2.2. Igreja Católica, ondas pentecostais e conservadorismo moral no plano transnacional durante o século XX.....	53
2.3. Conservadorismos morais nas eleições presidenciais no Brasil da Nova República até 2010: a emergência do protagonismo evangélico .....	64
2.5. Considerações parciais: conservadorismo moral como bandeira política.....	73
<b>CAPÍTULO 3 – A OPOSIÇÃO CONSERVADORA AO ESCOLA SEM HOMOFOBIA NA CÂMARA DOS DEPUTADOS .....</b>	<b>74</b>
3.1. Notas metodológicas .....	77
3.2. Resultados .....	82
3.2. Contexto anterior à eclosão do conflito no legislativo .....	87
3.3. O desenrolar do conflito: ano 2011 .....	89
3.4. Após a fase aguda do conflito: discursos de 2012 a 2014.....	98
3.5. Considerações parciais: sobre o impacto da religião no discurso e na posição política.	100
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>103</b>
<b>5. Referências bibliográficas.....</b>	<b>105</b>
<b>6. Anexo – Quadros de discursos analisados.....</b>	<b>111</b>

## INTRODUÇÃO

No Brasil, de maioria (cada vez menos) católica, o ganho de centralidade de pautas e demandas dos movimentos por diversidade sexual e feministas na Nova República, especialmente a partir dos anos 2000, provocou também uma reorganização reativa do conservadorismo moral religioso brasileiro, em que o protagonismo evangélico predominou. Em novo patamar de relevância, o conservadorismo moral foi elemento importante das crises políticas que se agravaram a partir do segundo mandato de Dilma Rousseff, de forma a contribuir para sua deposição e para a ascensão de grupos conservadores à direita. Nesse quadro, busca-se compreender de que forma os discursos da oposição do conservadorismo moral e das religiões às demandas por direitos sexuais e reprodutivos se colocaram nesses processos políticos recentes. Considerada a política institucional, o caso do kit anti-homofobia, selecionado para análise, notabiliza-se como a primeira imposição do conservadorismo em disputas internas entre a base aliada no Congresso no primeiro governo de Dilma Rousseff (2011-2014).

A pesquisa consiste na análise de discursos parlamentares relacionados ao caso, selecionados a partir de busca no site da Câmara dos Deputados. Foram analisados 124 discursos parlamentares proferidos entre os anos de 2010 e 2014 na Câmara dos Deputados, selecionados por busca de palavras-chave, na forma de um questionário que identifica vínculos religiosos e a posição a respeito da discussão sobre sexualidade nas escolas, além de permitir a caracterização mais geral do argumento exposto. O que há de religioso, de político e de jurídico no caso do kit *anti-homofobia*? Sugiro que há algo a mais que uma distorção qualquer, típicas de campanhas eleitorais, e que a diferenciação que a pergunta pressupõe não é tão facilmente sustentável. O mais adequado parece ser buscar compreender como o direito, as religiões e a política puderam atribuir sentidos à polêmica ou deixaram de fazê-lo. Os fundamentos para essa compreensão se encontram no capítulo 1, em que busco correlacionar debates sociológicos sobre secularização e laicidade com marcos na formação da concepção moderna de sexualidade. Também, apresento a escola como cenário de disputas envolvendo a discussão sobre sexualidade e aponto algumas das reações conservadoras ao ativismo político pela diversidade sexual, e à própria concepção moderna de ciência sexual. O objetivo é firmar uma compreensão da laicidade do Estado atenta às especificidades de sua inserção nas teorias políticas, constitucionais e sociológicas. No capítulo 2, o foco é a construção do regime laico no Brasil, situado no contexto da América Latina, e na construção do conservadorismo moral

como bandeira política que dispensa identificação religiosa. O regime laico brasileiro permite acesso a religiões organizadas por diferentes vias e níveis – a Igreja Católica tem amplo acesso às instâncias de tomadas de decisão, e são legatárias de uma maneira de engajamento mais naturalizada, que mobiliza leigos em associações na sociedade civil. Os evangélicos, por sua vez, passaram a se engajar diretamente na política eleitoral na América Latina entre meados e final do século XX, e levam o conservadorismo moral a novo patamar. No capítulo 3, apresentamos os discursos analisados. Trabalhos anteriores mostram que a oposição da bancada religiosa ao material didático do Escola Sem Homofobia seria motivada pelo fato de que, nele, a homossexualidade é retratada de forma positiva. Assim, de acordo com seus críticos, o material não tinha intenção de combater violência, mas de incentivar mesmo que as crianças e adolescentes se tornassem LGBT. É possível levantar como hipótese que esse argumento evoca algumas formulações conhecidas nos discursos de oposição à “ideologia de gênero”, visível nas discussões do Plano Nacional de Educação 2010-2020, bem como padrões de acionamento de pânics morais da direita cristã norte-americana. Assemelham-se porque negam a visão construtivista da sexualidade, para defender a correspondência obrigatória entre sexo biológico, identidade de gênero cis e desejo heterossexual como dever moral.

Como o discurso conservador se construiu no caso do ESH? De maneira que maneira as imagens e os argumentos produzidos durante esse caso se transpuseram para outras controvérsias correlatas? Supõe-se que tenha havido essa transposição ao menos para o caso do Plano Nacional de Educação (PNE), enviado pelo Executivo em 2010, uma vez que ambos tratam de escola. Faz sentido supor, também, algum tipo de articulação entre o caso e o Escola Sem Partido que, nos anos seguintes aos da amostra analisada, ganharia maior notoriedade, ao encampar um discurso anti-gênero.

A análise revela que os discursos não se apresentam, via de regra, com marca religiosa explícita, e que a maior parte dos discursos não contém qualquer elemento explicitamente religioso. É certo que o direito a uma educação referenciada pelos valores da igualdade e pelo respeito à diversidade sexual restou prejudicado por um veto imposto por razões religiosas ou morais, da qual essas pessoas a quem a política se destina não compartilham necessariamente. Viola-se a laicidade do Estado, assim, sob o ponto de vista jurídico. Sob o ponto de vista religioso, pode-se enxergar uma perversidade, que precisa ser repudiada e combatida. O foco de nossa análise é política, mas leva em consideração que esse ânimo para agir – o mesmo que informa consequências de sentidos

religiosos – não tem uma natureza tão facilmente distinguível entre política ou religiosa. A defesa da moral sexual tradicional pode provocar efeitos e despertar sentidos nos campos religioso e da política institucional, simultaneamente.

Notamos que a religião impacta sim nas posições dos parlamentares, mas está longe de explicar a politização do conflito. Nenhuma posição favorável ao Escola Sem Homofobia veio de parlamentares com vínculo religioso explícito, e entre os que se manifestam contrariamente, apenas um não tem. Essa singularidade, contudo, é reveladora dos limites da laicidade: foi exatamente esse parlamentar, Jair Bolsonaro, o pioneiro na polemização do kit, o mesmo que mais vezes se referiu ao tema. É notável que parlamentares integrantes da bancada evangélica subam à tribuna para parabenizar a presidenta Dilma por proibir a distribuição do kit, e não respondam a diversas tentativas de reavivar o mote, consistentes em denúncias de “o novo kit gay”, ou “kit gay 2”, em mais de uma ocasião. Isso indica, a meu ver, que lógicas próprias do campo político se impuseram. A discussão do tema da sexualidade nas escolas seria deslocada para a tramitação do Plano Nacional de Educação, que chega à Câmara no início de 2011. O risco de “homossexualização” de crianças entraria no quadro maior do combate à ideologia de gênero, mote que reforça a obrigatoriedade moral da cisgeneridade e da heterossexualidade. Um regime político autônomo é a característica definidora da laicidade, como argumento a seguir. Por isso, a laicidade é um padrão normativo mas é, também, uma chave explicativa importante. Importante, mas insuficiente e pouco atenta aos limites da própria democracia liberal e do ideário dos direitos humanos.

## CAPÍTULO 1 – RELIGIÃO E SEXUALIDADE

Quando se olha para a educação como pauta de disputas por grupos religiosos conservadores, a dificuldade de distinguir entre religião e política aparece. Giumbelli, relata, ao analisar o universo de livros didáticos voltados para o ensino religioso, o caso de um exercício que apresentava ao estudante quatro fotografias, e pedia que se distinguísse entre o que é “costume religioso” e “costume social”: “Há quatro fotos: um desfile de carnaval, duas crianças orando, um casamento celebrado por padre, crianças abrindo ovos de chocolate. Confesso que teria dúvidas pelo menos em relação aos dois últimos casos; o livro, porém, aposta na possibilidade de se efetuar a distinção entre ‘social’ e ‘religioso’.” (GIUMBELLI, 2011, p. 131) Em que medida é possível singularizar o que é religioso do que é social? Porque existe essa dificuldade de se distinguir e singularizar o “religioso” do “social” – e, especialmente para a agenda de movimentos feministas e LGBT, do “político”? A busca de possíveis respostas a essas perguntas motiva este capítulo, que contém uma exploração de debates sociológicos sobre secularização e laicidade, a indicação de marcos na formação da concepção moderna de sexualidade e a apresentação da educação como objeto de disputas envolvendo atores religiosos. Também, aponto algumas das reações conservadoras ao ativismo político pela diversidade sexual, e à própria concepção moderna de ciência sexual.

O capítulo está estruturado da seguinte maneira: primeiro, (i) aponto os diferentes contextos em que as categorias da secularização e da laicidade surgem: laicidade como um espaço social autônomo à influência religioso, e a secularização como um processo intrínseco da modernização, em que a normalização do sexo é também importante. Em seguida (ii) explico os sentidos que a secularização assume na obra do sociólogo espanhol José Casanova: como diferenciação funcional, marginalização e privatização da experiência religiosa. Ainda, destaco que na posição do autor, que reconhece a desprivatização da experiência religiosa nas sociedades ocidentais, essa dimensão pública não elimina a laicidade como valor. Comparo então, como Casanova e Habermas se diferenciam e se aproximam quando pensam a respeito das maneiras legítimas de engajamento público da religião, para argumentar que os dois incorporam a autonomia do político, elemento característico dos regimes laicos para Blancarte. Na seção seguinte (iii), indico marcos na formação da sexualidade moderna – como objeto de investigação pelas ciências naturais e sociais e como atributo da personalidade humana. Essas disputas se passam no cenário transnacional desde meados do século XX ao início dos anos 2000,

quando começam a ser observadas inflexões em direção ao conservadorismo após documentos especialmente avançados, aprovados em instâncias do sistema ONU nos anos 1990. Na última seção (iv), enfoco a escola como cenário de disputas a respeito da educação sexual, nos Estados Unidos e no Brasil.

Trazer um conflito polarizado entre liberdade de consciência e influência religiosa nas decisões do Estado pode acionar sentidos da secularização como teleologia da história. Nessas perspectivas eurocentradas, a razão prática, formas éticas de religião e o avanço paulatino da racionalidade se impõem. Na obra *Public Religions in the Modern World* (1994), José Casanova se propõe a um debate com Jurgen Habermas – apontado por ele como teórico que incorpora a secularização como destino. Também, recorro ao debate a respeito do “triste retorno do religioso”, de que fala Sonia Correa *et ali*, *Sexuality, Health and Human Rights* (2008), nos conflitos globais em que a sexualidade e religião se infiltram. Dessa obra também se extrai a compreensão da sexualidade como um produto cultural contraposto à visão essencialista do sexo, esteja essa essência em bases biológicas ou em imperativos reprodutivos universais culturalmente traduzidos. Argumento que é inadequado pensar que a modernidade europeia signifique o início do fim da religiosidade no Ocidente ou o declínio inexorável de toda forma de organização religiosa. Mais correto é compreendê-la como um conjunto de transformação das formas de vivenciar as experiências religiosas e de compreender o mundo, transformações essas que estão intimamente relacionadas com o treinamento de corpos para se comportarem conforme um tipo específico de sociabilidade, o que inclui a produção da sexualidade em sua acepção moderna. A defesa da laicidade do Estado não pressupõe ignorar fatos que comprovam a relevância política das religiões, e a violação dela pode acontecer sem que linguagens explicitamente religiosas sejam ativadas. Na verdade, para que a laicidade seja acionada na defesa de direitos sexuais e reprodutivos, entendidos aqui como o direito de mulheres e pessoas LGBT ao próprio corpo e a reconhecimento, deve-se compreender que a secularização não envolveu a perda de relevância da religião para a sociedade, mas que a religião se imbricou em normas jurídicas e práticas sociais, proscrevendo condutas e identidades sexuais e incentivando outras (VAGGIONE, 2016).

### **1.1. Laicidade, secularização e modernização sexual**

Secularização e laicidade não são sinônimos, mas estão relacionados. O termo laicidade advém do contexto cristão latino, para se referir aos fiéis cristãos – leigos, laicos

- distinguindo-os dos integrantes do clero. Foi a partir do século XIX, que o termo passou a designar um espaço social fora do controle da autoridade religiosa – o primeiro registro de uso do termo no debate político é de 1871, em um voto no Conselho Geral da Região do Sena, na França, a favor de uma educação laica, isto é, não confessional e sem instrução religiosa. Países cristãos fora do universo latino, como os anglo-saxões, não utilizavam esse termo para se referir à esfera autônoma do religioso. Utilizava-se, lá, “*secular*”, mas sem que isso signifique necessariamente uma qualidade do Estado, mas mais propriamente de toda a sociedade. Como doutrina política, nos Estados Unidos, o parâmetro é o da separação entre estado e igreja, o que faz parte da laicidade como parâmetro normativo, mas não a esgota. “A laicidade nos países latinos e o secular nos países anglo-saxônicos faziam referência, a partir deste momento, (meados do século XIX), a criação de um espaço temporal independente da influência religiosa.” (BLANCARTE, 2008, p. 12). Essa diferença não é meramente terminológica, porque a contextualização do uso do termo informa os atores que se envolveram concretamente na luta política em torno da construção deste espaço. Nos países de maioria católica, um espaço sem influência da religião seria, em primeiro lugar, um espaço leigo, isto é, laico, alheio ao clero católico. Nos países anglo-saxões, em que prevalece o protestantismo e há competição entre organizações religiosas há mais tempo, “a ‘laicidade’ das instituições políticas (...) não se construiu por meio da luta contra uma Igreja, mas se realizou por um processo de secularização das instituições sociais.” (BLANCARTE, 2008, p. 13). Dessa maneira, os termos têm sido utilizados para designar processos análogos e relacionados, mas situados em contextos diferentes.

Em 1973, Hannah Arendt afirmou em uma palestra na Associação Americana de Filósofos Católicos, que quase mais ninguém acreditava na autoridade moral da Igreja, afirmação com que concordaria um amplo leque de observadores e pesquisadores de diversas posições, então. “Um ‘espírito do tempo’ que refletia a gradual, mas progressiva secularização, desde o século XVIII, de sociedades com as mais diversas tradições políticas e culturas religiosas.” (CORREA, 2008, p. 71). Perda de relevância das religiões para a vida social, marginalização dos espaços de decisão, privatização da experiência religiosa: assim se costuma pensar em secularização. Acontece que fatos como a virada política na Igreja Católica iniciada com a eleição de Karol Wojtyła para o Papado, em 1978, a Revolução Iraniana, em 1979, e a efervescência religiosa nos países que se formaram após a desintegração da União Soviética abalaram esse “espírito do tempo” e colocaram a secularização no centro do debate da sociologia. Os atentados de 11 de

setembro de 2001 em Nova Iorque, e as imagens do fundamentalismo religioso islâmico produzidas nesse contexto, também provocaram debates sobre como religiões e democracia constitucional podem se relacionar, além da pertinência de categorias como laicidade do Estado e tolerância para as teorias da democracia e da justiça. (BROWN; FORST, 2014)

Vale a pena mencionar a narrativa desenvolvida por Taylor (2010), a respeito das transformações nas condições de crença da alta modernidade até as sociedades contemporâneas. Uma pergunta norteia o seu trabalho: como não acreditar em Deus, algo praticamente impossível há 500 anos atrás, tornou-se possível nos dias atuais? Para isso, ele desenvolve uma extensa história das ideias do ocidente europeu, e formula a respeito de como essas ideias permitiram emergir o que chama de estrutura imanente. Taylor explica que, no mundo pré-moderno, a expressão do mundo religioso se dava no mundo físico: fenômenos da natureza eram lidos a partir da teologia, assim como a própria ordem social. Há, além disso, pouca diferenciação entre o indivíduo e a universalidade do mundo físico ao qual ele está religiosamente integrado – indivíduo que o autor chama de *self* poroso. O processo de modernização corresponderia ao fechamento desse indivíduo, cada vez mais capaz de se diferenciar do mundo. A revolução científica objetifica a natureza – faz com que o indivíduo se coloque na posição de agente externo observador do mundo – de *self* protegido. Uma nova relação com o tempo – de controle – é estabelecida. Pouco a pouco, a teologia se descola da cosmologia e da justificação da ordem social:

“No início, a ordem social é vista como um projeto de como as coisas, no reino humano, podem estar conectadas para nosso benefício mútuo, e esse é identificado com o plano da Providência, com aquilo que Deus exige que realizemos. Porém, está na natureza de uma ordem imanente autossuficiente que ela pode ser visualizada sem referência a Deus; e logo o projeto apropriado passou a ser atribuído à Natureza. É claro que essa mudança pode não implicar nada relevante, se continuarmos a ver Deus como o Autor da Natureza (...). Porém, seguindo a senda aberta por Spinoza, podemos também ver a Natureza como idêntica a Deus, e, em seguida, como independente de Deus. O Plano sem um planejador. Um passo adiante, pode, então, ser dado, no qual vemos o Plano como aquilo que passamos a compartilhar e a que aderimos no processo de civilização e iluminação (...). A ordem imanente pode, em consequência, descartar a transcendente.” (TAYLOR, 2010, p. 638)

Taylor narra, assim, o surgimento do que denomina Ordem Moral Moderna, que dispensa fundamentos cósmicos prévios que fundamentem ou justifiquem a experiência humana. Por estrutura imanente o autor designa esse esquema cognitivo, que independe de qualquer tipo de consideração transcendental, em que “a identidade protegida do indivíduo disciplinado se move num espaço social construído, onde a racionalidade instrumental é um valor-chave e o tempo é impregnantemente secular.” (2010, p. 636). É

essa estrutura que, para Taylor, caracteriza as sociedades seculares, definidas como aquelas em que as “deliberações nas quais nos envolvemos geralmente não nos reportam a Deus ou a quaisquer outras crenças religiosas; as considerações a partir das quais atuamos são internas à ‘racionalidade’ de cada esfera – o ganho máximo na economia, o maior benefício ao maior número de pessoas na área política e assim sucessivamente.” (2010, p. 14).

Taylor incorpora, assim, a tese da diferenciação funcional, que, para algumas abordagens clássicas nas Ciências Sociais, mantém uma conexão entre declínio das religiões organizadas e privatização da experiência religiosa. Isso porque nas sociedades capitalistas com pluralismo religioso de então, havia um constrangimento estrutural para agir em conformidade com normas impessoais e abstratas, de maneira que a linguagem religiosa não poderia atingir uma visão compreensiva integral de mundo sem produzir conflitos. Por isso, teria sido impulsionada a diferenciação funcional da política e do direito, com a formação de técnicas de expressão de conflito e mecanismos de legitimação da dominação política alheios à autoridade religiosa, que culminaram na forma do Estado de Direito - núcleo central da teoria weberiana da secularização:

“A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com, a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei. (PIERUCCI, 1998, p. 22)

É essa conexão direta entre secularização, privatização da religião e laicidade que tem sido colocada em questão a partir de meados dos anos 70. O fato de que, à exceção da Europa ocidental, grande parte da população do continente e das Américas permanecia fortemente religiosa trouxe à tona para discussão premissas que pensadores europeus do século XVII adotaram quando pensaram sobre o tema: a ideia de que todas as sociedades humanas contam narrativas sobre a origem do mundo, da vida, e sobre o que acontece após a morte; a ideia de que em todas as sociedades se organizam rituais e instituições para lidar com essas questões; e que, de alguma forma, essa é uma experiência não apenas cristã, mas universal. A cautela é recomendada porque “definir é um ato histórico, e quando a definição é empregada, ela faz coisas diferentes, em momentos e circunstâncias diferentes, para responder a diferentes questões, necessidades e pressões.” (ASAD, 2011, p. 39) Por isso, é preciso reconhecer a especificidade histórica do contexto em que esses termos surgiram: a Europa ocidental cristã da Baixa Idade Média e Alta Modernidade.

No mundo medieval, secularização designaria um processo de direito canônico, mediante o qual um bem deixa de estar exclusivamente vinculado à Igreja Católica e passa ao poder de pessoas não vinculadas à Igreja; ou, ainda, por meio do qual um clérigo deixa a vida monástica e passa à comunhão com o mundo ou com a comunidade. Designava, assim, uma abertura da fronteira entre o religioso e o secular, que tinha concretude física: as paredes dos templos e monastérios. O radical *saeculum*, nesse contexto, é parte de um binômio, ao lado de *religio*, que organizam o universo de sentidos medieval, como domínios que se excluem mutuamente (CASANOVA, 1994, p. 18-24). Teorias da secularização acionam mais sentidos que simplesmente atravessar essa fronteira entre o religioso e o mundano: o processo de modernização envolve uma ampla reorganização dela, em que, internamente ao universo secular, mercado, estado, ciências, e outras esferas de sentido se diferenciam e operam por lógicas próprias. Ainda que as teorias da secularização tenham sido objeto de profundos debates nas últimas décadas – a respeito de como essa reorganização se deu, suas premissas e consequências – essas diferenças ajudam a definir e a diferenciar correntes intelectuais, “de modo que não se pode descartar a teoria da secularização sem colocar em questão a rede inteira, inclusive muito da auto-compreensão das ciências sociais.” (CASANOVA, 1994, p. 16).

Acontece que há certa distância entre os processos motores da secularização, a laicidade como parâmetro normativo e os contemporaneamente denominados direitos sexuais e reprodutivos. A Alta Modernidade não foi um momento em que a religião não importou: o momento histórico que nas narrativas sobre a modernidade aparece como de emergência da racionalidade, da tolerância, da sociedade polida, foi marcado por uma profunda preocupação religiosa com o sexo. À exceção de cidades renascentistas italianas e das cortes francesas, em que predominava maior tolerância, casos de práticas homossexuais motivavam perseguições e escândalos, especialmente quando envolviam altos sacerdotes da Igreja Católica, de modo que a sexualidade foi um dos fatores que inflamou violentos conflitos em torno da Reforma Protestante. Acusados de moralmente corrompidos pelos protestantes, a resposta dos hierarcas da Igreja Católica foi intensificar a perseguição contra aqueles acusados de *pecado nefando*. Nas localidades em que os protestantes conseguiram estabelecer domínio sobre o Estado, a purgação moral por meio do extermínio de pecadores do sexo também se implementou (CROMPTON, 2006, p. 313-360). Do direito canônico medieval, regras que criminalizam a prática da sodomia – ou, posteriormente, da pederastia – foram incorporadas nas legislações nacionais dos

emergentes estados modernos europeus. Pensadores iluministas identificavam nessas normas excrescências religiosas, mas ressaltavam a reprovabilidade moral da sodomia (CROMPTON, 2006, p. 201-208). A elaboração de uma versão do direito natural a partir de Tomás de Aquino, por meio da qual esse processo se deu, fazia correspondência entre leis divinas, leis naturais e leis humanas, de modo a prescrever o sexo reprodutivo como única prática sexual moralmente válida. Dessa maneira, os praticantes de sexo não reprodutivo estariam praticando um ato contra a natureza (VAGGIONE, 2016, p. 24). É dessa forma que normas de conduta sexual religiosas foram referência importante na Reforma Protestante e na formação dos estados nacionais.

Essas evidências mostram que a secularização do estado – a criação de normas impessoais e abstratas, racionalmente aceitáveis por todos e isentas de sentidos religiosos – é um processo acompanhado da estruturação de uma determinada forma de viver a sexualidade. É um processo amplo: uma esfera pública – a burguesa ocidental – se estruturou de forma coordenada com uma esfera privada marcada pela especificidade do cristianismo – e foi impulsionada especialmente, por algumas formas de protestantismo (BUTLER, 2011). As evidências disso não se restringem à realidade latino-americana. No caso dos Estados Unidos – país que apresentaria um “um processo paradigmático de diferenciação secular” (CASANOVA, 2011, p. 61), pesquisadoras identificaram como a religião também pauta a legislação e a jurisprudência quando se trata de regular o sexo, inclusive com o recurso a uma suposta identidade “judaico-cristã”, no final do século XX (JAKOBSEN; PELLEGRINI, 2003). Outra evidência está na situação do aborto, ainda criminalizado em quase toda a América Latina, caso em que se evidencia que o direito ao próprio corpo ainda “é distinto *na letra da lei* segundo o sexo dos indivíduos.” (BIROLI, 2018a, p. 94) Sendo esse o caso, em que medida se verifica a “dessacralização do direito”?

Como veremos mais adiante, isso tem a ver com a localização social privilegiada a partir da qual se produziram as ciências sociais e a teoria política. Na seção seguinte, nos aprofundamos nas dimensões da secularização, apontadas por Casanova. O autor tem desenvolvido o argumento de que as religiões se situam em um espaço que é público – mas não estatal.

## **1.2.. Diferenciação funcional, declínio da religiosidade e privatização da experiência religiosa**

No final do século XX, ganharam volume debates na teoria social a respeito dos prognósticos equivocados que a mobilização da teoria da secularização teria lançado, ao projetar sobre o mundo especificidades do contexto europeu, e ao incorporar a crença na razão como premissa de uma teleologia da história universal da humanidade. José Casanova, sociólogo da religião espanhol, propôs-se a enfrenta-los ao apresentar o conceito de religiões públicas, em 1994. A revisão teórico-conceitual pretendia também superar vieses etnocêntricos da tese da secularização: “o viés pró formas de religião subjetivas protestantes, o viés pró ‘concepções liberais’ de política e de ‘esferas públicas’, e o viés pró Estado nação como unidade de análise” (CASANOVA, 1994, p. 39). Ele explica que os trabalhos de Max Weber e Emile Durkheim estabeleceram as premissas para o estudo fenomenológico, comparado e histórico das religiões. Na obra desses autores, a tese da secularização é uma decorrência da tese maior – da diferenciação da sociedade, seja ela em uma forma mais universalista e evolucionária, por Durkheim, ou mais histórica e específica ao Ocidente, por Weber. Quatro processos – simultâneos, relacionados, mas sem relação causal definida - teriam colocado em movimento a diferenciação funcional: a reforma protestante, a formação dos estados absolutistas, o desenvolvimento do capitalismo moderno e a revolução científica. “Como cada um desses vetores desenvolveu diferentes dinâmicas, em diferentes conjunturas e em diferentes períodos, de modo que os padrões e resultados do processo histórico de secularização devem variar de acordo.” (CASANOVA, 1994, p. 25). Posteriormente, ele definiria secularização como o conjunto de “padrões históricos e empíricos de transformação e diferenciação das esferas ‘do religioso’ (instituições eclesiásticas e igrejas) e ‘do secular’ (estado, economia, ciência, arte, entretenimento, saúde e bem-estar, etc) da alta modernidade às sociedades contemporâneas.” (CASANOVA, 2016, p. 1050).

Casanova distingue três dimensões das teorias da secularização: (i) secularização como diferenciação funcional; (i) secularização como declínio da religiosidade e (ii) secularização como privatização da religião (CASANOVA, 1994, p. 19-24). Ele adere à tese da diferenciação funcional, e chama a atenção para o fato de que não se trata de uma diferenciação da esfera secular em relação a esfera religiosa, mas de uma diferenciação das esferas seculares autônomas reciprocamente consideradas, e delas em relação à esfera religiosa. Ressalvado que “algumas esferas seculares, particularmente o estado absolutista moderno e a economia capitalista emergentes, eram mais legítimas e

autônomas que outras” (CASANOVA, 1994, p. 21). Por declínio da religiosidade, o autor designa a premissa de que menos pessoas seriam religiosas, na medida em que o curso da modernização avança. Aponta, contudo, que observado atentamente o cenário internacional, o declínio da religiosidade teria sido observado apenas no contexto da Europa pós-Segunda Guerra Mundial. A privatização, por sua vez, seria a irrelevância das religiões para a vida pública, uma vez que não poderiam ser integradas como cosmovisões de modo a orientar ações coletivas e não poderiam, assim, influenciar instituições de outras esferas – o que fatos como a Revolução Iraniana ou a importância da teologia da libertação na América Latina colocam seriamente em questão (CASANOVA, 1994, p. 19). A primeira dimensão, a diferenciação funcional, seria empiricamente verificada; a segunda, simplesmente incorreta – uma experiência verificada em um contexto histórico e geográfico bastante específico – o Europeu do pós-Guerra - projetada indevidamente como regra para o mundo. A terceira dimensão, por sua vez, a privatização da religião - ponto central da discussão teórica de Casanova - se localiza em um ponto entre imperativos estruturais e escolhas políticas.

A privatização da religião seria “uma opção histórica, uma ‘opção preferencial’, certamente, mas ainda assim uma opção” (CASANOVA, 1994, p. 39). Há relações entre processos motores da modernidade – reforma protestante (que leva ao pluralismo religioso), desenvolvimento da economia capitalista, revolução científica, e centralização dos estados nacionais – e a privatização da religião que faz com que ela seja identificada como uma “tendência dominante” (1994, p. 57), mas a privatização da religião, ainda assim, não estaria no núcleo duro do processo de modernização. Há uma dinâmica que as três dimensões da teoria da secularização – diferenciação, declínio da religiosidade e privatização - estabelecem entre si. Thomas Luckmann, sociólogo da religião autor do conceito de religiões invisíveis, usado para designar os novos movimentos religiosos do século XX, no qual se referencia Casanova, traz alguns indícios dessa dinâmica. É que, nessas obras, a religião não aparece com função societal, de integração social – o que se ressalta é o caráter, subjetivo, pessoal, voltado à auto-expressão e auto-realização da experiência religiosa no século XX. Isso porque, numa sociedade diferenciada em esferas autônomas de sentido, os indivíduos nela se inserem seccionando-se a si mesmos, de modo que a integração de cada um dos papéis que cada indivíduo desenvolve nas esferas seculares em uma visão religiosa da vida é altamente improvável. Se a integração desses papéis num plano de vida individual seria difícil, como empreitada coletiva se tornaria

praticamente impossível, motivo pelo qual religiões institucionalizadas continuariam a se esvaziar progressivamente.(CASANOVA, 1994, p. 57). Dessa maneira, em Luckman, é a diferenciação funcional que coloca obstáculos à integração das visões religiosas de mundo, por se reproduzir no plano psíquico individual. Além disso, a diferenciação fragmenta a experiência religiosa que leva, na visão de Luckman, ao esvaziamento de religiões institucionalizadas.

Na teoria de Niklas Luhmann, dos sistemas funcionais autopoeiticos, que Casanova reconhece como “bem situada para explicar porque a privatização da religião é uma tendência dominante na modernidade” e em razão da qual “uma sociologia da religião durkheimiana se torna irrelevante em larga extensão para entender a religião no mundo moderno” (CASANOVA, 1994, p. 57), a dinâmica entre essas relações aparece ainda mais explicitamente. Para ele, “a semântica da individualidade sempre foi uma forma de crítica estrutural” (LUHMANN, 2013, p. 215). Luhmann coloca as conexões entre diferenciação funcional, direitos individuais e declínio das religiões organizadas de forma expressa. A respeito da privatização da religião, ele argumenta que decisões a respeito de convicções religiosas passam a ser, com o processo de secularização, justificados com bases autobiográficas, não de natureza humana. A partir daí, teria se instaurado uma relação autorreflexiva tal que diferenças religiosas passariam a ser percebidas e descartadas, até a formação de um núcleo central do humano, que passou a balizar o princípio da igualdade (LUHMANN, 2013, p. 210). Assim como Casanova (1994, p. 23), Luhmann reconhece a validade das asserções de Weber sobre como as formas religiosas puritanas de negação ascética do mundo e o desenvolvimento do capitalismo se impulsionaram reciprocamente (LUHMANN, 2013, p. 181). Dessa forma, a emergente economia capitalista – a diferenciação funcional da esfera econômica nas sociedades capitalistas - incentivou determinadas maneiras de viver a religião – privatizadas - e inibiu outras.

Casanova não nega que as experiências religiosas foram privatizadas na experiência histórica europeia, nem oblitera os incentivos que os processos motores da secularização forneceram para isso. Sua empreitada é afirmar que há algo de religioso que seja mais que um simples resíduo da secularização compatível com esses processos. “Uma teoria que não seja flexível o suficiente para dar conta da possibilidade de que algumas visões de mundo seculares são anti-Esclarecimento e algumas resistências religiosas em alguns casos podem ser legítimas e aliadas do Esclarecimento não é

complexa o suficiente para lidar com as ‘contingências’ históricas de uma modernidade não encerrada e de uma secularização ainda incompleta.” (CASANOVA, 1994, p. 38). A partir do estudo empírico de cinco casos – Igreja Católica na Espanha, Polônia, Brasil, e Estados Unidos, além de protestantismo evangélico a partir dos Estados Unidos e transnacionalmente – ele propõe que as religiões podem ser *desprivatizadas* em condições modernas; isto é, as religiões podem, na forma submetida ao imperativo individualizante da liberdade de consciência, com ele pressuposto e garantido, retornar à esfera pública.

“Na medida em que o princípio da separação Igreja e Estado está baseado não somente em princípios de *raison d’etat* ou em princípios liberais de tolerância como condição necessária para a diferenciação moderna e a sociedade plural mas na própria liberdade de consciência, que está nas fundações do ‘direito à privacidade’ – sem o qual não há nem estado democrático moderno nem sociedade civil moderna – então a ‘desprivatização’ da religião pressupõe a privacidade de religião e só pode ser justificada se o direito à privacidade e à liberdade de consciência também estiverem legalmente protegidos da religião. Em outras palavras, de uma perspectiva normativa de modernidade, a religião pode adentrar a esfera pública e assumir forma pública apenas se aceitar o direito inviolável à privacidade e o direito à liberdade de consciência.” (1994, p. 58).

Ele destaca que um dos argumentos centrais do estudo é que “religiões de Estado são incompatíveis com Estados modernos diferenciados, e a fusão entre comunidade política e religiosa é incompatível com o princípio moderno de cidadania.” (1994, p. 213). O autor menciona como casos em que a desprivatização da religião estaria justificada a atuação da Igreja Católica na democratização da Espanha, Polônia e Brasil, bem como a oposição católica e do grupo estadunidense Moral Majority ao direito ao aborto. Para designar os casos em que as religiões são identificadas com a representação da comunidade política, usa os qualificadores “oficiais”<sup>1</sup>, “de estado” ou “cesaropapismo”, que repudia, assim como o que denomina religiões de mobilização de estado, que podem tomar o estado moderno e seu arcabouço jurídico para dar a ele direção teocrática-totalitária, “sendo a fusão do clero Católico na fase de mobilização inicial do regime de Franco uma versão ensaiada, e o regime hierocrático iraniano uma versão mais desenvolvida.” (1994, p. 219). Reconhecer um espaço legítimo de organização política para as religiões não significa, assim, na posição de Casanova, abrir mão da laicidade como valor.

---

<sup>1</sup> *Established*

## 1.2. Laicidade como diferenciação entre político e religioso

De fato, a conexão entre o declínio das religiões organizadas e a privatização da experiência religiosa é parte importante de várias abordagens teóricas sobre a teoria da secularização. Em algumas delas – como em Weber e Luhmann, as relações se misturam mesmo com o processo de diferenciação funcional. A teoria dos sistemas funcionais de Luhmann é de especial importância por seu impacto na Escola de Frankfurt, e em Jürgen Habermas em particular, que elaborou bastante sobre as relações entre religião e política, especialmente a partir da “guerra ao terrorismo” como conformada após os atentados de 11 de setembro de 2001 em Nova Iorque.

Na *Teoria da Ação Comunicativa*, de Habermas, cujo original foi lançado em 1981, a religião é mencionada brevemente, perdendo a função societal de integração, que passa, então, à ação comunicativa. Em escritos que datam da década de 1990, a necessidade de refletir sobre a religião é destacada como forma de compreender a história das ideias, mas a religiosidade permanece como um resíduo na teoria da modernidade habermasiana, uma vez que ela não pode “levantar, não mais que a filosofia, pretensões de universalidade, nem pretender integrar cosmovisões.” (REDER, SCHMIDT, 2010, p. 6). É neste campo teórico que Casanova propõe discutir os espaços de organização política legítima para as religiões, especialmente se contrapondo a Habermas:

“Se a religião é a unidade da cultura antes da sua diferenciação moderna em esferas cognitivas, prático-morais e estético-expressivas, então ela é um anacronismo ou um resíduo sem muita relevância ou futuro. A religião talvez tenha um passado relevante, como mostrado por Habermas em sua hipótese contrafactual a respeito de visões radicais de fraternidade, que, de qualquer forma, foram excluídas historicamente pela seletividade da modernidade capitalista. A religião talvez tenha até um presente na teoria de Habermas, ao proteger da entrada burocrático-estatal e da colonização capitalista o pouco que resta das formas tradicionais do mundo da vida. Mas a religião não tem futuro. No modelo de Habermas, a religião convencional deve ser superada por uma moralidade secular pós-convencional.” (CASANOVA, 1994, p. 231).

Casanova sugere um modelo de integração social discursivo agonístico, que, diferentemente das abordagens funcionalistas de integração social compreende as sociedades modernas como “um espaço e um processo de interação social pública por meio dos quais normas comuns e solidariedades podem ser construídas e reconstruídas.” (1994, p. 230). O modelo, o próprio autor reconhece, é bastante próximo ao habermasiano. Mais que revisar teorias da secularização, o estudo se propôs a investigar “os papéis que as religiões e os movimentos religiosos ainda podem desempenhar para avançar os processos de racionalização prática.” (1994, p. 231).

A partir dos anos 2000, Habermas se engajou na construção de diálogos com autoridades católicas e passou a destacar uma relação de complementariedade entre razão e fé. Apesar de concessões importantes, ele segue destacando a necessidade de fazer da religião “um caso especial” na teoria política e percebe, no início do século XX, demonstrações empíricas da capacidade da linguagem religiosa de impactar nas esferas públicas, coordenando ações comuns. É o que explica o uso do termo pós-seculares “cunhado com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados” para caracterizar que ‘modernização da consciência pública’ abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente.” (HABERMAS, 2005, p. 126) É notável, assim, que a religião ganha mais perspectivas de atuação na esfera pública habermasiana.

Enquanto Habermas caminhou em direção ao reconhecimento de perspectivas de atuação das religiões na esfera pública, Casanova passa a admitir que é improvável que a desprivatização da religião se restrinja às esferas públicas, aos limites territoriais dos estados nacionais, e às “premissas constitucionais do desacoplamento eclesiástico e da separação jurídica da igreja e do estado” (CASANOVA, 2008, p. 106). Há uma mudança de perspectiva: do foco no Estado Nacional como unidade de análise para uma perspectiva global comparada da sociologia das religiões. Casanova passa a trabalhar com o conceito de modernidades múltiplas, de modo a reconhecer que há “uma civilização da modernidade e uma contínua transformação de civilizações históricas pré-modernas em condições modernas, que ajudam a dar forma às modernidades múltiplas.” (CASANOVA, 2008, p. 106). De modo muito semelhante a Habermas, o autor reconhece uma relação de transformação mútua entre tradições religiosas e a razão secular, mas há diferenças nítidas. Habermas insiste na necessidade de um “filtro institucional” entre as comunicações informais da esfera pública e as deliberações formais das instituições políticas que vinculam a todos (HABERMAS, 2011, p. 26). A noção de tolerância – que aparece como valor nas teorias políticas modernas, e a partir da qual Habermas elabora sobre os direitos culturais para uma sociedade mundial pluralista (HABERMAS, 2005, p. 301-348), em Casanova é substituída por “tolerâncias gêmeas”, em que autoridades políticas e religiosas se toleram reciprocamente, de maneira que os hierarcas podem “fazer avançar publicamente seus valores na sociedade civil e patrocinar organizações e movimentos na sociedade política, desde que eles não violem regras democráticas e concordem em aderir ao Estado de Direito.” (CASANOVA, 2008, p. 113)

Essa noção – Estado de Direito – é de especial importância na teoria discursiva da democracia. Como vimos, a teoria habermasiana da modernidade incorpora algumas das inferências sobre a modernidade europeia, compartilhada por outros pensadores da Escola de Frankfurt, que enlaçam o declínio das religiões organizadas e a privatização da experiência religiosa. A diferenciação funcional nas sociedades ocidentais – guiada pela razão prática - impacta a experiência da religiosidade no plano individual e incentiva determinadas formas organizacionais da religião em detrimento de outras. O que a teoria discursiva da democracia destaca é a possibilidade de atuação dos indivíduos em conformidade com a razão comunicativa – na esfera pública, em que os cidadãos se reconhecem reciprocamente, formulam crítica às autoridades e tomam parte, assim, nas questões políticas amplas (CALHOUN, 1996). A pluralidade de cosmovisões nas sociedades contemporâneas restringe as possibilidades de integração social a um improvável diálogo eticamente qualificado pelo compromisso com a igualdade e com o respeito à diferença, em que referências a identidades religiosas não são estratégicas. Por isso, na medida em que a autoridade política se legitima na soberania popular, o estado se laiciza. Aí está a correlação entre a construção de mecanismos institucionais de expressão da vontade popular e a marginalização da religião dos espaços de tomada de decisão pública. Mais que isso: a diferenciação funcional implica que a esfera político-administrativa – isto é, os estados modernos europeus – se firmem com autonomia. Como as revoluções liberais burguesas afirmam a legitimidade do poder político na ideia de soberania popular, ficou dispensada a legitimidade que o cristianismo conferia aos estados. Explica o próprio Habermas.

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

É notável a proximidade entre o excerto de Habermas e a definição de Roberto Blancarte de regimes laicos, como laico um “regime social de convivência, cujas instituições políticas se legitimam principalmente pela soberania popular, e não (mais) por elementos religiosos.” (2000, p. 117) O critério para definição de laicidade não é, assim, a separação formal entre Estado e igrejas, embora o processo de transição da legitimidade política – a partir das revoluções liberais burguesas - possa ter resultado nessa separação fática entre as instituições religiosas e os órgãos do Estado. É que foi

nessa experiência histórica que a autoridade política deixou de ser exercida com referência de legitimidade a elementos sagrados, e passou a ser exercida por órgãos legitimados pela vontade popular (Blancarte, 2008). É nítido o vínculo entre diferenciação funcional e o conceito de laicidade formulado por Blancarte. De fato, há uma explícita correspondência entre a constituição da política e do direito como esferas sociais autônomas de sentido, a delimitação da religião como uma esfera isolada (não mais como esfera totalizante) e a marginalização da religião da tomada de decisões públicas.<sup>2</sup> Em certo sentido, na definição de laicidade de Blancarte, laicidade e democracia liberal estão quase identificadas, e são obras inacabadas. A ascensão do Estado moderno, a maneira como ele constituiu sua autoridade, e a relação estabelecida com as autoridades religiosas é a construção do estado laico de cada país.

Na medida em que os Estados afirmavam sua dimensão interna, a reforma protestante apresentava o pluralismo religioso como problema, que encontraria solução não ainda sob o signo da laicidade, mas da *tolerância*. É nessas mesmas obras de pensadores iluministas que se constrói a noção moderna de liberdade individual – a religião estaria entre as matérias da vida privada, de livre decisão do indivíduo, que deve ser tolerada pelos demais. É clássico o apontamento de Susan Moller Okin (2008, p. 321) de que, na Carta Sobre a Tolerância de John Locke, entre as decisões de âmbito privado sobre as quais “ninguém consideraria interferir, ele especifica como uma dessas questões obviamente privadas a decisão de um homem sobre o casamento de sua filha.” A autora prossegue:

“Que a filha possa, ela mesma, ter um interesse nessa escolha, e possa, assim, ter um direito à privacidade para escolher seu próprio marido, não parece ter passado pela sua cabeça. Nem o fato de que os homens tivessem, naquele tempo e por muito tempo depois, o direito legal de bater em suas esposas e crianças, e de forçar a relação sexual com suas esposas, parece ter provocado nele qualquer hesitação ao especificar que “toda a força [...] pertence somente ao magistrado”, de maneira que associações privadas não devem usar a força contra seus membros. Não há qualquer dúvida de que os direitos à privacidade em Locke dizem respeito aos chefes de família masculinos em suas relações uns com os outros, e não a suas relações com aqueles que lhes são subordinados.” (OKIN, 2008, p. 321)

---

<sup>2</sup> “Porém, na medida em que começou a existir um processo de secularização, que significava não mais a transição de coisas e pessoas da administração por ordens religiosas para as paróquias e dioceses, mas um processo complexo de diferenciação social, privatização da religião e separação de esferas sociais, política e religiosa, então o ‘secular’ e o ‘laico’ começaram a ser entendidos como coisas distintas, e opostos ao ‘religioso’.” (BLANCARTE, 2008, p. 12)

Como aponta Biroli (2018a, p. 94-96), no pensamento de Habermas o eixo público-privado também aparece com gênero pressuposto, por meio da estrutura familiar formada pela família heteronormativa. Na *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, a integridade subjetiva dos cidadãos que se reúnem na esfera pública corresponde à intimidade da vida familiar. O autor viria a reconhecer o caráter patriarcal tanto da família conjugal quanto da própria esfera pública estruturada a partir delas. Voltaremos às implicações disso para as teorias da democracia mais adiante. Por ora, basta assinalar a marca de gênero de que depende a distinção entre público e privado nas teorias da modernidade.

Os tratados firmados em 1648, conhecidos como Paz de Vestfália, inauguraram o sistema de estados modernos com uma solução que identificava comunidade política e comunidade religiosa: o princípio *cuius regio, eius religio*, segundo o qual cabia ao soberano designar a religião do povo e do Estado. Tratava-se de uma solução que afirmava a soberania da autoridade política em relação às autoridades religiosas, e que sanava os conflitos religiosos no plano internacional – que, por sua vez, se inaugurava como cenário para conflitos políticos guiados por razões de Estado (CASANOVA, 1994, p. 21-22). As diferentes maneiras como se construíram os mecanismos de representação da soberania popular e as relações que suas autoridades estabeleceram com as autoridades da Igreja resultaram em diferentes conformações institucionais, que permitem às autoridades da Igreja católica – e de outras igrejas - impactar em diferentes graus a conformação de políticas públicas. O fato de que nos países latinos tenha surgido uma palavra para designar a qualidade das relações do Estado com as religiões é um indicativo importante de que essas relações se tornaram especialmente relevantes no processo político de secularização destes países – ao menos mais relevantes que nos anglo-saxões – e que uma organização religiosa, em especial, teve papel de destaque. Entre os latinos, a Igreja Católica foi a instituição religiosa predominante, e o catolicismo, majoritário na população, de modo que a construção da laicidade nesses países envolveu, em regra, algum nível de um embate contra essa instituição, ou ao menos um afastamento coordenado. (BLANCARTE, 2008, p. 12).

Emerson Giumbelli (2001) narra como, na França pré-revolucionária, a religião se envolveu nas disputas relacionadas à consolidação do poder central monárquico. A unidade religiosa católica esteve no horizonte de projetos dos monarcas franceses, à qual as minorias calvinistas resistiram em dimensões políticas e sociais em sentido amplo. A

situação jurídica dos calvinistas na França pré-revolucionária variou bastante: os éditos ora os tratava como uma categoria especial, e lhes garantia mecanismos burocráticos, como foros judiciais especiais e o reconhecimento dos sacramentos, em especial o casamento, ora negava a eles qualquer acesso a esses mecanismos, a menos que se convertessem ao catolicismo. Com o Édito de 1787/1788, se passou a permitir a inscrição civil aos “não católicos”: “o protestante voltava à nação, não mais pelo signo da distinção, mas por sua inscrição civil. O édito marca a própria laicização dos registros civis na França.” (GIUMBELLI, 2001, p. 825) A laicização, nesse sentido, passou pela criação de cidadania desvinculada de elementos religiosos; consistiu em uma “forma de despolitizar a religião, rompendo-se as implicações políticas e cívicas de se considerar ‘católico’, ‘protestante’ ou ‘judeu’” (p. 828).

Durante essas disputas, não se usou, contudo, a palavra “laico”, que veio a ser usada apenas para designar o sistema de educação pública francês que se construiu durante o século XIX. Nos países cristãos que haviam adotado a medida (Canadá, Estados Unidos, Austrália) se ensinava uma *common Christianity*. Uma solução que funcionava nas premissas das sociedades em que predominava a cultura protestante. Professores eram laicos – “não clérigos” – e por isso podiam ensinar com alguma autonomia uma moral não identificada com um segmento ou igreja específica, mas de fundo bíblico. Na França, majoritariamente católica, o ensino de uma moral cristã passaria pela chancela da autoridade clerical católica, o que não poderia ser admitido. A solução francesa, resultado de um esforço ativo de intelectuais como Charles Renouvier (1815-1903), foi desenvolver para a instrução pública obrigatória sistemas morais independentes de linguagem religiosa – não só independente, no caso francês, como anticlerical. (BAUBERÓT, 2008). É neste período, também, que se firma o sistema de cultos reconhecidos, mediante os quais o Estado instituiu um canal de articulação direto com as hierarquias religiosas de cada igreja. Se, por um lado, o Estado passava a reconhecer a cidadania independentemente da identificação religiosa – despolitizando a religião - por outro, por meio do sistema de cultos reconhecidos, condicionava o reconhecimento à compatibilidade com a noção de “ordem pública”, na qual se incluía a “liberdade religiosa” que se afirmava. Até na atualidade, o Estado francês conta com mecanismos burocráticos de reconhecimento de *association cultuelle*, que surgem na legislação de 1905, mediante os quais se garante o exercício da liberdade religiosa. Os mesmos órgãos encarregados do reconhecimento perseguem manifestações religiosas entendidas como

“seitas”, diferenciando-se em razão do conflito com os direitos universalmente garantidos. O mecanismo de laicidade, para Giombielli, corresponde assim à “delimitação de um domínio específico para a religião como pressuposto ou a exigência de que esse domínio se organize segundo critérios convergentes aos adotados pelo Estado em relação à totalidade do terreno social.” (2001, p. 836).

Acionar a laicidade parece significar uma postura necessariamente anticlerical ou antirreligiosa – e, historicamente, assim foi em alguns casos. Isso não significa, contudo, que em regimes laicos – nos quais a autoridade política se legitima na soberania popular – tenha havido necessariamente declínio de religiosidade na sociedade, ou que ela tenha se tornado desimportante para os processos social e político. Ao contrário, o processo de modernizador é perpassado por intensa moralização do sexo. É nesse processo que se estrutura a família burguesa, a partir da qual se constroem as teorias políticas modernas.

### **1.3. Sexualidade entre a natureza e a cultura**

Nesta seção, seguindo a trilha de Sonia Correa *et ali* (2008), indico como se deu a construção moderna da sexualidade, de forma muito sintética, com foco em três momentos: (i) uma primeira ampla onda, que vai do final do século XIX até meados dos anos 1960, na qual se firmaram as bases para a compreensão científica, nas sociedades ocidentais, do sexo como uma força da natureza, ainda que não biológica; (ii) um segundo momento, que se inicia na década de 1960 e perdura até 1980, caracterizado pela produção acadêmica conectada com o ativismo político que indicava e buscava alterar a inserção social da sexualidade e as injustiças que ela produzia, e que se encerra com a crise da epidemia do HIV e da AIDS. Por fim, (iii) um momento que se inicia nos 1990, em que noções de direitos sexuais e reprodutivos ganham proeminência. A produção da sexualidade modernidade por outros discursos além do religioso – como o discurso científico e de direitos – são acompanhadas historicamente de reações conservadoras. Ao menos desde a primeira década dos anos 2000, tem-se intensificado discussões sobre sexualidade e gênero, que ganharam relevância nos contextos eleitorais por toda a América Latina, na Europa e nos Estados Unidos. Durante a década de 1990, ativismos de movimentos feministas e LGBT haviam conseguido importantes vitórias no cenário transnacional, de modo a inserir direitos sexuais e reprodutivos como integrantes do

conjunto de direitos humanos. Uma cidadania religiosa, pautada pela defesa da moralidade cristã pela Igreja Católica, se conforma como “politização reativa” (VAGGIONE, 2017).

No final do século XIX e início do século XX, campos como a biologia, medicina, psicanálise e psicologia enfocam a atividade sexual como objeto de análise científica. O darwinismo biológico trouxe a assertiva de que a seleção sexual (de parceiros) dependia da seleção natural (dos mais adaptados), o que colocava a reprodução como ponto de interesse para pesquisadores que buscavam entender os elementos mais importantes para o sucesso biológico. Abria-se uma nova agenda de pesquisas: as origens do comportamento sexual e as dinâmicas da seleção sexual. O sexo, nesse enquadramento, está no domínio da natureza, é biologicamente arraigado, e tem estreito vínculo com a reprodução (bem-sucedida). Indivíduos cujo comportamento se afastam da “biologia como destino” são marcados como desviantes (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 84-85). Essa perspectiva “naturalista” se prolifera na Europa, até se dividir em duas novas direções: a da antropologia e a da psicanálise. A clínica psicanalítica trouxe à lume que as denominadas perversões eram, na realidade, uma universalidade constatada, o que colocava em questão a propriedade de denominar atos sexuais não reprodutivos como “perversões”, como faziam predecessores de que é exemplo Richard von Krafft-Ebing. Mais que isso, Freud desenvolveu uma teoria sobre a sexualidade humana que a retirava do domínio da biologia e a situava no domínio da psiquê humana. Apesar disso, ainda compartilhava de uma noção de “desenvolvimento normal” da sexualidade humana, em que a homossexualidade era um desenvolvimento retido. “Oferecia uma visão normativa do desejo e comportamento sexuais que era fundamentalmente heterossexual, reprodutivo e essencialmente masculino. A sexualidade feminina era efetivamente secundária, responsiva à prática e ao desejo masculinos.” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 88). Contemporâneo de Freud, o médico britânico Havelock Ellis articulou de forma mais nítida e precisa categorias que se tornariam a fundação da abordagem “naturalista” na pesquisa sexual, a respeito das quais a perspectiva construtivista viria a teorizar de meados para o final do século XX. A obra *Inversão Sexual* (1897) aponta para o comportamento animal e para a indiferença da maioria das sociedades não ocidentais em relação à homossexualidade para questionar a percepção de que a prática não é natural. Para ele, a homossexualidade seria característica inata – diferentemente de Freud, para quem seria adquirida. Ellis rejeitava qualquer

critério de normalidade ou anormalidade em relação a práticas sexuais, optando por situar comportamentos em um *continuum* em que alguns eram mais frequentes que outros. (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 89).

Na ciência social, o sexo como objeto de estudo científico ganha destaque em duas áreas na virada do século XIX para o século XX: a antropologia e a demografia. O trabalho etnográfico de Malinowski do início do século XX se notabilizou por sistematizar a análise comparada de sistemas de parentesco e a normas de regulação da sexualidade entre nativos de ilhas do Pacífico, situando-os sempre em contextos culturais e sociais mais amplos. Os resultados dessas pesquisas foram importantes referências em debates sobre normas de conduta sexual – a pesquisa de Margareth Mead sobre o amadurecimento sexual na Samoa teve importante impacto no debate americano sobre a regulação da sexualidade entre adolescentes nos Estados Unidos, por exemplo. De modo geral, esses trabalhos focavam em demonstrar a diversidade das normas de regulação sexual, e a percebia como “variações superficiais na cultura e nos costumes que poderiam ser reduzidas a algum tipo de similaridade natural ou mesmo biológica.” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 92). Assim, esses trabalhos continham ambiguidades ao formularem sobre ou pressuporem uma natureza humana a qual às culturas seriam respostas variantes, embora tenham evidenciado as diferentes maneiras como as sociedades organizavam o sexo e as relações de gênero e, com isso, tenham impactado o debate público em favor do relativismo cultural.

O impacto fortalecedor de uma posição de relativismo cultural também é creditado às pesquisas demográficas, que se desenvolveram especialmente nos Estados Unidos. Com o declarado propósito de prevenir doenças venéreas e promover a saúde, grandes empresários investiram em centros de pesquisas, como Escritório da Associação de Higiene Social<sup>3</sup>, encarregados de levar a efeito pesquisas que viriam a subsidiar políticas sanitaristas. Cria-se, em 1916, no âmbito da Divisão de Ciências Médicas do Conselho Nacional de Pesquisa, um Comitê para Pesquisas sobre os Problemas do Sexo, que desenvolverá pesquisas que abrangiam diversos campos do conhecimento, como biologia, endocrinologia e psicologia. Entre elas, a *survey* desenvolvida por Alfred Kinsey e seus colegas, que abrangeu mais de 18.000 entrevistas estruturadas, colhidas entre 1938 e 1956, ganhou grande notoriedade. Zoólogo de formação, Kinsey rejeitava a

---

<sup>3</sup> *Bureau of Social Hygiene Association*

reprodução como função natural para o sexo, e buscava ampliar a definição de normalidade no sexo. Também, dissociava comportamento sexual e identidades estanques: formulou uma escala de seis pontos, em que um indivíduo poderia apresentar-se desde exclusivamente heterossexual (zero) até exclusivamente homossexual (seis). Embora seu trabalho tenha sido alvo de críticas metodológicas em relação aos critérios de seleção da entrevistados e ao período de coleta, Kinsey concluiu que 37% da amostra de homens havia tido relação sexual com orgasmo com outro homem ao menos uma vez durante a vida – o que, sem dúvida, abalou a percepção de que a prática homossexual estava restrita a uma ínfima e adocida minoria. Se isso era verdade em relação ao sexo entre homens, poderia ser, também, para outras práticas sexuais estigmatizadas. Logo após a publicação de seu segundo volume (*Sexual Behaviour in Human Female*, 1953), Kinsey passou a ser alvo do ataque de conservadores, que conseguiram, ao fim, suspender o financiamento de suas pesquisas. Novas *surveys* a respeito do comportamento sexual voltaram a ser realizadas nos Estados Unidos apenas no final dos anos 1970, e ganharam novo impulso com a emergência do HIV e da AIDS, no início dos anos 1980 (CORREA, 2008, p. 93-100). No contexto da Guerra Fria, a atenção dos pesquisadores da sexualidade e dos financiadores se volta a população, ou o controle do crescimento populacional – “junto com um complexo arranjo de relações entre eugenia, racismo e colonialismo.” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 101).

As pesquisas desenvolvidas no final do século XIX até meados do século XX colocaram a sexualidade sob domínio da ciência. Fortaleceu-se uma visão que dispensava considerações religiosas a respeito do comportamento sexual – que podia ser interpretado então como um simples fenômeno da natureza. Embora comparações interculturais baseadas em trabalhos etnográficos, pesquisas demográficas e inferências a respeito do comportamento sexual entre animais tenham fortalecido o relativismo cultural quanto à valoração dos atos sexuais, a sexualidade permaneceu entendida como “um impulso psicológico universal, enraizado na biologia (ou, algumas vezes, na psicologia) compartilhada entre os seres humanos, e portanto mensurável e analisável de acordo com os preceitos básicos de um ciência positivista do comportamento humano.” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 106).

O cenário começa a se alterar por volta dos anos 1960, por ação de correntes estruturalistas e marxistas nas Ciências Sociais, e de renovações na psicanálise. Sociólogos como John Gagnon e William Simon, pesquisadores do Instituto Kinsey,

abandonam a classificação empírica de comportamentos essencializados para investigarem os sentidos que os atos assumem para seus agentes na especificidade de cada contexto social. A experiência individual do desejo – suas motivações biológicas ou psicológicas – saem do enfoque, para dar espaço aos sentidos que adquirem na constituição social do indivíduo. Na psicanálise, o trabalho de Jacques Lacan dá subsídios para que autoras como Juliet Mitchel situem a configuração edipiana não como um desenvolvimento normal de toda a sexualidade humana, mas como um mecanismo historicamente situado e específico de constituição e reprodução da dominação patriarcal por meio da introjeção da ordem simbólica machista (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 111-114).

A partir do trabalho de Michel Foucault, ferramentas mais adequadas para a examinar as dinâmicas pelas quais sistemas de hierarquia e desigualdade operam por meio do gênero e da sexualidade em diferentes contextos históricos ou culturais foram colocadas. É que o autor abandonou qualquer consideração sobre uma natureza do sexo, para entendê-lo como um construto social historicamente localizado. Um dos enfoques de sua história da sexualidade estava nos discursos e práticas que, desde meados do século XIX nas sociedades ocidentais, haviam colocado o sexo como objeto privilegiado de conhecimento. Foucault indica a emergência de um biopoder nas sociedades ocidentais – uma forma de poder que não se exerce por ameaça de sanção ou violência, mas por uma regulação altamente moderna e racionalizada da vida expressa como um “tipo de rede ou teia ininterrupta que perpassa todo o seu passado dentro de uma determinada conjuntura histórica” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 116). A sexologia e a demografia eram as expressões mais evidentes desses conhecimentos que subsidiavam práticas nos quais o biopoder se expressava.

Sonia Correa explica que a origem do biopoder, para Foucault, está na divisão de classe – na necessidade de controlar e treinar a sexualidade da classe explorada – e que ele teria duas espécies: a disciplina, técnicas voltadas ao controle do corpo individual, como a clínica psiquiátrica, a cirurgia médica, psicoterapia para homossexuais e para ‘mulheres promíscuas’; e a biopolítica, voltada à gestão coletiva de corpos, inseridos em processos biológicos gerais. Além da demografia, genocídio, racismo e colonialismo são compreendidos como práticas biopolíticas, que estabelecem a distinção entre os corpos que devem viver e que devem morrer (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 157-158). Embora a noção de poder de Foucault seja tão difusa e penetrante que não

permita escape, ela não elimina a possibilidade de resistência. Ao contrário, o biopoder pressupõe diversos campos de resistência. É que não é próprio falar que o biopoder oprime uma sexualidade que é anterior e externa à cultura – a sexualidade é “positivamente produzida pelo poder em si e pelo discurso como objeto passível de regulação e intervenção no mundo moderno” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 117). Movimentos feministas, gays e lésbicos que emergiam pelo mundo eram vistos positivamente pelo autor, mas não como movimentos de “libertação” ou “liberação”, como se denominava mais amplamente, mas como movimentos de “afirmação.”

Um amplo corpo de trabalho de história social e antropologia cultural se desenvolveu a partir dos anos 70 e 80, em estreita conexão com movimentos sociais, com o objetivo declarado de relativizar a moralidade sexual ocidental. Embora muitos dos fundamentos para esses trabalhos já estivessem lançados desde o início do século, quando empreendimentos transculturais também tiveram importância, desta vez procurava-se ir além da catalogação de normas sexuais diversas para abranger a análise “das formas pelas quais sistemas de hierarquias e desigualdades operam por meio do gênero e da sexualidade, em diferentes contextos culturais e históricos.” (p. 119). Dentre eles, destaca-se o trabalho da antropóloga Gayle Rubin, que elaborou extensamente sobre o que se denominou sistema sexo/gênero.

Em “O Tráfico de Mulheres – Notas sobre a ‘Economia Política’ do Sexo” (1975), Rubin se propõe a ler os trabalhos de Claude Lévi-Strauss e de Sigmund Freud em bases materialistas, a fim de pensar a origem da opressão das mulheres. Conforme destaca, a ordem sexista precedeu o advento do capitalismo na Europa, e esteve presente em outras sociedades que não poderiam ser chamadas de capitalistas. Ela pensa a correlação entre a ordem sexista e o capitalismo a partir do *insight* de Friedrich Engels, contido em “Origem da Família, do Estado e da Propriedade Privada” (1884), segundo o qual há uma distinção entre as necessidades de produção econômica e de reprodução social, sugerindo que são as relações de parentesco que produzem o gênero. Por sistema sexo/gênero, ela compreende uma “série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.” (RUBIN, 2017, p. 11). O conceito de Levi-Strauss de troca de mulheres, por meio da qual os homens, como sujeitos, firmam laços entre si como grupos e indivíduos, é basilar da objetificação feminina. O importante

é que a opressão das mulheres não se origina em uma especialidade biológica nem decorre do sistema econômico. Na verdade, como os trabalhos etnográficos apontam, embora a divisão sexual do trabalho seja universal, o conteúdo dos papéis atribuídos é absolutamente dispar. A conexão do capitalismo com a dominação das mulheres estaria situada na função da divisão sexual do trabalho, que independe da biologia, e se presta, na realidade, a estabelecer uma dependência econômica entre os sexos, de modo que a menor unidade economicamente viável seja um par heterossexual. “No nível mais geral, a organização social do sexo é baseada no gênero, na heterossexualidade compulsória e na imposição de restrições à sexualidade feminina.” (RUBIN, 2017, p. 31).

É no ensaio “Pensando o Sexo – Notas para uma teoria política radical da sexualidade” (1984), que Rubin elabora com maior profundidade sua compreensão de hierarquia sexual. Afastando-se da compreensão anterior, Rubin passa a defender a necessidade de compreender sexo como um domínio da atividade humana distinto do gênero, o que desvincula mais radicalmente o sexo da reprodução. A autora trata como impeditiva de uma formulação de relações sexuais mais justas o que denomina essencialismo sexual, “a ideia de que o sexo é uma força natural que precede a vida social e dá forma às instituições.” (RUBIN, 2017, p. 77). Ela também indica as origens cristãs do que denomina “negatividade sexual” e “falácia da escala mal posicionada”, respectivamente, a ideia de que o sexo é algo negativo, algo a ser evitado a menos em formas puras e permitidas, e a ideia de que a prática minimamente variante daquele prescrito poderia provocar ameaças de ordem cósmica. Aponta, também, a hierarquização dos atos sexuais: o sexo heterossexual praticado para fins reprodutivos entre pessoas casadas estaria no topo da pirâmide, merecedor de respeitabilidade e benefícios materiais. Homossexuais em relacionamentos monogâmicos de longa duração estariam no limite do aceitável, abaixo do qual toda uma variedade de possibilidades de atos sexuais seria perseguida e punida com a sanção estatal e a patologização médica. Apoiando-se no conceito foucaultiano de poder, Rubin assevera que os fluxos migratórios do campo para a cidade teriam permitido que os desviantes sexuais se agrupassem territorialmente e se organizassem politicamente. É central, também, o conceito de pânico moral, entendido como “momento político do sexo”, no qual hostilidades difusas se reúnem em fluxo para demarcar a abjeção:

“Dado o obscurecimento característico da sexualidade nas sociedades ocidentais, as guerras que surgem em torno dela são muitas vezes combatidas de forma indireta, visando a falsos objetivos, sendo conduzidas com uma ira mal direcionada e um

caráter alta e intensamente simbólico. As atividades sexuais costumam funcionar como significantes de receios pessoais e sociais com os quais elas não têm relação intrínseca alguma. Durante um pânico moral, esses medos são projetados sobre uma população ou atividade sexual desfavorecida. A mídia fica indignada, o público vira uma multidão furiosa, a polícia é acionada e o Estado promulga novas leis e regulamentos. Após passar o furor, alguns grupos eróticos inocentes terão sido dizimados, e o Estado terá ampliado seu poder para novas áreas do comportamento erótico.” (RUBIN, 2017, p. 109)

“Pensando o sexo” foi lançado em 1984, quando a AIDS já se colocava como uma epidemia cruel para as pessoas LGBT. No ensaio, ela avalia como provável que pânicos morais fossem acionados, de maneira a associar a doença a algum tipo de punição mística pelas práticas sexuais desviantes. De fato, a epidemia seria utilizada para estigmatizar mais suas vítimas, e reorientaria a agenda de pesquisa relacionada a sexualidade, que se voltava à prevenção e ao tratamento da síndrome.

Além do impacto fatal nas comunidades LGBT, a epidemia de HIV/AIDS impactaria bastante a agenda política e de pesquisa dos movimentos pela diversidade sexual, que entravam numa conjuntura mais desfavorável com o ascenso conservador que se seguiu ao longo dos anos 1980 nos países centrais. De todo modo, os insights de Foucault, renovados em Rubin, a respeito da conexão entre a formação da sexualidade pelo poder e os mecanismos de resistência inerentes a ela fomentariam as denominadas políticas da identidade, que marcariam a década de 1990, inclusive no plano internacional. Emergiu, também, um conjunto de diversos estudos que receberam o rótulo de *queer*, dos quais se destaca o trabalho de Judith Butler. Em contraponto aos movimentos que trabalhavam com identidades, a autora propõe como tarefas para os movimentos sociais negar qualquer essência interna verdadeira ao sexo e reconhecer a contingência das identidades sexuais que agenciam. A autora seguiu, assim, em uma direção mais radical do construtivismo sexual, situando a sexualidade “em uma espécie de intersecção entre cultura e poder.” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 128).

No início deste século, os movimentos pela diversidade sexual obtiveram algumas conquistas no cenário global. Desde 1990, pesquisadores e ativistas feministas se organizavam nas instâncias da Organização das Nações Unidas para inserir, no enquadramento do sistema internacional de direitos humanos, noções de direitos sexuais e reprodutivos. As conferências sobre direitos sexuais e reprodutivos produziram programas de ação – como os Programa de Ação do Cairo de 1994 e a Plataforma de Ação de Beijing de 1995, que passavam a reconhecer a sexualidade mais que apenas um aspecto da política de saúde pública, mas como um domínio da vida humana com valor

em si mesmo, além de ampliarem noções de autonomia e de “formas de família”. Ao menos desde os anos 1970, organizações feministas se articulavam no plano transnacional, especialmente nos fóruns das Nações Unidas destinados a políticas para políticas de controle populacional. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 já estabelecia algumas importantes liberdades individuais relacionadas à reprodução: o direito ao casamento e a formar uma família, de ter a privacidade da sua casa respeitada e de educar os próprios filhos – mas a sexualidade como direito ainda não surgiria. Data de 1969 a fundação do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA, na sigla em inglês), por meio da qual seriam desenvolvidas as pesquisas e políticas relacionadas à sexualidade, nos marcos da demografia e do controle reprodutivo. Nos anos 80, entram em cena o direito à igualdade entre os sexos e o direito da mulher de controlar a própria fertilidade, na Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW, na sigla em inglês, 1981) e nas Estratégias Orientadas ao Futuro de Nairóbi (1985). Mas, até 1993, nada parecido com os “sexualidade” ou “direitos sexuais” aparece. (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 166-167).

Isso muda com as conferências dos anos 1990. São de 1993 os Programas de Ação da Conferência Mundial de Vienna sobre Direitos Humanos e a Declaração da Assembleia Geral sobre a Eliminação da Violência contra a Mulher. Esses documentos expressam que “a violência baseada no gênero e todas as formas de constrangimento e exploração sexual’, inclusive o tráfico de mulheres, ‘o estupro sistemático, a escravidão sexual e a gestação forçada’ constituem violações de direitos humanos.” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 168). A partir desses documentos, foram criados instrumentos para relatar e combater a violência de gênero, inclusive para reconhecê-la em crimes de guerra nos tribunais internacionais de Haia, sobre a Iugoslávia, e de Arusha, sobre Ruanda. Porém, é com os Programas do Cairo e Plataforma de Beijing, em 1994 que, pela primeira vez, a “negatividade sexual”, um dos elementos da ordem sexual, segundo Rubin, é contestada: os documentos passam a retratá-la como um aspecto positivo da vida humana, que precisa ser vivida com autonomia, de modo a desvinculá-la da reprodução. De fato, o Programa do Cairo de 1994 contém, em seu parágrafo 7, uma definição de “saúde sexual” que requer que as pessoas “possam ter uma vida sexual satisfatória e segura”, e possam decidir “se, quando e como se reproduzirem.” O propósito da educação sexual é “melhorar a vida e as relações pessoais, e não apenas orientar quanto

à reprodução e a doenças sexualmente transmissíveis.” (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 169).

Têm sido registradas, desde os anos 80, as diversas tentativas de ativistas feministas de, no âmbito das Nações Unidas, fazer constar o direito à “orientação sexual” nos documentos internacionais, o que também ocorreu durante as conferências dos anos 1990. Uma petição da organização norte-americana International Gay and Lesbian Human Rights Coalition<sup>4</sup>, que reuniu mais de 6.000 assinaturas, pedia um texto mais avançado, inclusive para reconhecer o direito à “determinação da identidade sexual”. De todo modo, necessidades de composição política com países em que a vinculação com a saúde biológica é mais estratégica (em função de pandemias, por exemplo) se impuseram. Ainda que mediado, o texto impulsionou significativos avanços, especialmente em relação ao direito ao aborto legal: 17 países que aderiram aos documentos ampliaram o acesso, de modo a garanti-lo entre as doze e catorze primeiras semanas de gestação (e apenas três restringiram-no)<sup>5</sup> É seguro afirmar que essas movimentações chamaram a atenção do clero católico: Correa aponta que, para os delegados no Programa do Cairo, foram distribuídos panfletos que denunciavam o “feminismo de gênero”, embrião da “ideologia de gênero” como mote, que postula o reassentamento da sexualidade em bases biológicas e finalidades reprodutivas como valor moral. Também, registram-se articulações da cúpula do Vaticano com o presidente Ronald Reagan, com uma agenda anticomunista e conservadora na Nicarágua e na Polônia, por exemplo. Dois dos três países em que o aborto foi restrito no século XXI. Em 1981, Reagan sanciona o “*Adolescent Family Life Act (AFLA)*”, que se tornou conhecido como *Chastity Act* (Lei da Castidade): a partir de então, o financiamento público de programas de educação sexual ficava restrito a organizações que promovessem a abstinência e que não advogassem a favor nem dessem informações a respeito do direito ao aborto, podendo, no máximo, referenciar outras organizações que assim fizessem (BENSHOOF, 1988). A aprovação da nova política foi creditada ao ativismo de organizações religiosas, que se mobilizavam fortemente desde *Roe v. Wade*, caso da Suprema Corte norte-americana julgado em 1973, que firmou o direito fundamental das mulheres ao aborto (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 37).

---

<sup>4</sup> IGLHRC, na sigla em inglês. Em 2015, a organização mudou seu nome para “*OutRight Action International*.”

<sup>5</sup> Até 2008, cf. (CORREA *et ali*, 2008, p. 49)

Com a eleição de George W. Bush para a Casa Branca, o conservadorismo no plano transnacional ganharia novo impulso. Ele condicionaria o financiamento de programas internacionais de desenvolvimento populacional a não promoção do aborto, o que se tornaria conhecido como “lei da mordaca” internacional. (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, 48-50, 166-169). O movimento de maior rigidez nos códigos de conduta católicos, que se iniciou com o papado de João Paulo II, coroado em 1978, se aprofundaram com Bento XVI, eleito em 2005, sempre em conciliação com o discurso de amor e acolhimento cristão. Em 1995, a encíclica *Evangelium Vitae* faria a contraposição ao que denominava “cultura da morte”, entendida como subsídio de práticas contraceptivas e abortivas. Em 2004, a católica Congregação para a Doutrina da Fé, chefiada pelo então cardeal Ratzinger, publicaria a “Carta aos Bispos da Igreja Católica a respeito da Colaboração entre Homens e Mulheres”, em que, sem mencionar o termo feminismo, assevera que o campo pretende combater a dominação masculina por meio da elisão das características biológicas, “o que coloca em questão a família, sua estrutura natural formada por um pai e uma mãe, e faz com que a homossexualidade e a heterossexualidade sejam virtualmente equivalentes.” (VATICANO, 2004, *apud* CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 31-32). A homossexualidade é ainda percebida como contrária à ordem da natureza, e aqueles com “tendência homossexual”, ou que “apoiam a cultura gay”, não são admitidos nas ordens da Igreja, de acordo com documento emitido pelo Vaticano em 2005. Em maio de 2006, Bento XVI publicou a encíclica “*Deus caritas est*”, que trata do amor cristão, e que postula que o amor entre um homem e uma mulher – *eros* – impele ao matrimônio, e “somente assim realiza a sua finalidade íntima”, que representa a totalidade humana, e cujo relação simboliza o vínculo do Deus monoteísta com seu povo. Assim, na encíclica, a condenação à homossexualidade é formulada de maneira indireta, baseada em argumentos filosóficos e teológicos que visam responder a demandas e pressões externas. O desejo homossexual é reconhecido como uma possibilidade e o sujeito que o manifesta deve ser acolhido – desde que resista a seu desejo, de acordo com a doutrina da Igreja (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 58-60).

Ao lado da oposição ao direito ao aborto, impedir que homossexualidade e heterossexualidade recebam valoração igual seria uma importante agenda católica e, cada vez mais, dos evangélicos, principalmente na América Latina. Abordaremos isso com mais detalhe no capítulo seguinte. Por ora, basta assinalar que, no plano transnacional, o

direito à “educação sexual integral” viria a ser reafirmado, mas a conjuntura havia mudado. Alguns organismos da ONU, que não vinculam os países-membros, orientariam o respeito ao direito à livre orientação sexual. Porém, ao criar o Tribunal Penal Internacional, o Estatuto de Roma equivaleria “gênero” e “sexo biológico”, e a proposta de incluir o combate à discriminação contra homossexuais, encabeçada pela delegação brasileira em 2001 na Conferência Mundial sobre Racismo, Xenofobia e Intolerância, e reiterada outras vezes, não prosperaria (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 169).

#### **1.4. Fundamentalismos, direita cristã e a escola como cenário de disputas no Brasil e nos Estados Unidos**

É comum designar por fundamentalismo determinadas formas de engajamento político-religioso, marcado pela intolerância e que, por isso, seria incapaz de estabelecer diálogos. Em grande parte das vezes em que os termos são utilizados, os fundamentalistas são ou islâmicos – em contextos relacionados à “Guerra ao Terror” desencadeada após 2011 - ou evangélicos – termo que tem sido utilizado na literatura brasileira para designar “uma aliança intrarreligiosa” (BURITY, 2018) de lideranças pentecostais e mídia especializada que tem politizado o conservadorismo moral no Brasil notadamente após 1988. Uma breve mirada na sociologia da religião, contudo, revela que, se o que se pretende designar são supostas expressões de pré-modernidade, ou de reação violenta a processos tidos por modernizadores, seria difícil identificar um traço comum a todas elas, mesmo internamente às tradições cristãs. É Pierucci (1992) quem aponta as dessemelhanças entre católicos que teriam se organizado de forma contrária à modernidade no início do século XX, movimentos denominados integristas, que apresentavam como objetivo um retorno a um passado medieval não secularizado, o fundamentalismo pentecostal norte-americano do mesmo período e o que parte da mídia de então denominava “fundamentalismo islâmico.” As bases sociais de cada um desses fenômenos são distintas, o que se percebe inicialmente pela religião majoritária em cada contexto. Além disso, a maior concentração de controvérsias sobre educação sexual nas escolas nos Estados Unidos parece ter ocorrido entre a década de 90 e 2000, ao passo que, no Brasil e na América Latina, tornam-se mais notáveis a partir da década de 2010. Contudo, é possível traçar alguns paralelos entre a atuação da direita cristã norte-americana e os evangélicos conservadores brasileiros. Um determinado modo de acionar

pânicos morais relacionados à discussão sobre sexualidade nas escolas parece ser comum à direita cristã americana e casos brasileiros, de que o caso do Escola Sem Homofobia, que analisaremos detidamente no capítulo 3, é exemplar.

Nos Estados Unidos da virada para o século XX, parte da intelectualidade cristã da época passou a admitir passagens bíblicas que narravam milagres como alegorias literárias, em vez de toma-las como descrições de fatos. Outros viram nessa possibilidade de interpretação bíblica uma blasfêmia – grupo que ficou conhecido como fundamentalista. Para os líderes do movimento, o Iluminismo representava um culto à Natureza e à Razão, não a Jesus Cristo, e deveria, assim, ter sua influência combatida. Sinais bíblicos do apocalipse eram frequente apontados, inicialmente no cenário de destruição pós-Guerra Civil nos Estados Unidos, e em seguida na Primeira Guerra Mundial e na Revolução Russa de 1917. Os grupos se organizavam para influenciar políticas públicas, notoriamente, para impedir o ensino do evolucionismo nas escolas públicas e substituí-lo pelo criacionismo, tendo obtido vitórias em diversos estados. Conseguiram provocar, por exemplo, a perseguição criminal do professor John Scopes, por lecionar darwinismo no estado americano do Tennessee, caso que ficou conhecido como Dayton Case. Mais tarde, a partir dos anos 70, esses setores se organizariam em torno do Partido Republicano americano, e dariam forma a organizações como a *Moral Majority*. A origem eminentemente religiosa desse movimento o distinguiria suficientemente da atuação política das organizações próximas do Partido Republicano, que se fortaleceram a partir dos anos 1970, orientadas por lógicas mais políticas (CORREA, 2008, p. 53-56).

Mesmo anteriormente, ao menos desde a *Origem das Espécies* (1859), e do subsequente desenvolvimento da teoria da evolução, setores religiosos se destacaram na oposição política à incidência científica sobre a sexualidade. O desenvolvimento da ciência sexual ao longo do século XX foi politicamente controverso, e esteve sujeito a perseguições de campanhas moralistas. Sônia Correa aponta os ataques políticos sofridos por Alfred Kinsey ao desenvolver seu trabalho:

Com a publicação de seu segundo maior volume em 1953, o protesto público ao trabalho de Kinsey chegou a um nível elevado. Pouco depois, em 1954, a Associação Médica Americana atacou Kinsey por provocar o que se alegava se tratar de uma onda de histeria sexual. Louis Heller, um parlamentar conservador de Nova Iorque, acusou Kinsey de contribuir para a expansão da delinquência juvenil e depravação, e pediu uma investigação de seu trabalho, clamando para que seus livros fossem banidos do serviço postal. (2008, p. 97-98)

Pouco depois, como relata Correa, Kinsey perdeu o financiamento para a continuidade de sua pesquisa. Os conflitos entre a produção intelectual e científica e as autoridades religiosas também é de longa data. Por isso, na defesa da laicidade, inclui-se a liberdade de cátedra e a autonomia didática e científica, que proíbe, por exemplo “a dispensa de professores em face de divergência ideológica diante das convicções do professor, sob pena de violação das liberdades fundamentais de opinião, de convicção filosófica e política, e de religião.” (RIOS, 2006, p. 133)

Como detalharemos no capítulo seguinte, na América Latina a partir dos anos 70, a Igreja Católica teria importante papel de contestação do autoritarismo do regime militar. No caso brasileiro, isso a diferenciou de seu local maior proximidade das autoridades do Estado do início até meados do século – que, também não era de pura colaboração. Por ora, basta apontar que, em 1978, o cardeal polonês Karol Wojtyła é eleito papa João Paulo II, mais próximo de setores conservadores que seu antecessor, Paulo VI (1963-1978).<sup>6</sup> A partir de Roma, o clero nacional sofreria pressões para abandonar pautas mais ligadas às esquerdas e se concentrar em uma pregação moral. Como oposição a formas não reprodutivas de sexualidade, um discurso se articulava em torno do combate ao que denominavam “cultura da contracepção” ou “cultura da morte”. Simultaneamente, setores ultraconservadores do catolicismo brasileiro se articulavam no plano transnacional com conservadores de outras tradições, especialmente com lideranças do pentecostalismo norte-americano.

Janice Irvine (2005) mostra que a oposição de setores conservadores à educação sexual nas escolas se faz nos Estados Unidos desde o final dos anos 1960. Até então, o currículo relativo à sexualidade nos Estados Unidos tinha perspectiva higienista, e ensinava a abstinência com foco na prevenção de doenças sexualmente transmissíveis. Além disso, a Associação Médica dos Estados Unidos se posicionava contrariamente à disseminação de informações de métodos contraceptivos. Iniciativas de ativistas ligados a *Planned Parenthood*, especialmente a médica Mary Calderone, diretora da entidade, fizeram com que a Associação Médica mudasse sua posição. Seria hora, então, de levar as informações à sociedade. Em 1964, Calderone e outros ativistas fundam o Conselho de Educação e Informação sobre Sexualidade dos Estados Unidos (SIECUS, na sigla em inglês), que propõe um novo currículo para a educação sexual. Quatro anos depois, a

---

<sup>6</sup> Entre eles, houve o papado de trinta e três dias de João Paulo I.

organização *Cristian Crusade*, fundada pelo televangelista Billy James Hargis, publicaria o panfleto de 40 páginas “*Is the School House the Proper Place to Teach Raw Sex?*”<sup>7</sup>, com ataques ao SIECUS e a Calderone, acusados de fazerem parte de “uma gigante conspiração comunista” com a finalidade de “jogar Deus pro lado”. O panfleto se tornaria um *best-seller*, e municitaria conservadores por todo o país. É do trabalho da autora, que investigou profundamente esses embates em ambientes escolares, que obtivemos uma asserção que orientou a pesquisa em certa medida:

“Enquadramentos discursivos inflamam ou reforçam ansiedades comunitárias a respeito dos exatos limites do discurso sobre educação sexual e confundem noções de sexualidade, identidade sexual, expressão sexual e comportamento sexual. Por exemplo, as identidades gay e lésbica colapsam em comportamento sexual efetivo, e conversar sobre sexualidade e identidades se transformam ou em ensinar ou a praticar atos sexuais.” (p. 71-72).

Irvine nota que a direita cristã norte-americana havia aprendido a politizar o tema da sexualidade nas escolas, especialmente para eleger representantes para conselhos escolares ou outros postos políticos, e que essa estratégia havia escalado. Inicialmente, a ansiedade girava em torno da possibilidade de que a educação sexual estimulasse os estudantes a fazerem sexo mais cedo. Em seguida, nos anos 90, evoluiu para a alegação de que “falar de sexo é sexo.” Isso porque, dada a imaturidade de crianças e adolescentes, falar com eles sobre sexo poderia incorrer em “molestação emocional”. Se há abuso, há alguém que abusa, e o abusador permanece na maior parte das vezes não nomeado, mas em alguns momentos surge numa figura conhecida: o homossexual abusador de crianças. Judith Reisman, uma famosa ativista conservadora americana, declarou certa vez, em um discurso em Massachusetts, em 1993: “devemos dizer que não existem pedófilos ou pederastas no nosso professorado, que de repente ele está imune? Pedófilos e pederastas estão sempre nas igrejas?” (IRVINE, 2005, p. 68). A pesquisadora entrevistou diversos pais e mães de alunos nas comunidades, convencidos que seus filhos estavam aprendendo “viadagem”<sup>8</sup>, além de professores gays e lésbicas, que, especialmente, temiam perseguições e sequer trabalhavam os materiais didáticos questionados. Mas, ao fim, “qualquer professor é suspeito.” (IRVINE, 2005, p. 70)

Ao longo dos anos 1990-2000 conflitos sobre o tema eclodiriam em escolas e nos debates públicos de todo o país: da pequena Merrimack, New Hampshire - que

---

<sup>7</sup> “A escola é o local adequado para ensinar sexo bruto”

<sup>8</sup> “*Faggotry*” (IRVINE, 2005, p. 71)

ganhou manchetes internacionais ao aprovar a *Policy 6540*, que proibia toda atividade de educação ou aconselhamento pedagógico capaz de produzir “o efeito de encorajar ou apoiar a homossexualidade como um estilo de vida alternativo positivo” - até a cidade de Nova Iorque, em cujas escolas os professores contavam com um material didático chamado *Children of the Rainbow* - um livro sobre diversidade cultural de 443 páginas, das quais apenas seis continham menção a famílias de gays e lésbicas. “A simples menção a famílias gays e lésbicas, no entanto, foi suficiente para que manifestantes fossem à sede da prefeitura com cartazes em que se lia ‘De jeito nenhum, não ensinemos nossos filhos a serem gays’ e, nitidamente, ‘Nos ensinemos a orar, não a ser gay’.” (IRVINE, 2005, p. 62).<sup>9</sup> Nas emergentes “guerras culturais”, a escola seria importante terreno.

Assim como nos Estados Unidos, os debates sobre educação sexual seriam enquadrados na lógica do embate da guerra fria no Brasil. Em meados do século, surgiram iniciativas de educação sexual, em caráter experimental, em algumas escolas da rede pública de grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte.<sup>10</sup> Como veremos no capítulo 2, a crise política e social que antecedeu o golpe de 1964 era, para muitos conservadores, uma crise moral, em que o afrouxamento das regras de comportamento sexual era um importante componente na guerra ideológica contra o comunismo, e a educação, terreno de disputa por excelência (COWAN, 2016, p. 79-90). O Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) publicaria, em 1963, o livro “UNE: Ferramenta de Subversão”, escrito em estilo de memorial por Sônia Seganfredo, uma ex-aluna da Faculdade Nacional de Filosofia<sup>11</sup>. De acordo com ela, a faculdade e a entidade estudantil estariam envolvidas em uma conspiração marxista, na qual a sexualidade e a sedução de jovens estudantes era ferramenta importante de cooptação – “golpe do namoro”. O Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), outra organização da direita paralela ao IPES, faria da subversão sexual tema importante e recorrente em sua publicação “Ação Democrática”. Gustavo Corção, notório expoente do conservadorismo católico, via um movimento organizado que atingia inclusive escolas católicas. “A educação sexual, dizia ele, estava entre os maiores crimes da ‘Esquerda

---

<sup>9</sup> No original: “*Simply the mention of lesbian and gay families, however, was enough to send protesters to City Hall Park with placards that read ‘No way, Don’t Teach Our Children to Be Gay’ and, pointedly, ‘Teach us to Pray, Not to Be Gay’*”.

<sup>10</sup> Vale o registro de que a primeira iniciativa de educação sexual se deu em uma escola religiosa, o Colégio Batista, do Rio de Janeiro, nos anos 30. O professor Victor Stawiarski, importante biólogo que lecionou por décadas no Museu Nacional, foi o autor da iniciativa, e propôs também o ensino de teoria da evolução. Alvo de um processo judicial, o professor terminou demitido em 1935 (GUIMARÃES, 1995).

<sup>11</sup> Atualmente parte da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Católica, corruptora da juventude’, que trabalhava para conseguir a ‘comunização dos jovens’; a corrupção comunista das escolas significava que ‘muitas moças do Colégio Sion se formam transformadas em guerrilheiras.” (COWAN, 2016, p. 85). Em 1968, um projeto de lei da deputada Júlia Steinbruch (MDB-RJ) foi apresentado, mas um parecer do Comissão Nacional de Moral e Civismo (CNMC), de lavra do padre Francisco Leme Lopes, concluía que a discussão sobre sexualidade nas escolas poderia antecipar o comportamento sexual, e que a orientação sobre sexo deveria ser feito unicamente em ambientes privados, pela família ou, eventualmente, por médicos. O projeto de lei não foi aprovado e, oficialmente, não havia educação sexual nas escolas. (ROSEMBERG, 1985).

Mais que não oferecer educação sexual, o ambiente político autoritário impôs veto ao sexo como tema escolar em qualquer forma, especialmente quando inserido com outros elementos “subversivos”. Vale mencionar o caso do livro “Caneco de Prata” (1972), de João Carlos Marinho, que o repassou à professora Maria Otília Bocchini Trotta, do Colégio Rainha da Paz, em São Paulo, para que ela o testasse em sala de aula. O livro não trata de sexo: é uma narrativa surrealista em que a turma do gordo, grupo de alunos que havia protagonizado o anterior “Gênio do Crime” (1969), participa de um campeonato de futebol. A obra colocava em situação de crítica pais, professores e autoridades do Estado – um juiz chamado João Lambão termina no hospício. O pânico sexual surge quando o personagem Leopardo Verde vai à escola da turma do gordo proferir uma palestra, na qual surgem questões como sexo, a mulher na sociedade, e se pais devem ou não tomar banho na frente dos filhos. Denunciada por pais, a professora sofreu um processo administrativo na Secretaria de Educação e no DEOPS-SP, que perdurou três anos, no qual o autor do livro chegou a ser ouvido, e que culminou com a suspensão da professora das atividades escolares (TAMIZARI, 2018).

O assunto entra novamente nos debates pedagógicos no Brasil ainda durante o governo Médici. Em 1974, o Conselho Federal de Educação aprova um parecer que define o conteúdo de Educação e Saúde, que recomenda orientação sobre puberdade, educação sexual, gestação e puericultura. Em 1976, realiza-se o primeiro Seminário Latino-americano de Educação Sexual, e a representante brasileira assinala o entendimento de que caberia fundamentalmente aos pais tratar da questão. Quando polêmicas ganhassem repercussão e a conversa com estudantes se fizesse necessária no ambiente escolar, os educadores deveriam abordar o assunto de forma franca, “com poucos alunos de cada vez, do mesmo sexo, e com idades bem próximas”, “sempre com muita cautela.” Em

1978, a Secretaria Municipal de Educação de São Paulo inicia, em sigilo, um projeto piloto com três escolas, que envolvia treinamento de professores, trabalho com os alunos e também com os pais. Quando tornado público, não se revelaram nem as escolas nem os professores envolvidos no projeto. A socióloga e sexóloga Maria Helena Matarazzo, pioneira em educação sexual no país, definiria como “conspiração do silêncio” o tratamento dado ao tema da educação sexual (ROSEMBERG, 1985, p. 15).

O arrefecer do regime ditatorial brasileiro traria de volta o tema da educação sexual de forma cada vez pública. Em 1978, um programa de TV dominical da Rede Globo em horário nobre faz uma longa reportagem sobre o tema e, no mesmo ano, se realiza em São Paulo, por iniciativa particular, o primeiro Congresso sobre Educação Sexual nas escolas, para educadores, conferência que se repetiria nos anos seguintes. Algo havia se rompido: em 79, o tema da sexualidade surge na mídia latino-americana de forma educativa, por meio um programa de rádio, e um serviço de informação pelo telefone passa a ser oferecido; em 80, surge um programa de TV. O tema era abordado na mídia em horário familiar e tom educativo, e suas apresentadoras seriam convidadas frequentes de palestras e conferências em universidades. As discussões se infiltravam na sociedade em diversos níveis: a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência promove uma mesa redonda sobre o tema em sua reunião de 1980. A censura relaxaria, e livros sobre o tema para o público infanto-juvenil, principalmente traduções de obras estrangeiras, entrariam no mercado. A relevância política da discussão é notável: em 1982, entre as perguntas formuladas pela Folha de S. Paulo aos candidatos ao governo do Estado, havia “Seu partido é favorável à educação sexual nas escolas?” (ROSEMBERG, 1985, p. 15-17). É certo que o conservadorismo se fez ouvir e impor em alguns casos, mas a discussão sobre educação sexual havia se colocado no debate público de forma incontornável.

Esse contexto entre o final dos anos 80 e a primeira década dos anos 2000 foi informado também pela maior visibilidade e demanda dos movimentos LGBT, pelo impacto do HIV/AIDS na saúde pública e pelos escândalos de abuso e violência sexual contra crianças no interior da Igreja Católica.<sup>12</sup> No plano transnacional, avançavam concepções menos heteronormativas de direitos sexuais e reprodutivos, como vimos. Esses documentos acendem alertas no Vaticano, que passa a liderar um ataque ao

---

<sup>12</sup> Para Irvine (2005), a radicalização do discurso sobre a performatividade de falar de sexo nos Estados Unidos estaria correlacionada com esse contexto, em que a oposição à informação sobre sexo em ambiente escolar é menos justificável.

“feminismo de gênero”, que tomaria maior relevância nos anos seguintes, por meio do incentivo de debates acadêmicos e propaganda contra as teorias do campo feminista que focam na construção social da sexualidade e dos papéis de gênero (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 31-32) (VAGGIONE, 2018).

Apesar do fortalecimento do conservadorismo na Igreja Católica na virada do século o ambiente político de prevalência do ideário liberal e dos direitos humanos, característicos do Brasil da Nova República, permitiu que políticas públicas de educação sexual nas escolas públicas avançassem. Como exposto com mais detalhes no capítulo 2, esse é um momento em que os evangélicos já haviam se colocado como atores relevantes no Legislativo brasileiro, e colocavam o conservadorismo moral como agenda de forma clara. Além disso, o percentual de católicos na população já havia decrescido significativamente: eram 83,8% em 1991 e passaram a 73,8% em 2000 – perda creditada a competição por fiéis por parte de evangélicos, principalmente pentecostais. Os evangélicos eram 9% em 1991, e passaram a 15,4% no ano 2000.<sup>13</sup> Na Constituição Federal de 1988, ficou consignado que “fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável, o planejamento familiar é livre decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas.” (art. 226, §7º). Em 1996, seria aprovada uma lei que estabelece que “é dever do Estado, através do Sistema Único de Saúde, em associação, no que couber, às instâncias componentes do sistema educacional, promover condições e recursos informativos, educacionais, técnicos e científicos que assegurem o livre exercício do planejamento familiar.”<sup>14</sup> Eventuais reações de setores religiosos não parecem ter ganhado muita visibilidade ou a atenção de pesquisadores sobre o tema. Em 1996, também, seria publicada a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira<sup>15</sup>, que instituiria como um dos princípios da educação o “respeito à liberdade e apreço à tolerância”.

A relativa tranquilidade com que a legislação sobre educação sexual avançou no Brasil durante os anos 1990 é indicativa da diferença entre a atuação política dos evangélicos no Brasil da Nova República, da direita cristã ligada ao Partido Republicana conservadora nos Estados Unidos e do fundamentalismo pentecostal norte-americano da

---

<sup>13</sup> Dados do censo do IBGE.

<sup>14</sup> Lei nº 9.263/1996.

<sup>15</sup> Lei nº 9.394/1996.

virada do século. A direita cristã norte-americana é legatária de discursos e de organizações políticas dos fundamentalistas, mas a preocupação destes é de fundo teológico, ao passo que a direita cristã se orienta nitidamente por lógicas da política. Ela ascendeu nos Estados Unidos na virada neoliberal, que a presidência de Ronald Reagan, iniciada em 1981, simboliza, enquanto atuação dos evangélicos brasileiros com base no conservadorismo moral se insere num quadro de aproximação deles das instâncias estatais de decisão política, típicos da redemocratização por toda a América Latina. O conservadorismo moral já era a bandeira política dos evangélicos brasileiros nos primeiros anos da Nova República, mas sua atuação parece mais tímida no que concerne à educação sexual, se comparada ao que ocorria nos Estados Unidos. Embora ocorridas em momentos diferentes, é nítido que a atuação em torno de pautas como o kit anti-homofobia e como as discussões sobre gênero nas escolas no Brasil recente mimetiza alguns padrões de atuação da direita norte-americana, como o recurso ao discurso de crise moral, a veia anticomunista e a denúncia do perigo de que crianças se desviem de um caminho sexual heteronormativo.

### **1.5. Considerações parciais: da necessidade e insuficiência da laicidade**

A nosso ver, a reconstrução que Nancy Fraser (1990) realiza do modelo de esferas públicas se coaduna com o reconhecimento de uma dimensão pública para a religião, nos moldes propostos por Casanova, sem aderir ao avanço progressivo da racionalidade que a teoria habermasiana, ao menos a contida em suas obras iniciais, pressupõe, de modo a fornecer um quadro teórico sobre a modernidade bastante útil.

A autora identifica que a noção de esfera pública tem sido recorrente na produção acadêmica sobre os limites das democracias liberais, por oferecer um arcabouço capaz de explicar a “diferença entre os aparatos ideológicos do estado, de um lado, e as arenas públicas de discursos e associações da cidadania.” (1990, p. 109-110) Apesar disso, reconhece que “o discurso de que a publicidade promove acessibilidade e racionalidade, além de suspender as hierarquias sociais, é empregado como uma estratégia de distinção” (1990, p. 115). Com base em trabalhos historiográficos sobre como públicos excluídos da esfera burguesa – trabalhadores, pessoas negras e mulheres, notadamente – conquistaram a possibilidade de participar, a autora aponta ser mais apropriado falar não em público ou em esfera pública, mas em públicos e em esferas públicas, no plural. A presença da religião da constituição das esferas públicas de negros e negras nos Estados Unidos, por

exemplo, foi notória, motivo pelo que se nota a possibilidade de uma dimensão pública da religião compatível com a democracia. Fraser assevera que “a retórica da privacidade doméstica excluiria algumas questões e interesses do debate público ao personaliza-los ou familiariza-los; ela os marca como assuntos domésticos, pessoais ou familiares, em distinção das questões públicas, políticas” (1990, p. 132). Parte importante da atuação dos públicos originalmente excluídos da deliberação, dessa maneira, é por tornar públicas e políticas questões então situadas no âmbito privado.

A reconstrução historiográfica dos diversos públicos permite ver a desigualdade entre eles, de modo que, para Fraser, eles se segmentam em públicos fortes – com poder de tomada de decisão, ilustrativamente, com representação no Parlamento, e públicos fracos – cujo poder se limita à crítica da decisão tomada. Há também contrapúblicos subalternos, que se formam em arenas discursivas paralelas e, a partir delas, formulam contradiscursos de resistências, necessidades e interesses, com níveis diferentes de capacidade de adentrar nos espaços de poder. Essa reconstrução historiográfica tem importantes consequências, indicadas pela própria Fraser: (i) a igualdade social como requisito à política democrática, reconhecida na não realização fática da ética comunicativa; (ii) o abandono do ideal de que o público deva ser único; (iii) o abandono do ideal de que questões privadas não sejam trazidas a público; (iv) o abandono de uma nítida distinção entre a sociedade civil e o Estado (FRASER, 1990).

Isso significa que talvez a história da secularização seja melhor contada não como um declínio da religiosidade, mas como sua experiência em novas formas – jurídicas, médicas – que produzem a sexualidade. As fronteiras entre a religião e a política não se estabelecem tão nitidamente: normas religiosas de comportamento sexual são compreendidas como uma forma de exercer poder sobre indivíduos e sobre a coletividade; em sentido inverso, visões de mundo religiosas entram em embates nas esferas públicas, o que tem consequências para a disputa por fieis e para a política institucional, nas quais inserem como conservadorismo moral. Juan Vaggione propõe que religião, direito e política encontram-se imbricados no que diz respeito à sexualidade. Movimentos feministas e LGBT têm recorrido a noção de laicidade, especialmente na América Latina, para fazer frente a nova ofensiva contra as liberdades sexuais (laicas) no subcontinente. Também tem se apostado em politizar o pluralismo religioso. Tem feito, assim, movimentos em dois sentidos: de limitação da legitimidade da exposição de posições católicas majoritárias; de exposição de posições católicas minoritárias pró-direitos

sexuais e reprodutivos. O movimento conservador católico, por sua vez, tem apostado na politização da sociedade, na formulação de argumentos seculares para o combate aos direitos sexuais e reprodutivos, e na defesa da possibilidade de engajamento religioso na política, ainda que reconheça os imperativos da laicidade (VAGGIONE, 2016).

É certo que nem todas as soluções dos conflitos com a religião pela sexualidade tem passado pela laicidade. Além das alianças estratégicas com o campo cristão pró-direitos sexuais e reprodutivos, vale mencionar o caso das resistências contra a aplicação da *Sharia* na Nigéria Setentrional, em que as ativistas optaram por defender as vítimas perseguidas por *zina* nas cortes estaduais islâmicas, embora pudessem escolher cortes seculares federais, como estratégia para não alienar a população local, percebida como potencial aliada (CORRÊA; PETCHESKY; PARKER, 2008, p. 66-67). A nosso ver, contudo, como resposta normativa, a laicidade como padrão normativo é a resposta que a maior parte das teorias políticas da democracia formula para conflitos que envolvem religiosidades e diferenças de modo de viver. Certamente, é a resposta mais prontamente ativada nos países cristãos de maioria católica.

Do ponto de vista teórico que se adota, Estado laico e direitos sexuais e reprodutivos estão estreitamente relacionados. As doutrinas religiosas específicas que prescrevem condutas sexuais restritas e o controle sobre o corpo das mulheres não podem prevalecer frente à liberdade de consciência garantida a todas as pessoas, inclusive aquelas que não crêem. Como coloca Roberto Blancarte:

“O Estado laico e os direitos sexuais e reprodutivos estão ligados intrinsecamente por diversas razões. A principal é a obrigação do Estado Moderno de preservar a liberdade de consciência, frente a qualquer ameaça que atente contra ela. Esta obrigação surge da convicção de que ninguém pode ser obrigado a crer, sendo então necessário respeitar as crenças de cada um. Isso resulta, dentre outras, do processo de pluralidade religiosa e da necessidade de construir um Estado que garantisse a todos os cidadãos a possibilidade de crer ou não. A consequência é que, na medida em que não se afete nem a ordem moral pública (voltarei a este ponto) nem os direitos de terceiros, também se torna obrigação do Estado garantir o direito de todos, incluídas as minorias, de viver e de praticar atos em conformidade com sua crença.” (2008, p. 38)

Blancarte reconhece, como Habermas, que “a moral pública não pode estar secularizada totalmente, na medida em que as religiões formam parte essencial da cultura dos povos e, portanto, é impossível que não influam nas concepções morais, isto é, sobre o que é correto e incorreto, sobre o que é bom e mau.” (2008, p. 42). É nesse âmbito – o da definição dos limites da moral pública – que se situa a ética intersubjetiva do campo deliberacionista desenvolvida por Habermas, que pode ser aplicada no contexto de

conflitos da religião com o discurso científico e na contestação de valores morais tradicionais.

A sociedade, que se representa reflexivamente por meio do exercício das liberdades comunicativas, tem a pluralidade religiosa como fato social, de modo que elementos religiosos de diversas tradições farão parte necessariamente do político. Visões de mundo díspares vão competir para a influenciar as decisões do Estado – e cabe a ele adotar uma postura de neutralidade em relação a cada uma delas, nos cânones deliberacionistas e liberais. O conjunto da cidadania, por sua vez, deve aceitar a existência de um “filtro institucional entre as comunicações informais nas arenas públicas e as deliberações formais dos organismos políticos que tomam decisões coletivas vinculantes.” (HABERMAS, 2011, p. 26). Os religiosos devem: expor suas preocupações morais e éticas em termos racionais pelos cidadãos seculares; relacionar-se com outras tradições religiosas de maneira razoável; aceitar verdades sobre o conhecimento mundano como colocadas pelo discurso científico institucional; e compatibilizar suas expressões de fé às premissas morais igualitárias nas quais se baseia a noção de direitos humanos. Os cidadãos não religiosos, por sua vez, estão “obrigados a não dispensar publicamente as contribuições religiosas para a opinião pública como mero ruído ou absurdo, a princípio.” (HABERMAS, 2011, p. 26).

É possível considerar os movimentos feministas e LGBT’s como fora do espectro dos “públicos fortes”. Isso porque a secularização e a construção dos estados laicos, como visto, não passaram pelo desaparecimento da religião. Discursos religiosos são parte importante da ação política conservadora, e o caso da discussão sobre sexualidade nas escolas nos Estados Unidos durante os anos 80 e 90 do século XX é exemplar disso. Antes disso: normas de condutas sexual se transferiram da religião para o direito durante o projeto modernizante de normatização sexual, e fundamentam uma moralidade sexual (privada) que produz desigualdades no âmbito público. Bem compreendida, a secularização da política se caracteriza pela construção de mecanismos estatais de prevalência do poder do Estado sobre as autoridades religiosas, que foram admitidas na medida em que se compatibilizaram com o que, em cada contexto nacional, admitia-se. Uma defesa da laicidade como parâmetro normativo integrante de teorias da democracia é consciente da presença social da religiosidade, e é uma forma de demandar para que normas do Estado que ainda reproduzam dogmas religiosas sejam alteradas – de que as restrições à autonomia e liberdade sexuais são casos exemplares. Também, é um

apelo para que as religiões “tornem compatíveis seus artigos de fé com as premissas morais igualitárias que fundamentam a noção de direitos humanos” (HABERMAS, 2011, p. 27), fronteira em que se definem laicidade e a democracia.

## **CAPÍTULO 2 – RELIGIÕES, POLÍTICA E CONSERVADORISMOS MORAIS NO BRASIL**

Neste capítulo, procuro expor uma compreensão a respeito da dinâmica estabelecida entre os campos político e religioso por meio do conservadorismo moral como agenda política no Brasil, situado no contexto da América Latina. O conceito de modernidades múltiplas explica que há “uma civilização da modernidade e uma contínua transformação de civilizações históricas pré-modernas em condições modernas, que ajudam a dar forma às modernidades múltiplas.” (CASANOVA, 2008, p. 106). Ao analisar o caso brasileiro, Machado assinala que o processo de modernização brasileira esteve marcado pela “desigualdade de renda, pela instabilidade política e pelo papel proeminente da Igreja Católica” (2015, p. 47), e que ele ganhou novos contornos no contexto político após 1988. Traços que, a grosso modo, são comuns a toda América Latina. A região também passou, especialmente a partir dos anos 1970, por um crescimento da população evangélica. Como minoria religiosa, os evangélicos denunciavam a posição privilegiada de acesso dos católicos, legada do seu histórico papel na região e de seu caráter amplamente majoritário. Esse patamar privilegiado é nítido até os dias de hoje: basta mencionar que constituições em vigor reconhecem o apoio do Estado a ela, como é o caso da Argentina, país em que se exigia a profissão de fé católica para exercer o cargo de presidente da República até 1994. Isso não oblitera a pluralidade interna ao catolicismo, que lhe permitiu, por exemplo, se engajar na oposição aos regimes autoritários na região durante o século XX e, simultaneamente, construir redes transnacionais para a promover o conservadorismo moral como agenda política e a combater o comunismo, no contexto da Guerra Fria. A abertura política cria ambientes favoráveis à entrada dos evangélicos na política eleitoral, de diferentes formas institucionais, e com diferentes níveis de sucesso, em diversos países latino-americanos. É então, no final do século XX e início do século XXI, que a moralidade cristã, como agenda e bandeira, vai a novo patamar de visibilidade.

Na primeira seção do capítulo, trato do processo de desestatização do catolicismo nos países latino-americanos, processo incompleto, e menciono a chegada dos primeiros protestantes. Em seguida, exponho brevemente sobre a pluralização do campo religioso na região, tendo por referência a Igreja Católica e as ondas pentecostais, e menciono como católicos e evangélicos se articularam no plano transnacional em foros conservadores de direita no contexto da Guerra Fria; por fim, argumento que os

evangélicos tomaram o protagonismo no conservadorismo moral no Brasil, a partir de uma análise da posição deles nas eleições presidenciais durante a Nova República. Miramos o engajamento religioso na construção da laicidade brasileira, situando-o no contexto latino-americano, por duas vias: uma, em que imbricações entre direito e religião revelam limites da democracia liberal realmente existente; outra, em que conservadorismos morais se colocam como bandeira política de grupos religiosos minoritários em disputas eleitorais. Na primeira via, o destaque é da igreja católica, por sua histórica relação com os estados latino-americanos, e mesmo do direito canônico medieval com o direito moderno, de que tratamos no primeiro capítulo. Na segunda, o protagonismo é dos evangélicos no plano eleitoral e na política institucional, especialmente a partir de meados para o final do século XX, embora os católicos tenham mais história e habilidade na formação de alianças conservadoras no plano transnacional.

## **2.1. Desestatização do catolicismo e primeiros protestantes na América Latina e no Brasil**

Como religião tradicional que havia sido imposta como religião de estado, o catolicismo tinha, ao menos nominalmente, toda a população latino-americana durante a colonização, um amplo estoque de fiéis que seria alvo preferencial das denominações minoritárias, que surgiram cedo. O regime do padroado, conferido pelo Vaticano às coroas espanhola e portuguesa por ocasião da reconquista da Península Ibérica, tornava estatal a missão evangelizadora católica, e dava aos monarcas amplo controle sobre questões internas da Igreja, como nomeações de bispos. Bulas e encíclicas papais só tinham vigência com a chancela real, denominada *placet*. Parte das transformações por que passaram as relações entre religião e política no Brasil e na América Latina como um todo é explicada pelo crescimento da participação dos evangélicos na população em geral, para especial prejuízo dos católicos. Dados da *Pew Research Center* apontam que, em 1910, 94% dos latino-americanos eram católicos. Em 2014, o percentual de católicos caiu a 69%, segundo esses mesmos dados. Os mesmos dados evidenciam que, em Honduras e no Uruguai, os católicos deixaram de ser maioria: correspondem a 46% e 42% da população, respectivamente.

O caso brasileiro não foge à regra: segundo o censo de 2010, os católicos correspondiam a 64,6% do total da população, e os evangélicos, 22,2%. Os primeiros protestantes chegaram ao país em 1823: imigrantes alemães trouxeram o luteranismo.

Poucos anos em seguida, entre 1836 e 1840, os primeiros protestantes de missão<sup>16</sup>, metodistas, chegavam ao país, sem pretensão de fundar igrejas inicialmente, tendo por empreendimento apenas a distribuição de bíblias. A primeira igreja protestante, que recebeu o nome de Congregacional, data de 1855, e foi seguida pelas Igrejas Presbiteriana (1859), Metodista (1867) e Batista (1882) (FRESTON, 1993, p. 42-49). Embora os católicos ainda sejam, com folga, o grupo religioso mais numeroso em todo o país – eram mais de 80 milhões de fiéis católicos a mais que os evangélicos, denominação que vêm em segundo lugar – o censo de 2010 confirmou a tendência de declínio que já havia custado aos católicos deixarem de ser, isoladamente, mais da metade da população no Rio de Janeiro e em Rondônia. Essa tendência, de declínio dos adeptos do catolicismo e incremento dos evangélicos, vinha sendo observada nos censos anteriores: os evangélicos eram 15,4% no ano 2000, 9% em 1991 e 6,6% em 1980. Os católicos, por sua vez, 89% da população em 1980, passaram a 83,8% em 1991 para 73,8% em 2000. Apesar de ainda serem a maioria da população, esse foi o menor percentual de católicos registrado no país, e o dos evangélicos, o maior. Não é só: pela primeira vez, os católicos perderam fiéis em números absolutos – caíram de 125 milhões em 2000 para 123 milhões naquele ano.

Como mostra o quadro 1, o cenário de redução do número de católicos na América Latina é presente e consistente em praticamente todo o continente. Antônio Flávio Pierucci (2012), ao analisar os dados do censo brasileiro de 2010, classificou o declínio do catolicismo no Brasil como “inexorável”. É que, explica o sociólogo, o declínio das religiões tradicionais – como é o caso do catolicismo no Brasil - é um fenômeno global, reiteradamente observado, a que corresponde o incremento do percentual de minorias religiosas<sup>17</sup> e dos sem religião. Os evangélicos no Brasil, em 2000, eram quase 12,5 milhões (7,3%), e ultrapassaram os 15 milhões em 2010 (8,0%). Para o autor, o quadro que emerge a partir do Censo 2010 é de uma liberdade de religião sem precedentes no país, cuja origem remonta à proclamação da República em 1891. A ausência de controle estatais sobre as instituições religiosas provocou o progressivo

---

<sup>16</sup> “O protestantismo histórico de missão refere-se principalmente às igrejas que se instalaram por meio da obra missionária na segunda metade do século XIX. Distingue-se do protestantismo de imigração [luteranismo] pelo objetivo de conquistar adeptos brasileiros. Distingue-se dos pentecostais pela antiguidade e pela não aceitação da doutrina e prática pentecostal de glossolalia, profecias, curas e exorcismos.”(FRESTON, 1993, p. 47)

<sup>17</sup> É importante ressaltar que, no Censo de 2010, também declinam os adeptos do luteranismo e da umbanda.

incremento de oferta de opções religiosas, o que instaurou competição entre as igrejas pelas adesões individuais.

**Quadro 1 – Percentual de Católicos na América Latina**

	1910	1950	1970	2014	Dif 1910-1970	Dif 1970- 2014
Argentina	97	95	91	71	-6	-20
Brasil	95	93	92	61	-3	-31
Bolivia	94	94	89	77	-5	-12
Chile	96	89	76	64	-20	-12
Colômbia	80	91	95	79	+15	-16
Costa Rica	99	98	93	62	-6	-31
República Dominicana	98	96	84	57	-4	-37
Ecuador	88	98	95	79	-7	-16
El Salvador	98	99	83	50	-5	-43
Guatemala	99	99	91	50	-8	-41
Honduras	97	96	94	46	-3	-47
México	89	86	96	81	-3	-15
Nicaragua	96	86	83	50	-4	-43
Panamá	84	87	87	70	+3	-17
Paraguai	97	86	95	90	-2	-5
Perú	95	95	95	76	0	-19
Puerto Rico	100	94	87	56	-13	-31
Uruguai	61	62	63	42	+2	-21
Venezuela	93	91	93	73	0	-20

Fonte: GUADALUPE, 2018, p. 19.<sup>18</sup>

Mas a história da conformação da liberdade religiosa variou conforme lógicas políticas nacionais, o que resultou em regimes com diferentes dimensões de laicidade. Na virada do século XIX para o século XX, a região contava com poucas opções religiosas além do catolicismo, e os Estados não se colocariam de forma equidistante entre as poucas opções disponíveis: o papel da Igreja Católica seria proeminente. Entre 1850 e 1900, a população brasileira havia crescido 22% por década, e a população protestante no país, 25% (FREESTON, 1993, p. 30). Ayala (2008) situa o contexto de independência dos Estados latino-americanos a partir do Vaticano como ator político no emergente cenário transnacional, por meio de concordatas firmadas com as repúblicas nascentes. A história

<sup>18</sup> Nota do original: “Os cálculos de 1910, 1950 e 1970 provêm do World Religions Database e dos censos do Brasil e do México. Os cálculos de 2014 se baseiam na pesquisa da Pew Research Center (2014).”

da latino-americana é rica nesses acordos, por meio dos quais, se não se reconhece oficialmente o catolicismo como religião de Estado, são concedidas prerrogativas especiais, supostamente justificadas em razão de sua identificação com a história nacional.

É que o rompimento do vínculo com o Estado impunha questões práticas: que propriedades permaneceriam com o Estado e quais ficariam com a Igreja Católica? Como se sustentariam os clérigos católicos, que deixavam a folha de pagamento dos funcionários do Estado? Como se reconheceria, burocraticamente, a personalidade jurídica das igrejas, e que tipos de controle administrativo seriam realizados? Em suma: em que extensão a liberdade de religião passava por garantias de liberdades econômicas e políticas? Quando essas questões emergiram, soluções que ampliavam a liberdade das organizações católicas e restringiam a regulação estatal prevaleceram. Isso foi conflitivo em todos os casos, mas os níveis de acirramento foram significativamente menores que aqueles observados no México, em regra. A agenda política da Igreja Católica no século XIX passa também por se estabelecer institucionalmente na região, de forma autônoma às estruturas estatais. Especialmente a partir de 1820, Roma passa a reconhecer a independência dos estados latinos, e busca alianças com eles para fortalecer a presença institucional da região. Era necessário construir canais de comunicação com os bispos em cada país, e defender a prerrogativa de continuar a nomeá-los. Obras sociais, como hospitais, colégios e universidades, são estratégicas para isso. O caso brasileiro se assemelha mais ao padrão latino-americano: apesar de um forte impulso laicizante que se seguiu à proclamação da República, as autoridades católicas e estatais brasileiras conseguiram estabelecer diálogos, e, embora tenha sido imposto um afastamento, ele ocorreu de forma mais coordenada que abrupta.

O regime republicano brasileiro, instaurado em 1889 sob forte influência dos ideais positivistas, deu impulso a uma agenda laicizante que se implementou logo durante do Governo Provisório. A declaração de liberdade de culto, a exclusão dos critérios religiosos para o exercício da cidadania, a instituição do registro civil, a secularização de cemitérios e a laicização do ensino público estão entre as medidas que, por decretos ou decisões do Poder Executivo, anteciparam várias das disposições do texto constitucional de 1891. Do ponto de vista simbólico, a separação entre Estado e Igreja se operou com o decreto 119-A, outorgado em 07.01.1890, medida que representava um rompimento com a antiga ordem imperial, em que a legitimidade do poder político se assentava na teologia

cristã. A controvérsia sobre o caráter organizacional e patrimonial das igrejas se desenvolveu no campo jurídico principalmente em torno da categoria das “leis de mão-morta”, aplicáveis às instituições religiosas, de acordo com o art. 5º do decreto 119-A de 1890. Esse vago de conjunto de disposições legais se aplicava, desde o Império, a corporações que, pela natureza da atividade que desempenhavam, tendiam a imobilizar propriedade. Irmandades religiosas e monastérios eram exemplos típicos de corporações de mão-morta, que tinham autonomia mitigada para comprar e vender bens, além de se submeterem a fiscalizações por órgãos estatais descentralizados.

A primeira investida política da Igreja Católica no campo legislativo se deu em torno das proposições que resultaram na lei 173, de 10.09.1893, que regulamentou o preceito constitucional da liberdade de culto para substituir a aplicação das “leis de mão-morta” pelas disposições “do direito comum”. A solução encontrada conferia a qualquer coletivo religioso a possibilidade de registrar seus estatutos e publicá-los em jornal oficial, sem qualquer autorização ou controle estatal, para se constituírem como entidades com personalidade jurídica. Internamente, a Igreja Católica se organizou para que esses estatutos reconhecessem vínculo e unidade com a comunhão universal centralizada em Roma, de modo que a igreja católica brasileira se configurou, do ponto de vista jurídico, mais uma vez nas palavras de Emerson Giumbelli, “associativamente orgânica, livremente hierárquica” (GIUMBELLI, 2002, p. 261). A solução evitava que ordens católicas se extinguissem e, com isso, seu patrimônio fosse perdido em favor do Estado, e abria mão de toda intervenção administrativa no funcionamento das instituições religiosas.

No Brasil, o regime do padroado perdurou mesmo após declaração de independência, durante o Império, embora grupos não católicos tivessem espaços subalternos de organização tolerados. A Constituição de 1824 garantia que “ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que se respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública”, e o Código Criminal de 1830 punia a conduta de perseguir por motivo de religião. Formalmente questionadas a respeito da legalidade das atividades de grupos protestantes que chegavam ao país em meados do século XIX, as autoridades brasileiras as permitiram expressamente (GIUMBELLI, 2002, p. 244-245). O exercício público dos cultos, contudo, permanecia restrito ao catolicismo, e o acesso a cargos públicos dependia de juramento de fé católica. Religiões não católicas, assim, desfrutavam de, nas palavras de Emerson Giumbelli, “liberdade sem igualdade”

(GIUMBELLI, 2002, p. 245). O privilégio conferido à Igreja Católica, somado ao cenário religioso brasileiro do período - marcado por uma religiosidade popular católica com disciplina doutrinária frouxa – impediu que os protestantes recém-chegados competissem entre si. Mais importante que isso era fazer frente ao domínio católico, objetivo para o qual se somaram a liberais, positivistas e maçons. (FREESTON, 1993, p. 50-52). Emerson Giumbelli, ao analisar textos do final do século XIX, notou o uso do termo “acatólicos”, pronunciado por protestantes, positivistas e outros críticos da Igreja Católica, usado para marcar a distinção entre a religião oficial e todas as outras indistintamente consideradas. Para o autor, o termo indica tanto a precedência do catolicismo em relação às demais igrejas quanto a reivindicação delas ao mesmo patamar de tratamento. “O tratamento especial à Igreja Católica devia ser justificado pelo respeito a uma ‘liberdade’ de organização que se aplicava igualmente a todas as demais igrejas e cultos.” (GIUMBELLI, 2002, p. 277)

Para a hierarquia católica no Brasil, o padroado importava em ausência de liberdade, o que provocou graves conflitos. É conhecido o envolvimento das altas autoridades imperiais, inclusive dos imperadores Pedro I e II, com a maçonaria, fraternidade que se orientou ideologicamente inicialmente pelo liberalismo e em seguida pelo positivismo, e que teve importante papel político no final do Império e início da República. Em 1864, o papa Pio IX lança as encíclicas *Quanta Cura*, em que ataca a maçonaria, e *Syllabus*, em que condena “erros modernos”, como a precedência da lei civil em relação à lei canônica, a instituição de igrejas nacionais e o *placet* – encíclicas às quais Pedro II nega chancela. O conflito escalou com o Concílio Vaticano I (1870), conferência católica da qual participaram sete dos onze bispos católicos brasileiros e que resultou em declarações antimodernas, como o dogma da infalibilidade do papa em questões morais e de fé e a condenação do racionalismo. Mais tarde, em 1874, quando dois dos bispos tentaram levar a efeito as decisões de Roma, terminaram encarcerados, o que não produziu grandes reações na sociedade brasileira. O clero católico brasileiro recebeu o fim do padroado com entusiasmo: em Carta Pastoral de 1890, afirmavam que o padroado consistia num “falso patrocínio”, que se traduzia como verdadeira “opressão estatal” (CASANOVA, 1994, p. 115-116).

Muito diferente foi o caso mexicano, em que a afirmação da autoridade política do Estado em relação à Igreja Católica teve níveis de tensão que se destacaram no contexto internacional. Quando da independência do novo país, não se cogitava dispensar

o catolicismo da formação da identidade nacional. A Constituição de 1824 proclamava que “a religião mexicana é e será perpetuamente católica, apostólica, romana. A nação a protege por leis sábia e justas e proíbe o exercício de qualquer outra (BLANCARTE, 2008, p. 33). A Santa Sé, contudo, não só se opôs à continuidade do regime do padroado sob o novo regime, como negou reconhecimento ao novo Estado. A Constituição de 1857 deixa de mencionar o catolicismo como religião oficial, mas não fala em laicidade, tolerância, liberdade de crença ou consciência. Em seguida, deflagra-se a guerra civil entre conservadores e liberais conhecida como guerra dos três anos, aos quais se juntaram França, pelos conservadores, e os Estados Unidos, pelos liberais – processo que resultou na promulgação das Leis da Reforma em 1860: os bens da Igreja foram nacionalizados, foi declarada expressamente a separação entre Estado e Igreja, criado o registro civil (até então, nascimentos, casamentos e óbitos só eram registrados nas paróquias católicas), assim como cemitérios públicos. Essas leis foram incorporadas ao texto constitucional em 1873 e, com a Revolução Mexicana de 1917, igrejas deixam de ter reconhecimento jurídico, não podem ter bens, cultos religiosos ficam restritos aos templos, e as autoridades da igreja ficaram proibidas de participar de atividades políticas, medidas que são revertidas apenas em 1992 (BLANCARTE, 2008, p. 32-35). O caso mexicano é excepcional no contexto latino-americano, ao lado do caso Uruguaio. Predominou, na conformação dos estados latino-americanos, modelos de acomodação entre as autoridades católicas e as repúblicas que se tornavam independentes no século XIX.

Vale registrar que a marginalização da religião não esteve no horizonte dos grupos positivistas mais dominantes no Brasil. Rui Barbosa, por exemplo, que liderava muitos dos setores liberais, pregava a separação entre o Estado e Igreja não como forma de marginalizar a religião, mas como forma de aprimorar as experiências e instituições religiosas por meio da competição. Para as hierarquias católicas, a extinção do padroado as colocava em situação de maior liberdade e capacidade organizacional: uma Carta Pastoral de 1890 avaliava que o decreto 119-A conferia aos católicos a mesma liberdade de que as “comunhões heterodoxas” dispunham, o que deveria ser aproveitado para maior engajamento na sociedade, inclusive com a criação de “partidos católicos”, cujo programa deveria consistir na revogação de algumas das medidas laicizantes (retorno ao ensino religioso e validade civil do matrimônio religioso, por exemplo), e algum tipo de reconhecimento especial, pretensamente justificado com base no caráter majoritário do catolicismo e na sua relação com uma identidade nacional (GIUMBELLI, 2002, p. 242-

252). A formulação, pelos católicos, de demandas em face do Estado não foi acompanhada na mesma intensidade pelos protestantes, que ainda se esforçavam por viabilizar a conversão religiosa, em um cenário em que “a oposição católica e a dependência social de boa parte da população não eram favoráveis à mudança de religião.” (FREESTON, 1993, p. 71)

## **2.2. Igreja Católica, ondas pentecostais e conservadorismo moral no plano transnacional durante o século XX**

No caso brasileiro, como explica Giumbelli, o catolicismo se colocava oficiosamente como religião de Estado durante o século XX, capaz de tolerar outras tradições religiosas e de impor um padrão sincrético de moldes católicos. As hierarquias católicas participaram ativamente da conformação do espaço de liberdade religiosa - que envolveu liberdades econômicas e políticas - padrão a que as demais organizações religiosas, especialmente de protestantes, reclamariam acesso, ainda que incipientemente (2002, p. 235-238). A igreja católica só viria a reconhecer a liberdade de consciência e de crença como direito individual – de modo a legitimar a competição por fieis – no Concílio Vaticano II, por meio da declaração *Dignitatis Humanæ* (1965), mas, no Brasil, receberia a fim do regime de religião oficial com otimismo e se lançaria à disputa da sociedade, por fieis e poder político, desde o início da República (CASANOVA, 1994, p. 115-116). Durante o século XX, o cristianismo latino-americano passaria importantes transformações. Entre os católicos, emergiam divergentes interpretações teológicas da encíclica *Rerum Novarum* (1891), do Papa Leão XIII, que trata das relações que a Igreja devia manter com o mundo secular, já transformado na Europa pelo capitalismo industrial. Essa encíclica abriria a possibilidade de doutrinas teológicas que culminariam na Teologia da Libertação, que desempenharia importante papel por todo o continente latino-americano no contexto de oposição aos regimes autoritários. Os evangélicos, por sua vez, muito pouco expressivos até então, começam a ganhar expressão, e movimentos pentecostais latino-americanos são impulsionados em meados e, em seguida, no final do século.

Diferentemente da América hispânica, em que a Coroa havia se dedicado com mais intensidade à missão evangelizadora, era nítido que o padroado português havia sido negligente com a expansão da Igreja Católica no Brasil. As poucas iniciativas de efetiva cristianização por meio da educação haviam sido levadas a efeito principalmente pelos

jesuítas, expulsos dos domínios portugueses em meados do século XVIII. Desde então, restavam apenas associações de leigos, conhecidas por irmandades, dedicadas a tarefa. O Império se encerrava com uma população nominalmente católica de 14 milhões de pessoas, para a qual havia apenas 13 bispos e cerca de 700 padres. Predominariam, então, “diferentes formas de uma religiosidade popular ‘quase-católica’, que se auto-reproduzia de forma autônoma do clero.” (CASANOVA, 1994, p. 115). Entre 1850 e 1900, a população brasileira havia crescido 22% por década, e a população protestante no país, 25%. Entre 1900 e 1950, a população geral cresceria 24%, e os protestantes, 57%. Para Freston, as razões para esse crescimento estão na capacidade do protestantismo de monopolizar a adesão religiosa, o que rompe “com a tradição brasileira de prática plural.” (1993, p. 30). Também, chegavam ao Brasil os primeiros protestantes pentecostais: a Congregação Cristã (CC) (1910) e as Assembleias de Deus (AG) (1911) (FRESTON, 2001, p. 12). Amparadas pelo texto constitucional de 1891, essas igrejas disputariam fieis com os católicos, e, pouco a pouco, conquistariam espaços e possibilidades de organização antes restritos aos católicos.

O avanço dos evangélicos e a fragilidade da estrutura da Igreja na região faziam necessário um novo modelo de engajamento católico no início do século XX. A Carta Pastoral de D. Sebastião Leme (1916), arcebispo de Recife e Olinda e, depois, do Rio de Janeiro, expõe o diagnóstico e a solução: faltavam à igreja e à sociedade brasileiras, em vários níveis, instituições de educação cristã, o que poderia ser remediado pela cristianização das elites médias urbanas. A proposta se inspirava no modelo europeu de Ação Católica, e contou com o apoio direto do Vaticano, que enviava clérigos europeus para se fixarem no país - a igreja católica no Brasil se tornava, assim, mais europeizada e mais próxima de Roma. O Centro Dom Vital, fundado em 1922, se tornaria a pedra de toque da aposta na cristianização das elites: nele se formaram importantes intelectuais do conservadorismo brasileiro, como Plínio Correa de Oliveira, que fundaria o grupo Tradição, Família e Propriedade, mas também Dom Hélder Câmara, um dos maiores expoentes da teologia da libertação. Com a revolução de 1930, as hierarquias católicas e o Estado se aproximaram mais: D. Sebastião Leme tinha relação pessoal com Getúlio Vargas, que reputava importante o papel do catolicismo em seu projeto de nacional-desenvolvimentismo. Especificamente para a Constituinte de 1933, os católicos se engajaram na Liga Eleitoral Católica (LEC), que conseguiu importantes compromissos dos candidatos com o catolicismo (CASANOVA, 1994, p. 118-119). No texto

constitucional de 1934, a proibição de o Estado estabelecer ou embaraçar cultos religiosos viria acompanhada da ressalva quanto à possibilidade de “colaboração de interesse público”, os efeitos civis do casamento religioso seriam reconhecidos e o ensino leigo seria acrescido da “disciplina religiosa” (GIUMBELLI, 2002, p. 242). Os protestantes históricos também apostaram na educação das elites intelectuais urbanas, e uma ampla rede de colégios protestantes se formou no início do século XX. Contudo, o esforço missionário no campo educacional não resultou em adesão religiosa: na Constituinte de 1934, havia nove ex-alunos do Instituto Mackenzie, tradicional escola presbiteriana fundada em 1870, mas nenhum deles professava o protestantismo (FREESTON, 1993, p. 53).

Esse sucesso político, contudo, parecia pouco para importantes segmentos do catolicismo nacional, que pretendiam reerigir a igreja católica à condição de única árbitra moral do país. A relação do regime varguista com a igreja católica não se restringia a apoios mútuos – o projeto de Vargas, afinal, era modernizador, urbanizador, industrializador, e parte importante da direita católica pretendia o retorno à condição do catolicismo como cultura totalizante, aos moldes medievais. Um terreno em que as diferenças entre esses projetos se pronunciariam com força seria o da educação: para os varguistas, era necessário formar cidadãos que contribuíssem para o desenvolvimento do país, instruídos em ciências e técnicas profissionais, fortes, sadios; homens para o trabalho, mulheres para o trabalho doméstico, mas elas, também, para a “possibilidade de substituir o homem em trabalhos que sejam compatíveis com o sexo feminino.”(COWAN, 2016, p. 34) Gustavo Capanema, ministro da educação de Vargas e católico devoto, escreveu que havia dois setores católicos: os progressistas, simpáticos às políticas do Estado Novo; e os “militantes”, obcecados com “a liquidação do comunismo” (COWAN, 2016, p. 33). Embora a política educacional varguista pareça longe de qualquer viés de esquerda, para a direita católica do período a modernização do país faria com que, invariavelmente, crescessem no país posições liberais e marxistas – tidas por mais que posições políticas: seriam por posições (i)morais, que dissolveriam as convenções estruturantes da sociedade. Esse pânico reapareceria mais tarde, com uma marca pouco menos religiosa e bem mais “anti-subversiva”, como política de Estado, na forma da Educação Moral e Cívica, que se tornou obrigatória desde 1969 (COWAN, 2016, p. 180-210). Metade do volume da Enciclopédia Nacional de Educação Moral e

Cívica, livro-base distribuído às escolas, trataria de amor, sexo e casamento (COWAN, 2016, p. 210).

Apesar dessas posições de conservadores católicos, o processo de modernização teve continuidade, inclusive no campo religioso. É entre as décadas de 50 e 60 que a literatura situa a segunda onda pentecostal brasileira (a primeira correspondente às décadas de 1900-1910, com a instalação das Assembleias de Deus e da Congregação Cristã no Brasil). Se as denominações da primeira onda, especialmente as Assembleias de Deus haviam se espalhado para o interior, especialmente para o Nordeste brasileiro, a segunda onda se caracteriza por ser prementemente urbana e paulista. A Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) (1951), que dá início à onda, tinha se originado nos anos 20 em Los Angeles, capital da indústria cultural norte-americana, o que impactou em uma atitude mais tolerante, menos moralista. Lá, originalmente, tinha por foco setores de classe média baixa urbanos emigrados do campo, especialmente de brancos. Aqui, iniciou seus trabalhos evangelizadores em tendas de lona – espaços públicos, uma inovação – e se expandiu de São Paulo para Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraná, vindo a se firmar nos setores mais economicamente altos entre os pentecostais. Embora, inicialmente, tenha se marcado por um afastamento da política, hoje tem, segundo Freston, uma das cúpulas mais diretamente envolvidas no planejamento político, inclusive de intervenção eleitoral. Pouco tempo depois da IEQ, seriam fundadas duas denominações importantes: a igreja Brasil Pra Cristo (IBPC) (1955) e a igreja Deus é Amor (IDA) (1962), ambas por brasileiros. Manoel de Mello, fundador da IBPC, nasceu em PE, onde cresceu e frequentava a AD, e migrou pra São Paulo, onde trabalhou na construção civil e passou a frequentar a IEQ, da qual se afastou para fundar um movimento religioso que tivesse raízes brasileiras, veia nacionalista que ressoava o período democrático-populista. Das tendas montadas em espaços públicos na IEQ, a IBPC passaria a realizar eventos em cinemas, estádios e ginásios e, em 1969 iniciaria a construção de um templo próprio para 8.000 pessoas em Pompeia, São Paulo. Além disso, faria incursões políticas, tendo eleito um deputado federal em 1962, Levy Tavares. A IDA, por sua vez, teria uma dinâmica menos voltada à política institucional, com foco em populações mais pobres, com uma doutrina semelhante às da AD, mas mais rígida e minudente (FRESTON, 1993, p. 82-94).

As Assembleias de Deus fazem parte do grupo denominado por Guadalupe (2011) *evangélicos*, em distinção aos protestantes do momento anterior, caracterizados

por serem “fundamentalmente igrejas de missão, com paroquianos que exercem suas funções em caráter voluntário, cristocêntrico e bilio-centrico.” (p. 14). A segunda onda pentecostal apontada por Freston tem correspondências em diversos países latino-americanos: em meados do século, desenvolvem-se igrejas autóctones, que invocam símbolos nacionais, e se engajam em meios de comunicação, com presença mais pública e visível. O traço teológico comum a essa segunda onda é seu caráter individualizante, que associa a mensagem evangelizadora ao desenvolvimento pessoal. Uma nova onda pentecostal latino-americana, caracterizada sociologicamente pelo final da Guerra, corresponderia aos neopentecostais, de que o maior exemplo é a Igreja Universal do Reino de Deus.

Em resposta a essas transformações, que se repetiam por todo o mundo, mais notadamente na América Latina, a Igreja Católica se atualiza, processo que é também resultado de disputas internas e que ficou conhecido como *aggiornamento*. José Casanova explica que, na verdade, foi a partir desse processo que se pôde falar com mais propriedade em uma igreja católica latino-americana, uma vez que, até então, pela falta de coordenação dos episcopados nacionais, centradas nas especificidades das realidades de cada estado-nação, não havia discurso, projeto ou ação comuns para a região. As intensas transformações da primeira metade do século XX, contudo, fizeram acender um sentido de que havia ameaças à igreja, o que a levou a criação de mecanismos de articulação. Em 1952, é fundada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que lança diversos programas de mobilização. Além disso, em parceria com o Estado planeja e participa da execução de políticas públicas importantes, de que a Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), que financiava obras de desenvolvimento da região, e o Movimento de Educação de Base (MEB), programa de alfabetização e educação, são os exemplos mais notórios. Em 1962, a CNBB identifica e nomina as quatro ameaças à igreja no Brasil: secularização, marxismo, protestantismo, e espiritismo<sup>19</sup>, no documento Plano de Emergência para a Igreja no Brasil. Em 1968, realiza-se a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, que delineia com mais nitidez um plano de transformação social para a região. (CASANOVA, 1994, p. 119-122)

---

<sup>19</sup> Eram identificadas como espiritismo todas as formas de religiões de matriz africana, além do kardecismo.

A Igreja Católica amplia o público de sua missão evangelizadora no Brasil: mais que formar elites intelectuais capazes de transitar entre as oligarquias, estratégia do início do século, o foco agora era na massa da população pauperizada, no campo e nas grandes cidades.<sup>20</sup> O incentivo à organização das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) evidencia essa estratégia, que também respondia à dificuldade da igreja de se expandir com poucos clérigos e reduzida capacidade de formação de novos integrantes. As condições de vida da população rural e indígena viram tema de primeira ordem nas denúncias dos bispos católicos logo no início dos anos 1970, especialmente no nordeste e norte brasileiros. Rapidamente, bispos do sul e do sudeste se somam com a denúncia da pobreza urbana e do autoritarismo do regime militar. Casanova explica que, logo após o golpe de 1964, a cúpula dirigente da CNBB impôs uma reestruturação aos colegiados da instituição, que passavam a contar com mais integrantes. Essa medida teria sido necessária para garantir o apoio da entidade aos militares nos primeiros anos do regime. Contudo, em meados dos anos 1970 uma maioria contrária ao regime vai se consolidando na cúpula da entidade. (CASANOVA, 1994, p. 123-125).

Para o sociólogo espanhol, não é possível compreender os desenvolvimentos da Igreja Católica no país sem notar que a opção pelos pobres consistiu em uma posição profética, no sentido weberiano: na teologia da libertação, o povo pobre latino-americano, destinatário de uma mensagem salvacionista, se insere em um contexto de imperialismo no qual Deus é capaz de intervir. Povo, aqui, argumenta Casanova, se construiu como uma categoria de auto-organização democrática, em oposição à sociedade civil elitista brasileira, embora mediar as relações com o Estado brasileiro, fechado no autoritarismo. O profetismo, presente em diversos países latino-americanos, se destaca no Brasil por ter se tornado o projeto dominante e institucionalizado da igreja por determinado período. (CASANOVA, 1994, p. 125-126). Evangélicos históricos, como luteranos e metodistas, também se engajaram no combate à ditadura, embora com peso muito menor que os católicos; batistas e assembleianos, por sua vez, eram apoiadores firmes do regime, e traduziam, em termos teológicos, a ideologia de Segurança Nacional que orientava a política repressiva do regime: o discurso da crise moral, em que transformações nas

---

<sup>20</sup> Processo sinalizado desde a encíclica *Rerum Renovarum* (1891), de Leão XIII, em que o que nos 1960 e 1970 se tornou conhecido como “opção” pelos pobres aparece como “ida ao povo”. (PRANDI; PIERUCCI, 1996, p. 37-38)

relações de gênero e na moralidade sexual eram assuntos de primeira ordem, e arenas de disputa contra o comunismo (COWAN, 2014).

Vale registrar que a hegemonia do catolicismo progressista durante os anos de ditadura não significou apoio à agenda liberalizante de costumes, e não impediu que a direita católica se lançasse em ações de mobilização e articulação conservadoras, nacional e internacionalmente. Embora pesquisas evidenciem o protagonismo feminino nas CEB's, questões de gênero e de sexualidade não eram frequentes na pauta das organizações (COUTO, 2005). Na verdade, a pauta moral conseguia fazer com que a hierarquia católica se diferenciasse do campo oposicionista ao regime, e o caso da legalização do divórcio foi exemplar disso. O direito era defendido por organizações feministas e por juristas há muito (desde o Estado Novo, ao menos), como forma de reconhecer a facticidade da dinâmica dos relacionamentos e de assegurar divisões justas de patrimônio. Além disso, era forma de garantir a sobrevivência de mulheres casadas que deixavam de viver com seus maridos, e de tratar igualmente filhos havidos no casamento e fora dele. Mas o tema ainda provocava grande polêmica nos anos 60. O caminho se construiu por frestas no ordenamento legal. Em maio de 1964, o Supremo Tribunal Federal asseguraria o direito à divisão do patrimônio entre “concupinos”<sup>21</sup>, e outros dispositivos jurídicos eram construídos para permitir a saída do casamento por meio de sua anulação, como em casos de “erro essencial” quanto à pessoa do nubente, o que não confrontava o dogma moral. A atitude geral da sociedade foi se alterando: uma pesquisa entre habitantes de São Paulo mostrou que, em 1964, 44% era favorável ao divórcio, percentual que vai a 64% oito anos depois. Acontece que a Constituição de 1967 estabelecia a indissolubilidade do matrimônio, e eram necessários dois terços dos membros da Câmara e do Senado, em votações em dois turnos, para que a cláusula fosse alterada. Proposições de alteração conseguiriam obter maioria simples na Câmara, mas não o quórum qualificado exigido para alterar o texto constitucional. Foi em 1977 que o presidente Ernesto Geisel altera o quórum de emenda constitucional para maioria simples, junto com o Pacote de Abril, conjunto de medidas de exceção que visavam garantir à ARENA, partido de apoio ao regime, regras eleitorais mais favoráveis. Dois meses depois, apesar da enorme pressão do clero, à esquerda e à direita, seria aprovada a Emenda Constitucional nº 9, que permitia o divórcio (HTUN, 2003, 78-110).

---

<sup>21</sup> Súmula nº 380: “Comprovada a existência de sociedade de fato entre os concubinos, é cabível a sua dissolução judicial, com a partilha do patrimônio adquirido pelo esforço comum.” DJ de 12-5-1964

Internamente à Igreja Católica, a direita conservadora brasileira seguia marginalizada, mas dedicaria esforços na articulação do conservadorismo moral no nível global. Antes mesmo da fundação das mais importantes organizações da direita religiosa americana, como a *Heritage Foundation* (1973) e a *Free Congress Forum* (1977), a organização Tradição, Família e Propriedade (TFP), fundada por Plínio Corrêa de Oliveira em 1960, enviaria representantes em campanha para encontros e conferências conservadoras para dezenas de cidades nos Estados Unidos e Canadá. Nesses países e na Europa, a TFP fundou representações, muitas das quais permanecem ativas e importantes até hoje, notadamente a filial nos Estados Unidos. Além disso, os conservadores católicos brasileiros desempenhariam o importante papel de transpor barreiras de setores do conservadorismo protestante norte-americano que, por sua procedência do fundamentalismo do início do século, eram sectários, especialmente hostis ao catolicismo. Mais tarde, conservadores católicos brasileiros teriam papel proeminente, na fundação e desenvolvimento da Liga Anticomunista Mundial (WACL, na sigla em inglês) e nos trabalhos da *International Forum Police* (IFP), duas importantes organizações da direita ocidental do século XX (COWAN, 2018).

A politização católica no enfrentamento à ditadura havia deixado legados de organização política no país: da atuação via partidos de esquerda (especialmente no Partido dos Trabalhadores e, em menor escala, no Partido do Movimento Democrático Brasileiro) ao consistente esforço das hierarquias católicas por medidas de abertura política; do Conselho Indigenista Missionário às Pastorais da Terra, do Menor, e Carcerária. As Campanhas da Fraternidade, realizadas anualmente, movimentavam a sociedade ao redor de temas com a infância e adolescência (1987 - *Fraternidade e Menor: quem acolhe o menor, a mim acolhe*) e reforma agrária (1986 - *Terra de Deus, terra de irmãos*). Predominantemente, os católicos entravam no regime democrático mais à esquerda, tendo a reforma agrária por pauta prioritária durante a Assembleia Nacional Constituinte por exemplo (WOHNRATH, 2017), embora tenham buscado, sem sucesso definir a vida a partir da concepção no texto constitucional, como forma de proibir o aborto em todas as situações, tendo conseguido apoio de parte importante dos parlamentares evangélicos (ROCHA, 2006).<sup>22</sup> Mas a emergência das instituições da democracia liberal pressionaria o clero por demonstrações de neutralidade. Surgia, também, o Movimento Carismático

---

<sup>22</sup> Wohnrath explica que a priorização da pauta da reforma agrária, em preterimento a pautas reguladoras da vida privada, insere-se em um contexto em que a precedência dos católicos sobre essas pautas sequer era disputada, e com as quais os evangélicos recém-ingressos tinham absoluto acordo.

Católico (ou Renovação Carismática Católica), cuja teologia mais individualista e práticas rituais são assemelhadas às dos pentecostais – além da recorrente expressão de condenação moral da homossexualidade, aborto, divórcio e uso de drogas. Durante os 1990, os carismáticos católicos, já com contingente populacional significativo, passariam a promover grandes eventos musicais e de lazer, o que consolidava e amplificava o estilo de prática religiosa que os evangélicos pentecostais haviam popularizado (ORO; ALVES, 2013, p. 123). A CNBB permanece uma das mais importantes instituições da sociedade civil brasileira, mas dois processos remanejeriam o engajamento dos católicos: o clero nacional receberia pressões do Vaticano de João Paulo II (1978-2005), de perfil mais conservador, para que “se concentrassem em seus deveres pastorais”, por meio de nomeações de bispos conservadores e de censura direta aos clérigos mais identificados com a teologia da libertação, na América Latina e em todo o globo (CASANOVA, 1994, p. 131-133). Após 1988, em declarações públicas, a Igreja Católica passou a se limitar a incentivar o voto e a participação política de seus fiéis, sem apontar para qualquer lado do espectro político nas eleições.

A entrada dos evangélicos na política institucional pela América Latina começa a se impulsionar ao longo dos anos 1980. Esse fenômeno decorreu do crescimento dos segmentos pentecostais de segunda e terceira onda, na terminologia de Freston (1993), ou neopentecostais, segundo Guadalupe (2011). Por muito tempo, os evangélicos foram vistos como avessos à política. Essa doutrina tem identidade com expressivos segmentos do campo evangélicos, como a Igreja Deus é Amor (IDA) e a Congregação Cristã no Brasil (CCB). No entanto, setores importantes, especialmente da segunda e terceira onda do pentecostalismo, não contém esse elemento em suas doutrinas – como a Igreja Brasil Pra Cristo (IBPC), a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e, notadamente, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Guadalupe aponta que a mudança de postura política tem fundo teológico: no caso dos neopentecostais, está relacionada a uma visão positiva (pós-milenial) do mundo. Além disso, parte importante daqueles que pregavam a aversão ao engajamento na política institucional alteraram seu posicionamento no alvorecer da Nova República – as Assembleias de Deus são o caso mais impactante (FRESTON, 1993).

Por seu modelo centralizado, a Igreja Universal se destaca no engajamento eleitoral. Fundada na cidade do Rio de Janeiro por Edir Macedo, Roberto Augusto Lopes e outros três ex-integrantes da Igreja Nova Vida, também pentecostal, a IURD estaria no centro de polêmicas midiáticas e jurídicas ao longo da década de 1990. A Nova Vida,

pioneira entre os pentecostais na adoção de uma estrutura episcopal centralizada, havia sido fundada por um canadense que havia rompido com a AD pela via dos movimentos carismáticos ao estilo do televangelismo então mais recente nos Estados Unidos, seria um importante estágio para futuras lideranças da terceira onda pentecostal. Apesar de um cisma interno importante em 1980, liderado por R. R. Soares, que daria origem à Igreja Internacional da Graça de Deus, cunhado de Macedo, a IURD seguiu uma ascensão meteórica com estrutura centralizada. Em 1981, Macedo e Lopes replicam o modelo episcopal da Nova Vida, sagrando-se bispos. Lopes iria a São Paulo, onde lideraria a IURD até 1986, quando é eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro. Pouco depois, Lopes deixa a Universal. É difícil precisar o motivo e as circunstâncias, mas especula-se que o acúmulo de liderança política e religiosa em Lopes desequilibrava a precedência do bispo Macedo, firmada desde o início da igreja. A partir de 1986, também, Macedo passa a viver nos Estados Unidos, e há, possivelmente, uma inflexão na trajetória da igreja – em direção a maior diversificação de atividades e mais visível ocupação de espaços sociais. Não coincidentemente, é quando as aparições da igreja explodem no noticiário. O bispo Macedo volta ao Brasil em 89, quando a sede da igreja é transferida pra São Paulo, e a TV Record adquirida. De um deputado federal eleito em 1986, a IURD passa a três em 1990 – mas, agora, os eleitos não tinham liderança religiosa como Lopes. A agenda seria conservadora, mas o compromisso central seria com os interesses da própria igreja. O discurso vinha fortemente hostil às esquerdas – a agenda relacionada aos meios de comunicação de massa seria percebida como contrária aos interesses da igreja, além do próprio discurso teológico, que prega a libertação individual por meio do trabalho autônomo. Freston explica que a perseguição recorrentemente sofrida pela IURD por autoridades do Estado dava o argumento convincente para a conquista do voto do fiel da IURD. Ela também se destaca como a mais permissiva em relação a códigos de vestimenta e embelezamento de mulheres. A teologia da prosperidade da igreja rompe com a tradicional valoração positiva da pobreza, que acompanha majoritariamente os pentecostais. Religião de grandes cidades, os fiéis se concentravam mais na metrópole Rio de Janeiro, no início dos anos 1990, mas já chegava com força a Salvador, São Paulo, e no exterior também: praticamente toda a América do Sul, Portugal, Angola e Índia contariam com igrejas da Universal, além dos Estados Unidos (FRESTON, 1993, p. 95-100).

Em 1992, o bispo Macedo seria preso após a celebração de um culto no Rio de Janeiro, acusado de estelionato, charlatanismo, vilipêndio de símbolos religiosos e incitação ao crime. A acusação do Ministério Público trazia um laudo que atestava que as músicas e o emocionalismo dos cultos produziam alteração de consciência, e o livro *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios* (1987) foi acusado de incitar a violência contra praticantes de religiões de matriz africana. O bispo Macedo seria libertado doze dias depois, após manifestação de solidariedade de amplos setores do protestantismo brasileiro, mesmo daqueles que haviam condenado as práticas mais arrojadas de arrecadação de dinheiro e as mensagens intolerantes da Universal, como a Associação Evangélica Brasileira. Políticos à direita – como o deputado Antônio Faria de Sá (PP-SP), do grupo de Paulo Maluf – e à esquerda – como o futuro presidente Lula – visitariam o bispo na prisão, o que demonstrava a força dos evangélicos, inclusive eleitoral (FRESTON, 1993, p. 220-222).

O surgimento da bancada evangélica – que passa a atuar em conjunto na Assembleia Nacional Constituinte de 1988 – inaugura um novo modelo de atuação política, que, pouco a pouco, ganha protagonismo no cenário político nacional. É nesse período, também, entre o final da década de 80 e início de 90, que a academia nota a força política dos evangélicos, que haviam saltado de 12 parlamentares federais para a legislatura 1983/87, para 32 deputados na Assembleia Nacional Constituinte (FRESTON, 1993, p. 222). A agenda e o discurso que a bancada evangélica viria a apresentar a partir dos anos 90 remete a discursos recorrentes de crise social, associada à degradação dos comportamentos morais e à valoração negativa da modernidade, visível na condenação da atuação política das esquerdas. Há registros desses elementos nas posições de diversos grupos religiosos – no integrismo católico do início do século, na atuação transnacional de grupos leigos identificados com o catolicismo, e entre alguns dos segmentos evangélicos que despontavam na política. Mas, no contexto da ditadura militar, a maior das religiões brasileiras, a igreja católica, rebaixou a pauta moral para se engajar com outras instituições da sociedade civil na oposição ao autoritarismo do regime. Na Nova República, a amplitude da margem de atuação política favoreceria ainda mais a competição religiosa e a disputa por poder político.

Assim, até o início do século XX, conformou-se juridicamente a liberdade religiosa no país, de forma acordada entre hierarquias católicas e autoridades do Estado. As atividades religiosas dos protestantes pioneiros no país não chegavam a ser

perseguidas, mas também não gozavam das mesmas garantias e direitos assegurados aos católicos. Os hierarcas católicos, por sua vez, ressentidos da falta de liberdade no regime do padroado, atuaram para ampliar os sentidos da liberdade religiosa – incluindo nela liberdades políticas e econômicas – e, tendo conseguido, firmaram um patamar privilegiado nas disputas religiosas e políticas que advinham. A laicidade brasileira não se conformou originalmente, assim, como marginalização da religião da vida pública. Organizações e personalidades conservadoras da direita católica brasileira foram importantes, contudo, na construção do conservadorismo moral no país durante o século XX, e na articulação que Cowan denomina “Maioria Moral hemisférica” (2018). Esses elementos se somariam à ação organizada pelo Vaticano em torno dos direitos sexuais e reprodutivos no plano das Nações Unidas contra o “feminismo de gênero”, de que tratamos no capítulo anterior, e a emergência dos evangélicos na política eleitoral, de que trataremos na seção seguinte, para compor um quadro em que reações a ativismos políticos e transformações de ordem sociológicas nas relações de gênero podem surgir na forma religiosa.

### **2.3. Conservadorismos morais nas eleições presidenciais no Brasil da Nova República até 2010: a emergência do protagonismo evangélico**

Há um dispositivo na Constituição de 1988 que trata das relações entre os entes públicos e as igrejas. Trata-se do art. 19, inciso I, inserido no título III “Da organização do estado”, capítulo I, “Da organização político-administrativa”. Lê-se que (art 9 – caput) “a União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado: (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.” A redação se diferencia pouco daquela análoga no texto constitucional de 1967. A redação é, na verdade, idêntica àquela do art. 9º, I, da Constituição de 1967, acrescida de que a colaboração de interesse pública é possível “notadamente nos setores educacional, assistencial e hospitalar.” Também, a Constituição de 1988 assegura a liberdade de consciência e de crença (art. 5º, VI), a prestação de assistência religiosa em entidades militares e civis de internação coletiva (art. 5º, VII) a liberdade científica, artística e de comunicação (art. 5º, IX), e proíbe que as pessoas sejam privadas de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política (art. 5º, VIII). É possível afirmar, assim, que o pacto de 1988 abrangeu a laicidade como

valor consistente na separação igreja-estado, na não discriminação e na garantia das liberdades individuais, sem sinalizar um afastamento forçoso das organizações religiosas e das expressões de religiosidade dos espaços públicos – a ressalva de colaboração de interesse público indica isso. Para além de contratos de execução de serviços públicos como em saúde e educação, as organizações religiosas estabeleceram formas diferentes de relação com o Estado. Diferença que se nota especialmente se observados os católicos e os evangélicos. Estes se notabilizariam na política eleitoral, em que politizam o conservadorismo moral de fundo religioso como forma de disputar fiéis e votos (MARIANO; HOFF; DANTAS, 2006). Os católicos, por sua vez, haviam se infiltrado nos processos de enfrentamento ao autoritarismo e democratização e, por isso, legaram patamar privilegiado de influência nas decisões de Estado, embora a capacidade institucional de agir unitariamente na dinâmica do jogo político seja menor, se comparada com muitas das igrejas evangélicas atualmente. Se a pauta é a regulação da sexualidade, contudo, a unidade dos cristãos na política tem se afirmado, entre católicos, evangélicos – e mesmo kardecistas, como veremos. Os católicos adentram a nova República sem se engajar diretamente na política institucional por meio de candidaturas próprias, mas atores leigos vinculados ao catolicismo se encontravam mais próximos das instâncias de poder estatais. A aproximação dos evangélicos desses espaços provocou ruídos e embates.

Em 2008, o Brasil se tornou um dos países signatários de acordos com o Vaticano, que viria a ser aprovado no Congresso e incorporado ao ordenamento jurídico em 2010.<sup>23</sup> Evangélicos no Congresso se atentariam para o privilégio, e apresentaram um projeto de lei que estabeleceria a Lei Geral das Religiões no país. Embora essa proposição tenha tramitado nos momentos imediatamente posteriores à assinatura do acordo com o Vaticano, a proposição não chegou a ser aprovada, e a discussão foi abandonada. As autoridades da Igreja Católica buscavam justificar que o acordo nada mais fazia que reconhecer situações jurídicas vigentes há muito no país, embora o texto tenha sinalizado avanços na direção de maior aceitação do ensino religioso de caráter confessional (GIUMBELLI, 2011).<sup>24</sup> É possível afirmar, como Silva (2017), que o modelo de laicidade brasileira é aberto, assemelhado canadense (MILOT, 2008) em contraposição a modelos

---

<sup>23</sup> Decreto nº 7.107/2010

<sup>24</sup> Em 2017, o Supremo Tribunal Federal analisaria a oferta de ensino religioso de caráter confessional em escolas públicas, e declararia que essa prática, reconhecida no Acordo Brasil-Santa Sé, não viola o princípio da laicidade do Estado.

de laicidade fechados, como o francês e o mexicano (BAUBERÓT, 2008). Isso porque a laicidade se constrói mais pela via da expansão das liberdades de organização religiosa<sup>25</sup> que pelo histórico de confronto anticlerical ou de guerras religiosas. Em razão disso, há proximidade entre autoridades do Estado e hierarcas de igrejas, e expressões públicas de religiosidade são comuns, como a menção a Deus no preâmbulo da Constituição e na moeda, e a presença de crucifixos em repartições públicas, palácios governamentais e fóruns.

É difícil afirmar que grupo, católicos ou evangélicos, exerce influência maior em decisões políticas no país. O certo, parece, é que o modo pelo qual os evangélicos entram na disputa moral fez com que eles ganhassem protagonismo na defesa de visões morais conservadoras. A atuação evangélica é assim, mais visível e ressonante. De todo modo, os católicos têm acesso a patamares privilegiados de incidência, inacessíveis a outras tradições religiosas. O mais evidente deles decorre do fato de que a Igreja é um Estado no plano transnacional e pode, por isso, firmar tratados com os estados nacionais no âmbito do direito internacional. A maior visibilidade do engajamento evangélico parece decorrer de sua entrada mais direta na política eleitoral tendo o discurso moralista conservador, especialmente aquele contrário à agenda da igualdade de gênero e por diversidade sexual, como bandeira. Formalmente, a Frente Parlamentar Evangélica viria a ser constituída apenas em 2003. Porém, desde então os evangélicos passam a atuar em conjunto, incentivados pela mídia evangélica e pela vantagem que obtinham na negociação com o Executivo. O conservadorismo moral era a bandeira temática que formava um bloco parlamentar maior do que vários partidos – apenas o PMDB, com 303 deputados, o PFL, com 130, e o PDS, com 45, tinham bancadas com mais de trinta e dois parlamentares. “(...) Questões comportamentais (aborto, drogas, homossexualismo e pornografia), a ausência de crítica às autoridades e o esvaziamento religioso de questões como reforma agrária: eis a receita para a bancada.” (FREESTON, 1993, p. 229). A bancada evangélica se tornaria um espaço privilegiado de articulação interdenominacional em torno de pautas importantes para a moralidade cristã.

Quando a pauta “moral” entra em foco, vitórias eleitorais de conservadores contra progressistas são recorrentes no Brasil da Nova República, e historicamente atribuídas a

---

<sup>25</sup> À igreja majoritária, inicialmente, e às minorias religiosas em seguida, por equiparação. Burity (2015) observa essa dinâmica de forma detida para elaborar uma teoria de minoritização religiosa em planos locais e transnacionais.

pânicos morais acionados por religiosos. Diz-se que Fernando Henrique Cardoso teria perdido a disputa para a prefeitura de São Paulo em 1985 por ter deixado de responder objetivamente se acreditava em Deus, por exemplo. (PIERUCCI; PRANDI, 1995, p. 113). Por regra, a entrada dos evangélicos significa nos processos eleitorais significou fortalecimento do conservadorismo moral e de uma posição hostil às esquerdas. Nas eleições presidenciais de 89, o então candidato à presidência Luiz Inácio Lula da Silva sofria forte a maior rejeição do evangélico campo nas eleições presidenciais, que apoiou majoritariamente Fernando Collor de Mello. Nas eleições de 1994 e 1998, as lideranças evangélicas dedicaram-se à campanha negativa contra Lula, que “acabaria com a liberdade religiosa, concederia privilégios à Igreja Católica, instituiria um Estado comunista no Brasil.” (TREVISAN, 2013, p. 31).

A eleição presidencial de 2002, marcada pela vitória de Lula e do Partido dos Trabalhadores, representou, também, uma quebra na oposição à esquerda predominante no campo pentecostal, ao se aliar à Igreja Universal do Reino de Deus. Essa aliança se deu com o compromisso, por parte dos religiosos, de atuar na desativação de pânicos morais associados às esquerdas em geral e ao petismo em particular. Entrevistas do então líder dos políticos iurdianos, Carlos Rodrigues, revelam bem essa estratégia: “‘Fabricamos o veneno. Por isso, sabemos qual é o antídoto’ (O Globo, 10/10/2002). Ou ainda ‘vamos falar para eles que não tenham medo de boatos falsos de que Lula vai perseguir os evangélicos, vai fazer o primeiro casamento de homossexuais no Palácio do Planalto, vai fazer aborto indiscriminado, boatos que são lançados em época de campanha.’”(O Globo, 12/10/2002) (Machado, 2007, p. 18-19). Além de já contar com uma aliança com os iurdianos, durante o ano 2003, o governo federal conseguiu amalgamar em torno de si setores mais amplos do campo pentecostal, a partir das controvérsias geradas com o início da vigência do novo Código Civil, visto como uma ameaça à liberdade religiosa. Na redação original, o Código passou a submeter as igrejas às mesmas normas aplicáveis às associações sem fins lucrativos, como organizações filantrópicas, associações de moradores de bairro ou clubes recreativos. Além da submissão idêntica aos regramentos contábeis, a legislação previa a possibilidade de punir abusos dos administradores, para atingir o patrimônio pessoal deles, caso constatado o desvio de finalidade. Se verificado, em processo judicial, que a finalidade de uma igreja seria lucrativa, por exemplo, ela poderia ser considerada legalmente uma sociedade empresarial, e o patrimônio dos “donos” poderia ser atingido para pagar credores das próprias igrejas, além da incidência de impostos. Inicialmente considerada uma derrota

consumada, os evangélicos conseguiram aprovar a alteração, e permaneceram na situação de quase ausência de *accountability*, que o Código Civil de 1916 permitia (MARIANO, 2006).

Acontece que, também durante os governos petistas, avançaram diversas agendas dos movimentos feministas e por diversidade sexual, e mesmo relacionadas à pesquisa científica, que contrariavam visões dos conservadores religiosos. Um desses embates ocorreu em torno da Lei de Biossegurança, que viabilizou pesquisas científicas com células tronco embrionárias restantes de reprodução assistida, também em 2005 (o debate publicado foi reacendido quando a lei teve sua constitucionalidade questionada no Supremo Tribunal Federal, sem sucesso, em 2008). Neste caso, segmento importante da Igreja Universal havia votado, no mesmo sentido que o campos progressista. Essa anotação é importante porque mostra que o pertencimento religioso pentecostal não implica necessariamente na posição política, mesmo quando considerada apenas uma instituição. É o caso da Lei de Biossegurança, a respeito da qual Maria das Dores Campos Machado anotou:

“Dos quase sessenta deputados evangélicos com mandato na 52ª legislatura, dois terços votaram contra o projeto em questão. O restante se absteve ou seguiu a orientação do Conselho de Bispos da Igreja Universal do Reino de Deus para que votassem com o governo. O responsável pela transmissão da orientação teria sido o deputado e também pastor Marcos de Jesus, que substituiu o Carlos Rodrigues na coordenação política do grupo dessa denominação no Congresso Nacional. Chamo atenção para o culto e para a votação evangélica dessa temática porque servem não só para mostrar a heterogeneidade dos pentecostais evangélicos, como também para corroborar o argumento de que mesmo as denominações que mais lançam mão da magia nos templos, caso da IURD, podem apresentar percepções mais racionais e éticas dos problemas contemporâneos.” (MACHADO, 2007, p. 23)

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

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

Esse deslocamento parcial dos votos dos iurdianos indicou que “essas dimensões [a magia e a ética] são constitutivas do pentecostalismo e que a primeira pode estar a serviço não só da segunda, mas da ética da salvação em sentido mais amplo”, com a ressalva de que “não se trata de um processo linear” (Machado, 2007, p. 24).

Mais pautas relacionadas a direitos sexuais e reprodutivos viriam à tona: em 2005, instala-se a Comissão Tripartite de Revisão da Legislação Punitiva sobre o Aborto (Trevisan, 2013); e se dá a alteração da Norma Técnica do Ministério da Saúde que dispensa a apresentação de Boletim de Ocorrência para vítimas de estupro. A posição contrária à garantia do aborto foi inflamada no Congresso Nacional por parlamentares religiosos – católicos e evangélicos. Outros casos do noticiário também provocaram forte controvérsia pública. Um exemplo é de uma menina pernambucana de nove anos de idade, estuprada pelo padrasto, que se submeteu a abortamento legal, e da seguinte declaração do então ministro da Saúde, José Gomes Temporão, em que tratou do aborto como questão de saúde pública. Além disso, foi aprovada na Câmara e avançou para o Senado a proposta de criminalização da homofobia (PLC 122/2006). Para conservadores religiosos, o projeto impediria pregações religiosas que condenassem a prática homossexual, motivo pelo que chamavam-no “lei da mordaca.” Reclamavam, também, das circunstâncias em que o plenário da Câmara havia aprovado o projeto, em 23/11/2006, data próxima do encerramento dos trabalhos legislativos, em sessão pouco movimentada e por processo simbólico. Consideravam, assim, uma manobra que havia impedido a manifestação de discordância por parte deles.(VITAL; LOPES, 2012). Em 2004, é lançado o Brasil Sem Homofobia, conjunto de medidas a serem implementadas por diversas áreas do Governo para mitigar a discriminação em razão da orientação sexual. Entre as medidas previstas, se encontrava o combate à discriminação e violência em razão da orientação sexual ou do gênero na escola.

Durante o segundo mandato de Lula (2007-2010), mais propostas relacionadas à diversidade sexual e a gênero chamariam a atenção dos conservadores no Congresso. Mecanismos de participação social foram implementados: a Presidência da República convoca, em 2007, a I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, que se realizou em 2008. Essa conferência teve como resultado a elaboração de um Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em 2009. No mesmo ano, seria editada a terceira versão do Programa Nacional de Direitos Humanos, em que a “garantia do respeito à livre

orientação sexual e identidade de gênero” apareceria como um objetivo estratégico. O PNDH-III, particularmente, por abranger diversas áreas controversas, foi um importante elemento em torno do qual setores conservadores morais se alinharam com setores da oposição à direita. Em março de 2010, a bancada declarou a oposição ao Plano Nacional de Direitos Humanos III como prioridade para o período eleitoral que se iniciaria (TADVALD, 2010, p. 103-104) (LUNA, 2014, p. 94-97)..

O lançamento do Plano Nacional de Direitos Humanos III (PNDH-3), em dezembro de 2009, alterado em maio de 2010, que previa o direito ao aborto em termos de autonomia da mulher, além da união civil entre pessoas de mesmo sexo, parece ter sido o último elemento de tensão para o campo pentecostal governista antes das eleições de 2010. Além disso, a candidata petista havia se declarado anteriormente favorável à descriminalização do aborto – o que a tornou alvo especial da demonização pelos religiosos – aqui, a partir principalmente da ação de segmentos católicos (MANTOVANI, 2014, p. 161). Foi necessário que a candidatura de Dilma fizesse compromissos com posições conservadoras e buscasse aliados no próprio campo religioso para a tarefa de desativação dos pânicos morais, que trabalhavam majoritariamente em favor do candidato do PSDB, José Serra. O Bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, que apoiava Dilma, produziu um vídeo em que defendia abertamente a descriminalização do aborto. Outros segmentos evangélicos, como a Assembleia de Deus de Madureira, a Batista Renovada e o Senador Magno Malta, buscaram desconstruir a demonização de Dilma de uma maneira mais ampla nas redes sociais. Em dois documentos, a candidata assumiu publicamente o compromisso “de deixar para o Congresso Nacional ‘a função básica de encontrar o ponto de equilíbrio nas posições que envolvem valores éticos e fundamentais, muitas vezes contraditórios, como aborto, formação familiar, uniões estáveis e outros temas relevantes tanto para as minorias como para a sociedade brasileira.’” (MACHADO, 2012, p. 30). Ao final do processo eleitoral, os dois principais pólos da política institucional que haviam disputado o segundo turno – PT e PSDB – haviam se comprometido com as posições conservadoras, e buscado associar suas candidaturas com a preservação de valores tradicionais. Meses depois, o material didático do Escola Sem Homofobia seria suspenso por pressão da bancada evangélica que, naquele ano, chegava a 76 parlamentares.

Mesmo com os compromissos públicos da presidenta, reconhecidamente cumpridos, a diferença entre o posicionamento entre petistas e evangélicos da base aliada transpareceria, na medida em que pautas relacionadas à sexualidade ganharam maior

visibilidade. Logo no início do governo, ocorre o caso do Escola Sem Homofobia, que trataremos detalhadamente no capítulo 3, e, pouco tempo depois, ainda em 2011, o Supremo Tribunal Federal reconheceu a união civil homoafetiva como entidade familiar e, em seguida, em 2013, o Conselho Nacional de Justiça determinou aos cartórios que realizassem casamentos entre pessoas de mesmo sexo.

A oposição ideológica transparecia e discontentava as lideranças pentecostais. Em 2013, em março, essa frágil composição sofre um novo abalo, com a eleição do Pastor Marco Feliciano, do PSC, à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara:

“Refiro-me ao caso emblemático da indicação do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC/SP), aliado do governo, à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Quando a sociedade civil ergueu-se contra Feliciano em protestos por todo o país, as lideranças evangélicas que o apoiavam lembraram que seu partido era aliado do governo e que Dilma deveria posicionar-se em sua defesa. O silêncio da presidenta, no entanto, acionou o início de uma série de situações a partir das quais esse grupo de lideranças evangélicas que a tinha apoiado em 2010 concluiu que ela estava rompendo com anteriormente combinado. Leve-se ainda em conta a tramitação do PLC 122/2006 no Senado Federal, defendido abertamente pela grande maioria dos parlamentares petistas, que, após diversos embates, foi finalmente apensado ao projeto de alteração do Código Penal em dezembro de 2013, o que representou uma grande derrota frente aos parlamentares e lideranças defensoras do movimento LGBT. Estava deflagrado o início do processo que iria culminar com o rompimento de diversos parlamentares religiosos, antes apoiadores de Dilma, com o governo. Foi o caso do Partido Social Cristão que, em abril de 2014, anunciou sua saída da base aliada e o lançamento de candidatura própria ao pleito presidencial de 2014.” (Tadvdald, 2015, p. 302-303).

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

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

Vale registrar que, naquelas eleições presidenciais, as polêmicas envolvendo religião e política se fizeram presentes, desde o primeiro turno, com o lançamento do programa de

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

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

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

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

## **2.5. Considerações parciais: conservadorismo moral como bandeira política**

A laicidade nos regimes latino-americanos é um processo ainda incompleto. O histórico papel da Igreja Católica a legou patamares privilegiados de acesso às tomadas de decisão pública. De modo geral, predominou na América Latina um modelo de construção da laicidade em que autoridades políticas e hierarcas da Igreja Católica se afastaram coordenadamente, e liberdades religiosas se traduzem em amplas liberdades políticas e econômicas. Isso não significa identidade entre as agendas das autoridades políticas e dos líderes religiosos – ao contrário, há importantes momentos em que processos sociais modernizantes colocam tensão nessas relações, como durante a Era Vargas e na ditadura militar. Desde o final do século XIX, o monopólio católico tem sido contestado pelos evangélicos: pelos protestantes migrantes e, mais fortemente, pela ascensão de um pentecostalismo autóctone, que buscou a via eleitoral e adota o conservadorismo moral como bandeira política. Esse grupo também se caracterizou, ao longo do século XX, por uma posição de forte oposição às esquerdas. Com esse caráter, também, se configura um conservadorismo no plano transnacional, terreno em que os católicos se movem com mais facilidade. Ainda que setores católicos sejam parte importante dessa articulação, a Igreja Católica passa por um período em que setores ligados à teologia da libertação a hegemonizam, o que a coloca em confronto com os regimes autoritários, destacadamente no Brasil.

Especialmente a partir da primeira década dos anos 2000, a pauta de gênero e de orientação sexual se coloca no debate público. A administração federal petista, que contava com quadros historicamente próximos a movimentos feministas e LGBT's, lança diversas medidas que colocam o tema em debate de forma inequívoca. Desde a eleição de 2002, as candidaturas petistas conseguiam se inserir no segmento pentecostal, historicamente refratário às esquerdas. Porém, a bancada religiosa no Congresso se distancia dos posicionamentos progressistas que vinham do Executivo e de parlamentares petistas e progressistas em geral, e fortalece o conservadorismo moral como bandeira política. Nas eleições de 2010, esses conservadorismos ganham patamar de relevância mais destacada, que rende compromissos conservadores logo durante a campanha. De todo modo, o esforço dos conservadores permaneceria por se diferenciar pela direita, o que se nota do contexto eleitoral de 2014, quando o campo tem um “candidato oficial” defensor da agenda neoliberal.

### **CAPÍTULO 3 – A OPOSIÇÃO CONSERVADORA AO ESCOLA SEM HOMOFOBIA NA CÂMARA DOS DEPUTADOS**

Essa pesquisa procurar se atentar para as nuances do envolvimento político de atores com vínculos religiosos conhecidos no caso do kit Escola Sem Homofobia, que ganhou grande visibilidade no ano de 2011. Foram analisados 124 discursos parlamentares proferidos entre os anos de 2010 e 2014 na Câmara dos Deputados, selecionados por busca de palavras-chave, na forma de um questionário que identifica vínculos religiosos, posição a respeito da discussão sobre sexualidade nas escolas, e permite a caracterização mais geral do argumento exposto. As notas metodológicas se encontram na próxima seção, seguida da apresentação dos resultados. Em seguida, analisam-se os discursos, de forma contextualizada, com foco em três momentos: (i) o ano de 2010; (ii) o ano de 2011; (iii) os anos de 2012-2014. Por fim, apresentamos as considerações de encerramento do capítulo. O Escola Sem Homofobia era parte de um programa mais amplo, o “Brasil Sem Homofobia - Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLTB e de Promoção da Cidadania Homossexual” lançado em 2004 pelo Conselho Nacional de Combate à Discriminação/MJ, em parceria com o Ministério da Saúde. O Programa de Ações continha uma relação dividida em 11 eixos, que se subdividiam em ações específicas. No eixo “V – Direito à Educação: promovendo valores de respeito à paz e à não-discriminação por orientação sexual”, há uma ação específica, “elaborar diretrizes que orientem os Sistemas de Ensino na implementação de ações que comprovem o respeito ao cidadão e à não-discriminação por orientação sexual”, que, por sua vez, se divide nos seguintes itens:

“Fomentar e apoiar curso de formação inicial e continuada de professores na área da sexualidade;

Formar equipes multidisciplinares para avaliação dos livros didáticos, de modo a eliminar aspectos discriminatórios por orientação sexual e a superação da homofobia;

Estimular a produção de materiais educativos (filmes, vídeos e publicações) sobre orientação sexual e superação da homofobia;

Apoiar e divulgar a produção de materiais específicos para a formação de professores;

Divulgar as informações científicas sobre sexualidade humana;

Estimular a pesquisa e a difusão de conhecimentos que contribuam para o combate à violência e à discriminação de GLTB;

Criar o Subcomitê sobre Educação em Direitos Humanos no Ministério da Educação, com a participação do movimento de homossexuais, para acompanhar e avaliar as diretrizes traçadas.” (CONSELHO, 2004, p. 22-23).

O que ficou conhecido como “Escola Sem Homofobia” resultou de um convênio realizado no âmbito do Fundo Nacional para o Desenvolvimento da Educação (FNDE) com recursos de emendas parlamentares. Além do material didático em torno do qual se construiu a polêmica, o projeto realizou uma pesquisa sobre a homofobia no ambiente escolar, além de ações de capacitação de profissionais de educação. O material didático, por sua vez, chamado pelos produtores de *kit anti-homofobia*, compreendia um caderno, direcionado a educadores com instruções, além de cinco boletins e cinco audiovisuais.

Este caso foi objeto de estudos prévios, nos quais buscamos referência. Entre eles, o trabalho de Vital e Lopes (2012) foi marco central a partir da qual formulamos nossas questões. Os pesquisadores expõem de forma minudente como a bancada evangélica se engajou na polêmica em torno do material, que exigia do Ministério da Educação a suspensão da distribuição do material. Eles notam que o argumentos dos conservadores, religiosos ou não, seria de que o material didático do Escola Sem Homofobia, por apresentar a homossexualidade de forma positiva, não tinha intenção de combater violência, mas de incentivar mesmo que as crianças e adolescentes se tornassem LGBT, o que evoca alguns dos discursos de oposição à “ideologia de gênero”, visível nas discussões do Plano Nacional de Educação 2010-2020, bem como padrões de acionamento de pânico morais da direita cristã norte-americana. Assemelham-se porque negam a visão construtivista da sexualidade, para defender a correspondência obrigatória entre sexo biológico, identidade cisgênero e desejo heterossexual como dever moral. Mas como se construíram as primeiras versões desse discurso conservador no caso do ESH? É possível observar a transposição dos argumentos de oposição ao ESH para as discussões que envolvem o Plano Nacional de Educação (PNE), enviado pelo Executivo em 2010? A identificação dos parlamentares com alguma religião impacta nos termos em se engajam nas disputas? Os argumentos são expressos com elementos explicitamente religiosos? Ou se apresentam em termos morais e científicos, de forma mais compatível com a linguagem dos direitos humanos e da democracia? E mais a fundo: é possível identificar motivos de ordem interna à política, de que são exemplo diferenças partidárias, posição no espectro direta-esquerda e relação com o governo (base de apoio ou oposição), explicam padrões e exceções nos discursos analisados? É o que se pretende analisar nos discursos relacionados ao Escola Sem Homofobia na Câmara dos Deputados.

É possível levantar como hipótese, também, que o caso tenha impulsionado o fortalecimento do anti-intelectualismo, comum em discursos dos populismos de direita pelo mundo, e que se converteu em ataque à produção científica que explicita suas referências sociais e posições políticas (BIROLI, 2018b). Antes da eclosão do conflito em torno do Escola Sem Homofobia no Brasil, a educação havia sido colocada como cenário de disputas protagonizadas por conservadores, dos quais se destaca o Movimento Escola Sem Partido (MESP). Fundado em 2004, o movimento tinha caráter anti-esquerdas, e trazia como agenda o combate ao que denominava “doutrinação marxista nas escolas.” Também, manifestava apoio à agenda econômica ultra-liberal, especialmente como expressa pelo Instituto Millenium, *think tank* da direita brasileira. Mas foi quando incorporou a agenda anti-gênero e anti-LGBT’s que ganhou maior impulso e notoriedade (MIGUEL, 2016). Em 2010, o governo federal envia à Câmara o PL 8.035/2010, que estabelecia o Plano Nacional de Educação 2011-2020, com metas e objetivos a serem alcançados durante a década, entre as quais, o combate às desigualdades de gênero e às discriminações e violências em razão da orientação sexual. É o mesmo ano em que o material didático do ESH fica pronto e é apresentado para avaliação pelo MEC. De acordo com Vital e Lopes (2012), um seminário realizado em 23 de novembro em conjunto pelas Comissões de Legislativa Participativa, Educação e Cultura e Direitos Humanos e Minorias da Câmara foi o gatilho da reação dos conservadores à iniciativa, protagonizada por Jair Bolsonaro (Reunião 1161/10). Naquele dia, representantes do MEC, das organizações conveniadas do Escola Sem Homofobia e da sociedade civil se encontraram para apresentar e avaliar os resultados da pesquisa e o material didático produzido.

Mais tarde, em meados de 2015, um modelo de notificação extrajudicial para que pais enviassem aos professores, com a exigência de que se abstivessem da expressão de qualquer valor moral ou opinião que afrontasse a orientação familiar, foi divulgado por atores ligados à Igreja Católica. No ano anterior, em 22 de abril, o PNE seria aprovado na Câmara, excluídas do texto as menções a “gênero” e a “orientação sexual”, e viria a ser sancionado em abril de 2014. A polêmica em torno do ESH pode ser tida por encerrada ainda em 2011, quando a distribuição do material foi suspensa, o que revela uma vitória dos setores conservadores que disputavam o primeiro governo Rousseff. Levantamento realizado por Teixeira (2019), atento à politização da chamada “ideologia de gênero” identifica que os anos de 2016 e 2017 são aqueles em que há maior quantidade de menções a gênero, com número que passa de 40 em plenário. Em 2014 e nos anos anteriores, não

passam de dez, mas, em 2015, têm seu primeiro impulso e chegam a quase quarenta. O levantamento também mostra que 2015 é também o ano em que a maior quantidade de proposições de “combate à ideologia de gênero” é apresentada na Câmara. Isso indica a relevância que o conservadorismo moral religioso engajado em torno de políticas educacionais pode ter tido no isolamento que caracterizou o segundo mandato de Dilma Rousseff até sua deposição.

É visível o elemento de religiosidade nos processos políticos mais recentes e traumáticos no país: dos 367 deputados que votaram a favor da abertura do processo de impeachment na sessão de 17 de abril de 2016, 43 mencionaram “Deus” na curta justificativa que apresentaram antes do voto, e 117 mencionaram “família”. Dos 137 que votaram de forma contrária, apenas 7 mencionaram “Deus”, e 10, “família” (ALMEIDA, 2018, p. 167-169). Contudo, entre estudiosos das religiões no Brasil e do envolvimento delas na política, é perene a percepção de que, embora o conservadorismo moral religioso seja componente importante nos processos de erosão democrática dos últimos anos no Brasil, considera-lo de forma isolada e restrita às lógicas internas do campo religioso explica pouco (ALMEIDA, 2018; BURITY, 2018). Sendo o regime político brasileiro laico – no sentido de diferenciado funcionalmente – é importante atentar para as lógicas internas ao campo político para compreender a controvérsia. É importante também não vincular diretamente a posição política e moral conservadora ao pertencimento a um segmento religioso específico – mesmo porque a diversificação do cristianismo brasileiro, e mesmo a interna ao catolicismo e aos evangélicos, impede assinalar essa correlação de forma direta. O campo religioso impacta na política institucional. Mas o objetivo é atentar para a entrada de posições conservadoras no jogo político institucional: que setores aglutinam e em torno de quais objetivos. O então deputado e futuro presidente Jair Bolsonaro, por exemplo, não se identificava com nenhuma bancada religiosa, mas foi um dos que mencionou “Deus (acima de tudo)”, ao votar pela abertura do processo de impeachment de Dilma. “A inocência de nossas crianças nas escolas” foi outro motivo citado pelo deputado.

### **3.1. Notas metodológicas**

O caso do kit anti-homofobia se deu no início do primeiro mandato de Dilma Rousseff, e foi marcado pela prevalência do conservadorismo moral num confronto público a respeito de uma política de diversidade sexual. A análise de discursos

parlamentares a respeito do tema pode elucidar se, e de que maneira, o caso do kit anti-homofobia antecipou e gestou os argumentos dos conservadores nos embates a respeito da sexualidade no ambiente escolar, que tomariam maior proporção em torno do PNE na forma do “combate à ideologia de gênero”, e como o componente religioso entrou no discurso dos parlamentares conservadores, se entrou de alguma forma. A hipótese é que as oposições conservadoras ao ESH anteciparam discursos que ganhariam mais visibilidade sob o mote do combate à “ideologia de gênero” - em que o Plano Nacional de Educação seria a mais destacada matéria. Além de provocar o fortalecimento da posição conservadora na sociedade, em prejuízo de políticas educacionais inclusivas, o caso do ESH também foi fator importante no isolamento do governo e bancadas petistas e, colateralmente, fortaleceu o campo conservador nas disputas relacionadas à educação, em que se destacaria o Escola Sem Partido. O material do ESH seria, na visão da ampla aliança conservadora que se formou contrariamente a ele, um exemplo de política que se tornaria sistemática se o PNE fosse aprovado no texto enviado pelo Executivo em 2010, em afronta à autoridade dos pais, pretensamente absoluta e justificada em termos religiosos, de transmitirem valores morais a seus filhos, inclusive em relação ao comportamento sexual conforme à heteronormatividade. Haveria, assim, uma continuidade argumentativa desde os posicionamentos conservadores a respeito do ESH até os embates a respeito do termo “gênero” e “orientação sexual” no PNE.

A abordagem utilizada é da análise crítica do discurso, que compreende a linguagem como um fenômeno social por meio da qual se exerce poder (WODAK, 2001). Nesta perspectiva, o discurso é entendido como uma realidade material, que condiciona a prática dos sujeitos na produção da realidade social, na qual se insere a própria pesquisa (JAEGGER, 2001). O foco da nossa análise são discursos parlamentares proferidos entre 2010 e 2015, selecionados a partir de busca por palavras-chave. Os argumentos e exposições de fato dos sujeitos devem ser compreendidos como estrategicamente situados na disputa política. A maneira pela qual os conservadores expressam sua oposição é compreendida no contexto da política institucional do Brasil da Nova República, em que o ideário dos direitos humanos e o discurso da democracia têm proeminência e pressionam por compromissos públicos de adesão por parte de políticos vinculados a organizações religiosas. Essa pressão não se expressa de forma igual, na medida em que os evangélicos provocam maior estranhamento, enquanto as formas de engajamento católicas são mais naturalizadas nas esferas públicas brasileiras.

A pesquisa se desenvolveu por meio da aplicação de um questionário, aplicado a discursos parlamentares selecionados por meio de busca de palavras-chave, disponível no site da Câmara dos Deputados. Foram buscadas as seguintes palavras-chave: “Brasil Sem Homofobia”, “Escola Sem Homofobia”, “kit gay”, e “educação sexual”. Como apontam Vital e Lopes (2012), o caso teve início em novembro de 2010, após uma audiência pública em que o material foi apresentado. O período foi delimitado de 1º janeiro de 2010 a 31 de dezembro de 2014. Esse recorte teve a intenção de observar eventuais ressonâncias de controvérsias relacionadas ao período eleitoral que ocorreria naquele ano, em que houve intensa ativação de pânico morais por parte de setores conservadores e, simultaneamente, observar a evolução do tema nas controvérsias posteriores. O ressurgimento do caso até muito recentemente recomendou o período de análise até o final de 2014, para abranger toda a legislatura iniciada em 2011 (54ª Legislatura) e o todo o primeiro mandato de Dilma Rousseff. O mecanismo de busca pede que seja selecionada a busca por discursos proferidos em “Plenário”, ou “Em qualquer comissão/evento”. Selecionamos ambos, um de cada vez, o que resultou 77 discursos proferidos em plenário, e 46 em comissões ou outros eventos, total de 144. Consideramos que a maneira pela qual as palavras-chave foram mencionadas pelos parlamentares foi irrelevante para a discussão em 21 discursos.<sup>26</sup> Restaram 123 discursos para análise, 44 proferidos em comissões e outros eventos e 79 em plenário, listados em tabelas nos anexos.

O questionário, cuja íntegra também se encontra em anexo, é dividido em duas partes: (i) identificação e (ii) conteúdo do discurso. São coletadas na primeira parte as seguintes informações: número de sessão ou reunião, responsável pelo preenchimento, data do discurso, tipo de expediente (em plenário ou comissão, com especificações), nome do parlamentar, sexo, partido, unidade federativa, presença ou ausência de vínculo religioso conhecido (com especificação), quantidade de mandatos do parlamentar, palavra-chave encontrada e relevância da discussão sobre sexualidade (focada, secundária de outro foco, um entre outros, referência lateral ou irrelevante). Na segunda parte, há quatro questões, relativas à caracterização do discurso. A primeira é relativa a posição manifestada em relação a discussão sobre sexualidade nas escolas, com cinco alternativas:

- (i) A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive do ESH;

---

<sup>26</sup> Foi considerada irrelevante a discussão retratada nas atas com os seguintes identificadores de sessão ou reunião: 049.4.53.O, 165.4.53.O, 0232-11, 0397/11, 007.1.54.N, 0571-12-D, 269.2.54.O, 0537/13, 222.3.54.O, 1204/13, 1224/13, 0353/14, 1270/14, 0666/14, 0370/14, 0271/14, 0160/14, 2174T/13, 106.4.53.O, 0932/10, 0977/10.

- (ii) A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, mas contrário ao ESH;
- (iii) A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH;
- (iv) Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH;
- (v) Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, sem menção ao ESH.

Para a posição (ii), coletou-se a justificativa para a posição, a fim de compreender o motivo de reprovação do ESH. A segunda questão também é de alternativas, relativas aos enquadramentos argumentativos presentes no discurso analisado:

- (i) Jurídicos: menções a leis à constituição, a decisões judiciais e ou a princípios jurídicos;
- (ii) Morais: expressões de valores a igualdade, o respeito à pessoa, e liberdade, desde que não carregassem marcas jurídicas ou religiosas explícitas; julgamentos explícitos de que algo não é certo ou é imoral; aqui entrou também defesa da família e da vida, se não houvesse marca religiosa ou jurídica explícita.
- (iii) Religiosos: menções explícitas à Bíblia, a Deus, ou a autoridades eclesásticas; referências a “povo evangélico”, “povo de Deus” ou “povo cristão.”
- (iv) Político-partidários: quando o discurso se colocava de forma mais clara no conflito político na arena institucional; entram por exemplo discursos polarizados em torno do PT-PSDB, bem como discursos que identificavam a administração federal petista e as esquerdas em geral como suspeitas, por parte de conservadores, de proximidade dos movimentos feministas e por diversidade sexual.

A questão permite assinalar até dois dos enquadramentos como predominantes em relação aos demais. O questionário se encerra com duas questões em aberto: se há menção à família e, em caso positivo, de que maneira; por fim, realiza-se um breve resumo do argumento que sustenta a posição manifestada.

O objetivo da pesquisa foi compreender se e como os argumentos relacionados ao ESH refletem discursos que se tornaram conhecidos sob o mote “ideologia de gênero”, formulados por articulações católicas e disseminados pelos evangélicos por toda a América Latina e Europa, mais recentemente. Também, se a tendência em geral

observada de formulação de argumentos adaptados a linguagem dos direitos humanos e da democracia (MACHADO, 2015) seria observada no caso presente.

É conhecido que o pioneirismo na oposição ao ESH é de Bolsonaro, ainda em 2010, mas que o encampar do discurso pelas bancadas religiosas no Congresso foi fundamental para o veto à sua distribuição, no primeiro semestre de 2011 (VITAL; LOPES, 2012). A hipótese levantada, como afirmado, é que as oposições conservadoras ao ESH anteciparam discursos que ganhariam mais visibilidade, sob o mote do combate à “ideologia de gênero” - em que o Plano Nacional de Educação seria a mais destacada matéria. Isso se confirmou, como apresentado a seguir. Além disso, a pesquisa mostra que parte importante das manifestações sobre o tema veio sem marcas religiosas, e evidenciam referências a imagens típicas do século XX, de anticomunismo ou, mais especificamente em alguns discursos, de antipetismo. A religião impacta, sim, nas posições: nenhum parlamentar com vínculo religioso conhecido se manifestou a favor da discussão sobre sexualidade nas escolas. Porém, não se pode identificar a posição com nenhuma instituição religiosa específica: ela é orgânica entre evangélicos de modo geral, e, organizada em termos morais em vez de específicos de alguma religião, alcança católicos e mesmo conservadores sem vínculos religiosos específicos. Na forma moral, e sem identificação com uma instituição religiosa específica, confirma-se a tendência de adoção de uma linguagem adequada ao ideário dos direitos humanos e da democracia pelos religiosos.

Registro, por fim, que, em momento anterior da pesquisa, foram levantadas proposições relacionadas a educação sexual e a demandas dos movimentos por diversidade sexual, com a finalidade de mapear posições dos atores sobre a pauta e identificar reações a medidas do Executivo e do Judiciário.<sup>27</sup> As palavras foram buscadas no inteiro teor das proposições mais relevantes, assim classificadas pela própria Câmara.<sup>28</sup> A grande extensão desse *corpus*, que somou 706 proposições, terminou por inviabilizar uma análise exauriente, mas suficientemente desenvolvida para orientar um mapa da agenda relacionada aos movimentos LGBT no Congresso. Faremos menção a

---

<sup>27</sup> Algumas delas foram mencionadas na seção 2.4.

<sup>28</sup> São elas: PEC - Proposta de Emenda à Constituição; PLP - Projeto de Lei Complementar; PL - Projeto de Lei; MPV - Medida Provisória; PLV - Projeto de Lei de Conversão; PDC - Projeto de Decreto Legislativo; PRC - Projeto de Resolução; REQ - Requerimento; RIC - Requerimento de Informação; RCP - Requerimento de Instituição de CPI; MSC - Mensagem; INC - Indicação.

elas, ao longo da análise, na medida em que contribuirão para informar sobre a atuação dos conservadores.

### **3.2. Resultados**

A controvérsia relacionada ao Escola Sem Homofobia foi agitada inicialmente no final de 2010, mas ganha maior relevância em 2011. Este é o ano que concentra a maior quantidade de discursos encontrados. Embora o contexto eleitoral de 2010 tenha contado com intensa politização do aborto e do casamento gay, isso não se fez refletir em discursos relacionados ao Escola Sem Homofobia na Câmara. Mas é significativo apontar que esse é o único ano em que prevalece a posição favorável (ver gráfico 1). Importante notar também que, embora a posição contrária ao ESH tenha prevalecido durante todos os anos, a posição mais representativa foi aquela que buscou ressaltar ou a discussão sobre a sexualidade como um todo ou o combate à discriminação, ao menos.

É importante registrar que a palavra-chave “educação sexual” foi pouco utilizada no contexto dos confrontos que buscamos enfocar. Isso talvez seja indicativo de uma discrepância entre entendimentos a respeito da sexualidade do questionário aplicado e daquele que verificamos ser predominante a partir da análise dos discursos antes da exposição dos dados. A ficha usada no questionário, ao apurar a posição dos parlamentares, considera que o Escola Sem Homofobia é uma espécie do gênero educação sexual. A “educação sexual”, mesmo aquela de enfoque informativo a respeito do funcionamento biológico da reprodução humana ou com caráter sanitarista são espécies de pedagogias da sexualidade (LOURO, 2018). Isso significa que, mesmo quando professores pretendem apenas explicar o sexo como funcionamento do corpo humano, práticas e discursos colocam em circulação um poder disciplinador na escola, instituição de treinamento e docilização de corpos por excelência. É possível dizer que o material do Escola Sem Homofobia tem o potencial e a intenção de fazer emergir no discurso resistências à face heteronormativa do poder disciplinar que circula nas escolas. É esse o potencial efeito que conservadores religiosos pretendiam impedir.

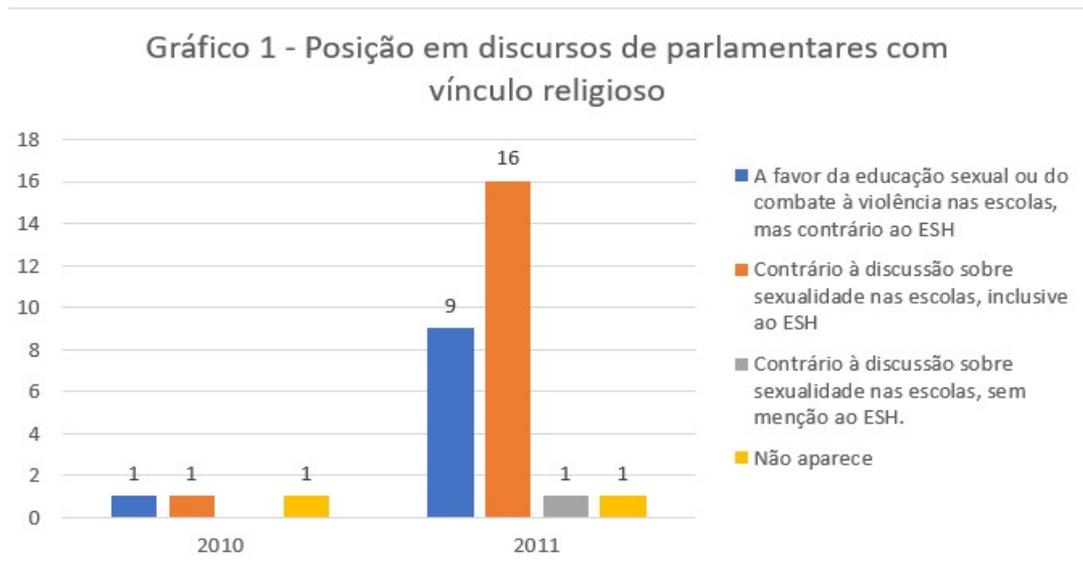


Gráfico 1 - Elaboração própria 1

Ao comparar os discursos em razão da existência ou não de vínculo religioso, emerge com nitidez que, para os religiosos, a controvérsia se encerrou em 2011: os discursos encontrados de 2012 em diante são todos de parlamentares sem vínculos religiosos conhecidos (ver gráficos 1 e 2). Parlamentares com vínculo religioso conhecido se manifestaram de forma mais decididamente contrária ao ESH. Prevaleceu (16) a posição que manifestou oposição a ele de forma expressa, situada num quadro maior em que a possibilidade de discussão sobre sexualidade nas escolas é rejeitada sem ressalvas. Mas parte importante (9) ressaltaram ou a possibilidade de educação sexual ou de

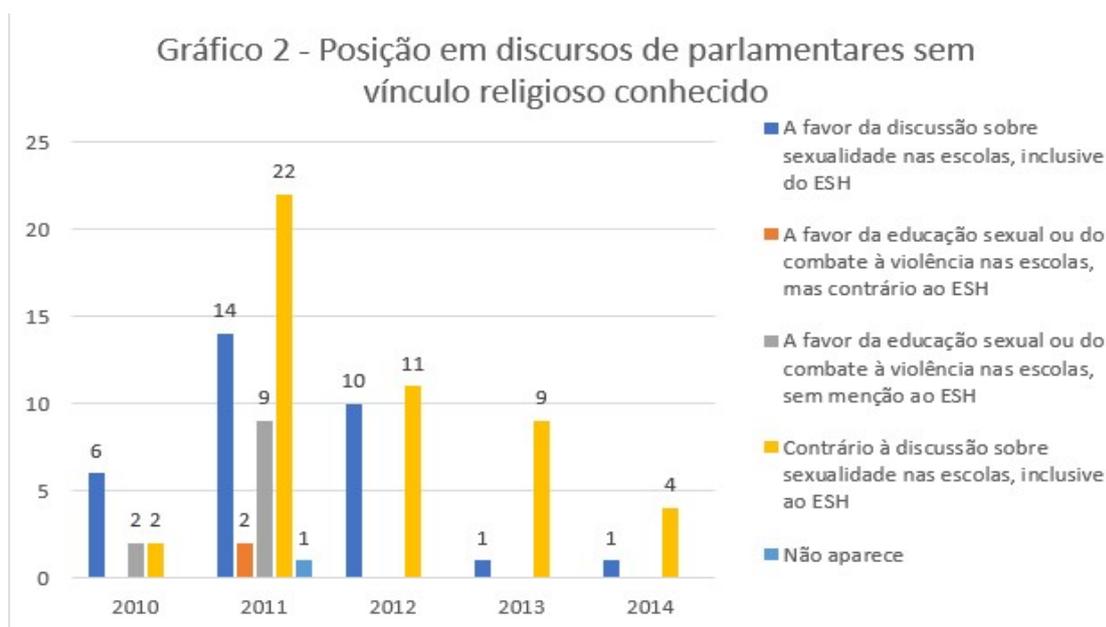


Gráfico 2 - Elaboração própria

combate à violência. Nenhum parlamentar com vínculo religioso se manifestou de forma favorável ao ESH.

O gráfico 2 mostra que entre os parlamentares sem vínculo religioso, a partir de 2012, prevaleceu quantitativamente a posição contrária à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH. Contudo, esse dado deve ser lido em conjunto com outro: são da autoria do então deputado Jair Bolsonaro, 45 discursos, o que corresponde a 47% dos discursos feitos por parlamentares sem vínculo conhecido, ou 36,5 % do total. A continuidade da posição contrária à discussão sobre sexualidade nas escolas entre os parlamentares sem vínculo religioso conhecido é muito atribuível à atuação individual do deputado, contrária ao ESH, por sua proporcionalidade do total de discursos.

Em relação aos enquadramentos, foi identificado que, embora haja alguns discursos com marcas religiosas explícitas, a maior parte dos discursos adota um enquadramento predominantemente moral, seja considerada a amostra total ou apenas os parlamentares com vínculos religiosos. Isso é uma evidência da adaptação de discursos a linguagens mais adequadas ao ideário liberal e aos discursos de defesa da democracia e dos direitos humanos (ver gráficos 3 e 4). Foram muito poucos os discursos com marca religiosa destacada – 6, no total: dois do deputado Ronaldo Fonseca (PR-DF, AD) e quatro dos deputados de Walney Rocha (PTB-RJ, Metodista), Edmar Arruda (PSC-PR, Presbiteriano), Marco Feliciano (PSC-SP, AD), e Takayama (PSC-PR, AD). Neles, é em torno do mote da “defesa da família” que os argumentos se organizam.

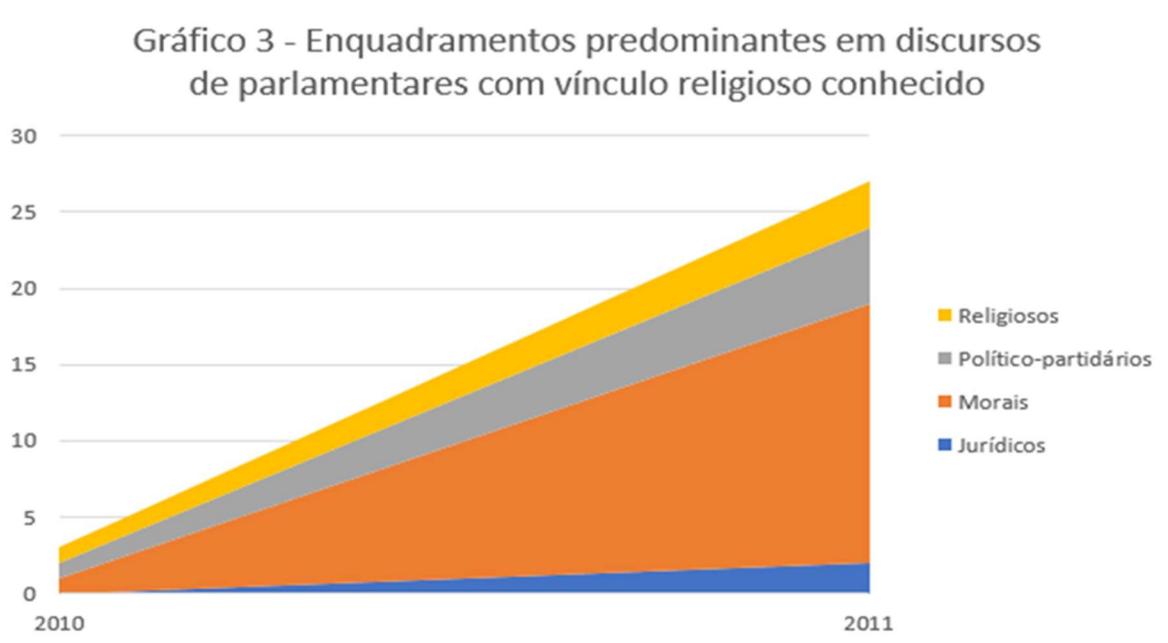


Gráfico 3 - Elaboração própria

Gráfico 4 - Enquadramentos predominantes em discursos de parlamentares sem vínculo religioso conhecido

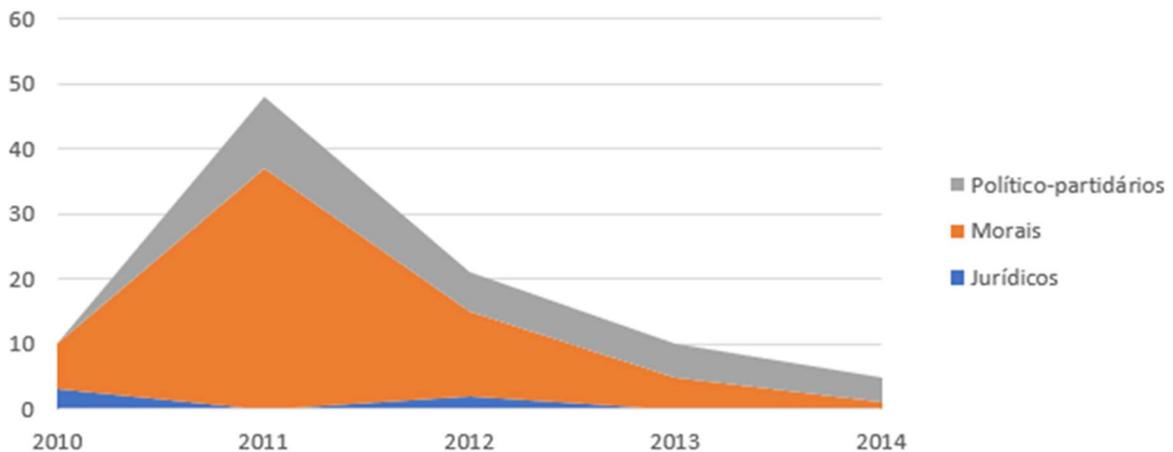


Gráfico 4 - Elaboração própria

Os parlamentares fazem o argumento contrário ao ESH em que o problema do material é que ele apresenta a homossexualidade como aceitável. De todo modo, O primeiro dos discursos foi feito por Fonseca, em 10/02/2011 (007.1.54.O). Nele, o parlamentar ressalva que “ainda não viu o filme”, mas que “a família brasileira está chocada”, e que ela “não suporta mais tantas ameaças”. Os dois discursos seguintes seriam feitos no mesmo dia, 26/05/2011, dia em que diversos parlamentares religiosos fazem falas públicas de aplausos ao Governo Federal, que havia suspenso a distribuição do *kit*. Nas duas falas, Fonseca ressalva que é necessário combater a discriminação. Em uma delas, afirma que “que queremos, sim, produzir um material contra a homofobia, contra a discriminação, contra o preconceito. Vamos produzir esse material a quatro mãos; vamos juntos produzir um material contra a discriminação dos religiosos, dos negros, dos índios, dos homossexuais.” (129.1.54.O). Assim também Walney Rocha: “Não somos incentivadores da violência, do preconceito ou de qualquer forma de discriminação, contudo, somos implacáveis defensores da família brasileira, protegida e consagrada por Deus, de modo que qualquer intento que tenha por objetivo abalar essa estrutura que serve de base para a nossa Nação encontrará em nós obstáculo intransponível.” (128.1.54.O) Dessa forma, a rejeição da aceitabilidade da homossexualidade não é tida como uma posição discriminatória. Eles se colocam como iguais aos “defensores do homossexualismo” - com igual direito de fazer com que suas visões morais influenciem políticas públicas.

Ao todo, 20 parlamentares com vínculo religioso conhecido tiveram discursos analisados, 18 evangélicos e 2 católicos (Quadro 2). O discurso do deputado Lael Varela não trata propriamente do ESH, mas é revelador de uma visão a respeito de educação sexual e do contexto percebido pela Igreja Católica. Apresentaremos detalhes sobre demais discursos mais adiante, na análise cronológica, mas vale já registrar que a maneira como seus argumentos se organizam não destoa daquela utilizada pelos evangélicos: o material didático promove a homossexualidade e ameaça a família.

<b>Quadro 2 – Parlamentares com vínculo religioso que se manifestaram sobre o caso em plenário ou comissões</b>				
<b>Parlamentar</b>	<b>Partido</b>	<b>Quantidade de discursos</b>	<b>UF</b>	<b>Igreja</b>
Ronaldo Fonseca	PR	3	DF	Assembleia de Deus
Lael Varela	DEM	1	ES	Católica
Takayama	PSC	1	PR	Assembleia de Deus
Heleno Silva	PRB	1	SE	Universal do Reino de Deus
Eros Biondini	PTB	2	MG	Católica (RCC)
João Campos	PSDB	1	GO	Assembleia de Deus
Lincoln Portela	PR	1	MG	Assembleia de Deus
Anthony Garotinho	PR	2	RJ	Presbiteriana
Walney Rocha	PTB	2	RJ	Metodista
Sandro Alex	PPS	1	PR	Batista
Anthony Garotinho	PP	2	RJ	Presbiteriana
Vilalba	PRB	1	PE	Universal do Reino de Deus
Audifax	PSB	1	ES	Batista
Gilmar Machado	PT	1	MG	Batista
Edmar Arruda	PSC	1	PR	Presbiteriana Independente
Jefferson Campos	PSB	2	SP	Evangelho Quadrangular
Pastor Eurico	PSB	1	PE	Assembleia de Deus
Pastor Marco Feliciano	PSC	3	SP	Assembleia de Deus
Vítor Paulo	PRB	1	RJ	Universal do Reino de Deus
Romanna Remor	MDB	1	SC	Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias

*Elaboração própria*

### **3.2. Contexto anterior à eclosão do conflito no legislativo**

Pautas importantes dos movimentos feministas e LGBT's foram encampadas pelo governo federal durante os mandatos de Lula, e discussões sobre gênero, sexualidade, e direitos humanos de forma mais ampla, ganharam centralidade no debate público. Além disso, a vitória petista em 2002 viria com uma maior inserção entre os pentecostais, principalmente por meio da IURD, que apoiou Lula nas eleições. Em seguida, o governo procuraria ampliar sua inserção no campo evangélico, para atingir grupos mais conservadores como outros pentecostais, assembleianos e batistas, a partir do diálogo sobre pautas como a conformação jurídica das igrejas. Essa composição seria tensionada quando o debate se fazia sobre temas “morais”, como o aborto ou o casamento entre pessoas de mesmo sexo, e a maior parte dos evangélicos fazia notar sua divergência com a bancada petista. Por outro lado, setores importantes dos parlamentares identificados com organizações religiosas, notadamente os parlamentares vinculados à Universal, expunham posições morais menos rígidas – visíveis nos debates sobre a Lei de Biossegurança, por exemplo – e faziam a defesa da laicidade, por exemplo. Isso sugere que o engajamento dos evangélicos não induziria a caminhos de menos laicidade do Estado necessariamente. Nas eleições de 2010, contudo, setores conservadores conseguiram compromissos importantes de Dilma durante a campanha, pressionada pelo acionamento de pânico morais relacionados ao aborto e ao casamento entre pessoas de mesmo sexo.

O Brasil Sem Homofobia havia sido lançado há algum tempo, e o Escola Sem Homofobia estava previsto nele. Ainda assim, chama a atenção que no ano de 2010, haja apenas três falas contrárias ao Escola Sem Homofobia: do deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ), nos dias 30/11 e 01/12, e do deputado Paes de Lira (PTC-SP), em 15/12, todas em Plenário. Nenhum deles é vinculado diretamente a alguma organização religiosa.

Vital e Cunha (2012) apontam que o deputado Bolsonaro reivindicava o protagonismo nas manifestações contrárias ao Escola Sem Homofobia, a partir de uma audiência pública realizada na Câmara no dia 23 de novembro de 2010, embora essa versão seja contestada por lideranças religiosas. Acontece que antes mesmo da audiência do dia 23, emergiu discurso que associa homossexualidade, escola e abuso sexual de crianças e adolescentes. Sem se referir propriamente ao kit anti-homofobia, a educação sexual é

mencionada como parte de uma agenda daqueles que, então, criticavam a conduta do Papa Bento XVI por sua conduta supostamente leniente em relação aos casos de abusos sexuais na Igreja Católica. O deputado Lael Varella (DEM-MG) questiona a autoridade moral dos críticos, que defenderiam “a promiscuidade sexual desde a mais tenra idade”, por meio de aulas de educação sexual “pautadas por uma visão hedonista e dissoluta da sexualidade”; e que promoveriam “as relações homossexuais, a ponto de desejarem abaixar a idade legal de consentimento para as mesmas”. O parlamentar reproduz carta do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira dirigida ao Papa, em que traz “alguns valores não negociáveis”, e identifica possíveis motivos para as críticas:

“Promotores da atual campanha de calúnias são também aqueles que não se conformam com o fato de que Vossa Santidade, quando ainda Cardeal-Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, denunciou o comunismo como ‘a vergonha de nosso tempo’ e condenou a Teologia de Libertação, de inspiração marxista, que grassava nos meios católicos, e em relação à qual, em data recente, Vossa Santidade reiterou posição contrária, no discurso aos Prelados dos Regionais Sul 3 e Sul 4 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em visita *ad limina apostolorum*.

Santo Padre: nós, católicos brasileiros, sabemos ler, nas entrelinhas dos jornais, o significado mais profundo do debate em curso. E, fiéis aos ensinamentos perenes da Santa Igreja, aderimos de todo coração aos ‘valores não negociáveis’ promovidos por Vossa Santidade, ou seja:

a inviolabilidade da vida humana desde a concepção até a morte natural;

a sacralidade da família fundada sobre o matrimônio indissolúvel entre um homem e uma mulher;

o direito dos pais de educar os filhos e inculcar-lhes os princípios morais e religiosos verdadeiros.

Ao manifestarmos nosso total repúdio à ignóbil campanha de calúnias contra vossa sagrada Pessoa, e ao expressar-vos nossa solidariedade, não somos movidos apenas pelo sentimento filial que anima os fiéis católicos ao ver o doce Vigário de Cristo na Terra atacado pelas hostes do mal.” Sessão: 104.4.53.O-PE

Como se vê, as denúncias teriam sido motivadas por ressentimentos da esquerda, inclusive da esquerda católica, condenada publicamente pelo Papa. A síntese dos “valores não negociáveis” pelos católicos, que poderia ser compartilhada por qualquer evangélico, estaria assim ameaçada pela esquerda política.

De fato, apenas parlamentares de partidos à esquerda foram à tribuna em defesa do BSH. A favor do programa falam em Plenário o deputado Iran Barbosa (PT-SE), por duas vezes (23/03 e 14/07), e as deputadas Manuela D’Ávila (17/10) e Fátima Bezerra (23/11). Sem mencionar o programa Brasil Sem Homofobia ou Escola sem Homofobia, fazem referência lateral à educação sexual, de maneira positiva, as deputadas Alice

Portugal (PCdoB – BA) (em 25/03), como forma de combater o machismo, e a Jô Moraes (PCdoB – MG) (em 26/05), como maneira de diminuir os casos de gravidez na adolescência.

### **3.3. O desenrolar do conflito: ano 2011**

No Congresso eleito para legislatura 2011/2015, a coalisão de apoio consistente ao governo, liderada pelo PT e PMDB, alcançaria 68% dos parlamentares, de acordo com a radiografia do DIAP. As eleições parlamentares seriam também uma derrota significativa para os principais polos da oposição à direita, PSDB e DEM, que perderam, respectivamente, 13 e 22 cadeiras. Além disso, o PT fazia pela primeira vez a maior bancada, com 88 cadeiras, ultrapassando o PMDB, que fez 79. O tamanho da coalisão governista asseguraria aos partidos de maior bancada se revezarem na presidência da Câmara dos Deputados, com Marco Maia (PT-SP), e Henrique Eduardo Alves (PMDB-RN). Cresceu também a bancada evangélica. Diferentemente de 2006, em que poucos parlamentares haviam se reeleito, em 2010, 34 dos 36 parlamentares da bancada evangélica se reelegeram, e a eles se somaram outros 39, no total de 75. Além disso, na corrida presidencial, os dois principais pólos da política institucional que haviam disputado o segundo turno – PT e PSDB – haviam se comprometido com as posições conservadoras, e buscado associar suas candidaturas com a preservação de valores tradicionais. Meses depois, o material didático do Escola Sem Homofobia seria suspenso por pressão da bancada evangélica.

A primeira reunião do Congresso Nacional de 2011 teve como pauta a eleição da mesa diretora. Cinco candidatos se apresentaram: Marco Maia (PT-RS), que seria eleito, com 375 dos 513 votos da Casa; Sando Mabel (PR-GO), ficaria em segundo lugar, com 106 votos, seguido por Chico Alencar (PSOL-RJ), que teve 16; no último lugar, ficaria o deputado Jair Bolsonaro (PR-RJ), com 9 votos. Três deputados votaram em branco. Maia já comandava a Câmara desde meados de 2010, quando o presidente eleito, Michel Temer (PMDB-SP), se afastaria para concorrer nas eleições presidenciais na chapa encabeçada por Dilma Rousseff (PT). O primeiro discurso em 2011 que nossa busca identificou foi proferido por Jair Bolsonaro como candidato à presidência da Câmara. O centro de seu discurso é pela independência do Poder Legislativo em relação à Presidência da República, o que o diferenciava de Maia, representante da coalisão de governo que havia acabado de

se eleger. Pela primeira vez, se registra o termo “kit gay” para se referir ao material didático do MEC:

“Esta Casa não opina sobre os grandes temas nacionais, tampouco participa deles. Por que, por exemplo, não tomamos posição sobre o caso Battisti? Porque o Governo Federal quer a todo custo manter em nosso País um terrorista autor de quatro homicídios. Porque, caso extradite Battisti, ele vai abrir a boca e falar sobre os atos de terrorismo praticados por aqueles que estão no poder. Esse é o temor do Governo.

Jovens Parlamentares, este ano escolas públicas de primeiro grau estão distribuindo um kit gay de estímulo ao homossexualismo e à promiscuidade, com a participação desta Casa.

O que V.Exas. vão falar a um pai de aluno que lhes procurar para dizer que o filho de 7, 8, 9 ou 10 anos de idade assistiu ao filme Encontrando Bianca ou ao filme Boneca na Mochila? Cabe à Presidência da Casa trazer este tema para cá - votarmos essa questão - e não deixar que o Executivo legisle e crie currículo de assunto tão importante junto à garotada do primeiro grau.” (002.1.54.P, 01/02/2011).

Poucos dias depois, o deputado Ronaldo Fonseca (PR-DF) (Assembleia de Deus) também subiria à tribuna para falar sobre o Escola Sem Homofobia (007.1.54.O, 10/02/2012). O parlamentar menciona que o material havia se tornado conhecido popularmente pelo termo “kit gay”, e noticia ter encaminhado pedido de informações ao MEC, a fim de tomar conhecimento do teor. Expressando cautela, o parlamentar afirma que aguardaria a resposta antes de se posicionar. O material não é retratado como incentivo a homossexualidade, mas com a finalidade de combater a discriminação, o que seria uma “atitude louvável”. Vital da Cunha registra que, além do requerimento do deputado Ronaldo Fonseca, o deputado Edmar Arruda (PSC-PR) (Presbiteriana Independente) também encaminhou expediente semelhante (2012, p. 121).

De integrantes da bancada evangélica, o primeiro discurso contrário ao ESH/BSH viria do deputado opositor João Campos (PSDB-GO) (Assembleia de Deus) em 28 de março de 2011. A distinção entre combate à discriminação e violência e promoção ou incentivo a condutas homossexuais aparece nitidamente, de forma a compatibilizar a oposição ao programa à defesa da igualdade abstratamente considerada. Mais que isso, a proibição de se incentivarem condutas homossexuais derivaria da mesma proibição do Estado de não incentivar visões de mundo religiosas (Vital da Cunha, 2012, p. 122):

“O ilustre jurista Rui Barbosa afirmou certa vez que "a Pátria é a família amplificada". Sempre me posicionei contrário aos projetos de lei prejudiciais à instituição familiar, como os que ampliam os casos de despenalização do aborto, o que legaliza a união civil de pessoas do mesmo sexo, outro que permite a esterilização humana como método de planejamento familiar, o que reconhece a prostituição como profissão

regulamentada e o que quer desfigurar a entidade familiar com o chamado projeto de lei do Estatuto das Famílias.

(...)

Na verdade, trata-se de um material de apologia à prática e ao incentivo do homossexualismo, inadmissíveis para estudantes da rede pública.

Respeitamos a opção sexual que qualquer cidadão faça; agora, estou absolutamente convencido de que não cabe ao poder público financiar esse tipo de orientação e de estímulo.

Imaginemos, no campo religioso, que o Estado brasileiro financie diversos programas, diversas ações, vídeos, cartilhas, dizendo que você tem de fazer a opção pela religião católica, pela religião evangélica, pela espírita, pelo budismo, daí por diante. Isso não é papel do Governo brasileiro, como não o é em relação à orientação sexual dizer que você tem de ser heterossexual ou homossexual.

O Governo brasileiro, não só o do então Presidente Lula, mas o da Presidente Dilma, que assumiu um compromisso com os religiosos do País, não apenas com os evangélicos, de que não tomaria nenhuma iniciativa dessa natureza, agora, como uma espécie de fraude, diz que esse material tem um papel pedagógico de orientar os professores e alunos para prevenir homofobia, tem uma outra finalidade na verdade, que é estabelecer esse tipo de orientação. Não podemos admitir.”

(Dep. João Campos, Sessão: 053.1.54.O-GE, 28/03/2011).

O deputado João Campos era, na oportunidade, presidente da Frente Parlamentar Evangélica. Isso não significa, contudo, uma adesão homogênea da frente ou da bancada – a coesão dos conservadores em torno do tema ainda estava em construção. Até maio daquele ano, apenas mais um parlamentar se manifestaria contrariamente, o deputado Takayama (PSC-PR) (Assembleia de Deus), também com a opinião de que o kit não combateria violência, mas incentivaria a “promiscuidade e homossexualidade.” (078.1.54.O, 19/04/2011).

Vale registrar, também, que Bolsonaro voltaria à tribuna em mais duas oportunidades, ainda em abril (070.1.54.O, 14/04/2011; e 28/04/2011, 086.1.54.O) para tratar do tema. Em uma delas, no dia 14, o parlamentar anunciaria o que denominou “kit gay 2”, “lançado pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos, uma verdadeira onda cor-de-rosa junto às escolas do 1º grau do Brasil, pois a garotada recebe livro didático com a temática LGBT.” Trata-se de estratégia que, como veremos, foi reiterada por Bolsonaro, que passou a utilizar a denominação “kit gay” não para se referir especificamente ao material produzido no âmbito do BSH/ESH, mas a vários materiais didáticos que, de alguma forma, tratam da temática da sexualidade ou LGBT e que induziriam o comportamento homossexual. A favor do programa, e com pedido para mais orçamento para executar suas ações, se manifestaria a deputada Fátima Bezerra (PT-RN) (0180/11,

29/03/2011), além da deputada Manuela D'Ávila (PCdoB-RS), que, como referência lateral, mencionara a necessidade de se criar um “Brasil sem Homofobia” (0232-11, 06/04/2011).

Em 4 de maio, a Comissão de Educação e Cultura (CESC) da Câmara promoveria uma audiência pública com o tema “Diferenças, sim; desigualdades, não. Por uma educação livre de discriminações”, realizado como parte da programação da Semana da Ação Mundial, esforço de mobilização internacional em prol da educação. Na sessão, uma representante da ONG que produziu o material do ESH, Maria Helena Franco, apresentou o material e relatou o trabalho. Além de reafirmarem o compromisso com uma educação que combate a desigualdades e discriminações, parlamentares e representantes da sociedade civil indicaram que o Plano Nacional de Educação, que se encontrava em trâmite na casa e que previa a o combate às violências de gênero e de orientação sexual, com estes termos. A deputada Fátima Bezerra (PT-RN), que presidia a CESC, assim se manifestou:

“Segundo: não podemos perder de vista, de maneira nenhuma, o debate acerca do Plano Nacional de Educação. Essa é a nossa principal agenda. É a nossa principal agenda por quê? Porque nós temos hoje uma oportunidade ímpar, uma oportunidade muito especial, que é a de aprovar de fato um Plano Nacional de Educação que reflita os nossos desejos, os nossos sonhos, um Plano Nacional de Educação que de fato seja a voz das crianças, dos jovens, dos homens e das mulheres, que seja a voz dos educadores, que seja a voz dos trabalhadores, que seja a voz do povo brasileiro.

O Plano Nacional de Educação de que estou falando é aquele que de fato dê conta dos desafios, da dívida enorme que este País tem ainda com a educação do nosso povo, Deputada Professora Dorinha. Foram séculos de atraso, Denise, foram séculos de exclusão. Não é à toa que temos hoje, no século XXI, 20% das nossas crianças de zero a 3 anos na escola. Está aí o drama da questão da educação no campo, a questão das comunidades quilombolas e indígenas, a questão da temática LGBT.

(...)

Mas eu quero encerrar, já que hoje nós tratamos de um tema que dialoga muito com a questão da diversidade, lembrando que temos que ficar muito atentos, Deputada Professora Dorinha, para assegurar no novo Plano Nacional de Educação metas de equalização que enfrentem as profundas desigualdades expressas nos indicadores educacionais, com relação às variáveis de gênero, raça, etnia, renda, campo e cidade, deficiências, orientação sexual, entre outras. Ou seja, diversidades. E foi o tema da nossa reflexão na tarde de hoje. Apenas estou reforçando que temos que fazer o link do que está sendo discutido aqui com o Plano Nacional de Educação que vai orientar os rumos da educação brasileira nos próximos anos.

Lembro que é importante visibilizar os dados e a realidade da educação por sexo, raça, campo e cidade, origem, regional e nacional e a questão das deficiências; a implementação imediata do Programa Brasil sem Homofobia. Quer dizer, nós temos que ser mais proativos, não podemos ficar na defensiva, em função de um pensamento minoritário de setores conservadores, fundamentalistas, que tentam interditar, barrar a chegada às escolas do Programa Brasil sem Homofobia, da escola sem homofobia. Helena apresentou aqui um trabalho belíssimo, feito com muita seriedade e com muita dedicação. E esse trabalho precisa chegar exatamente às escolas.” (0409-11, 04/05/2011).

No dia seguinte, a audiência seria denunciada por Jair Bolsonaro no plenário. Mais uma vez, entram em questão a potencialidade do material de provocar homossexualidade e a idade do público a que destinavam. Além disso, o potencial de dano descamba na pedofilia:

“Sr. Presidente, o que ocorreu ontem na Comissão de Educação da Câmara foi simplesmente inacreditável!

Primeiro, os palestrantes, antes de falar qualquer coisa, se apresentavam pela sua opção sexual: ‘Lésbica, fulana de tal’, ‘transexual, fulano de tal’. E davam o seu recado. O mais surpreendente é que lá foi discutido o kit gay novamente.

Acreditem se quiser: o Ministério da Educação e Cultura - MEC classificou, Deputado Romário, como sem censura o kit gay. Ou seja, quando coloco no meu panfleto que o kit é para a garotada de 6 ou 8 anos, que vai se transformar em homossexual nas escolas, estou errado. Na realidade, são indicados para crianças a partir dos 4 anos de idade os filmetes pornográficos e o material dito didático para combater a homofobia, que, na verdade, repito, estimulam o homossexualismo e escancaram as portas para a pedofilia. A Câmara tem de dar um basta a esta perversidade, Sr. Presidente.” (096.1.54.O, 05/05/2011).

Muito provavelmente, o panfleto a que se refere o deputado é aquele encartado no trabalho de Lopes e Vital da Cunha (2012, p. 204-207). Os pesquisadores que apontam, também, que alguns jornais noticiaram a distribuição do panfleto em residências e escolas no Rio de Janeiro, em 11 de maio (2012, p. 123).

O dia de 5 de maio de 2011 também marcaria uma importante vitória para o movimento LGBT: o reconhecimento das uniões entre pessoas de mesmo sexo como entidade familiar pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Tratava-se da primeira ocasião em que o tribunal se manifestaria a respeito do status das minorias sexuais, o que motivou muita mobilização, tanto de ativistas LGBT quanto de representantes de setores conservadores. O resultado do julgamento – que, numa rara manifestação unânime, concluiu pela inconstitucionalidade do impedimento de uniões de pessoas de mesmo sexo se constituírem como família – revoltou os conservadores no parlamento. O tema surgiria em diversas das entrevistas com deputados e assessores da bancada evangélica conduzidas por Vital e Lopes (2012, p. 130-132).

A próxima manifestação a respeito do ESH viria apenas no dia 17 de maio mas, antes, conflitos que ocorreram no Senado no dia 12 ganhariam grande repercussão, quando a Comissão de Direitos Humanos analisaria um projeto de lei substitutivo ao PLC 122/2006, que criminaliza a homofobia. O substitutivo em apreciação no Senado, de autoria da Senadora Marta Suplicy (PT-SP), inseria cláusula que fazia distinção entre atos de incitação ao preconceito e à discriminação e manifestações religiosas, para que não

incidisse sobre as últimas a proibição, texto que não foi aceito pela maioria dos representantes do movimento LGBT presentes. A audiência foi acompanhada por deputados da bancada evangélica, que se manifestaram contra as proposições, e o projeto acabou retirado de pauta (VITAL; LOPES, 2012, p. 130-131).

Em 15 de maio, domingo, uma reportagem da Folha de S. Paulo revelaria indícios de enriquecimento pessoal ilícito do ministro-chefe da Casa Civil, Antônio Palocci. Uma nota divulgada pela Casa Civil se limitava a dizer que o ministro havia declarado seu patrimônio em conformidade com as normas legais vigentes. DEM, PSDB e PPS, partidos de oposição ao governo Dilma, começam a se mobilizar para convocar o ministro para dar explicações no Congresso Nacional (VITAL; LOPES, 2012, p. 130-132). Em 17 de maio, o deputado Anthony Garotinho (PR-RJ) anunciaria, como vice-presidente da Frente Parlamentar Evangélica, que todos os integrantes estariam em obstrução até que o governo determinasse a suspensão do material do ESH:

“Sra. Presidenta, estivemos reunidos, há pouco, com a Frente Parlamentar Evangélica, que possui 74 membros nesta Casa. Foi adotada uma decisão. O documento está sendo redigido e será entregue à Presidência da Câmara dos Deputados.

Enquanto o Governo Federal não mandar recolher das escolas brasileiras esses livros que ensinam inclusive a fazer sexo anal, nenhum Deputado evangélico vai votar qualquer matéria nesta Casa.

Se V.Exa. duvidar do conteúdo do material, peça-lhe, inclusive para julgamento dos Srs. Deputados, que autorize a exibição no telão do filme que o Ministério da Educação está distribuindo. (Palmas.)

Independentemente de partido! Eu sou do PR. Estavam lá o Deputado Roberto de Lucena, do PV, e o Deputado João Campos, do PSDB, Frente Parlamentar Evangélica. Estavam lá inclusive alguns Deputados católicos.

Não há condição! Não se trata de homofobia ou de questão nenhuma. É uma vergonha para o Brasil se ensinar o que está propondo o Ministério da Educação.

Não podemos admitir isso, Sra. Presidenta. Esta Casa tem de se posicionar hoje. Não se vota mais nada enquanto não se recolher esse absurdo das escolas. (Palmas.)” (114.1.54.O, 17/05/2011)

Naquele mesmo dia, marcado pela celebração internacional da luta contra a homofobia<sup>29</sup>, movimentos LGBT’s saíram em passeata na Marcha Contra a Homofobia, até o Congresso Nacional, onde se realizava, também, o VIII Seminário LGBT. A deputada Fátima Bezerra (PT-RN), afirmou no Seminário:

“Vamos ter hoje à tarde, às 17h - vamos acompanhar, Toni, demais entidades, Marta, demais Parlamentares - uma audiência com o Ministro Fernando Haddad [ministro da educação]. Eu disse ao Toni, aqui, que espero que hoje o Ministro Fernando Haddad, às 17h, anuncie que finalmente o projeto Escola sem Homofobia, tão bem elaborado pelo MEC, vai chegar às escolas deste País. (Palmas.) Não podemos, de maneira nenhuma,

---

<sup>29</sup> A data marca a exclusão da homossexualidade do cadastro internacional de doenças pela Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1990.

ficar agora intimidados pela postura autoritária e conservadora de alguns." (0491/11, 17/05/2011).

No dia seguinte, 18, o deputado Eros Biondini (PTB-MG) (Renovação Carismática Católica), manifestaria a contrariedade da bancada católica e da CNBB com o material, que teria a intenção de "tolher aqueles que se manifestam e desejam criar seus filhos orientando-os heterossexualmente." (115.1.54.O, 18/05/2011). O deputado Jeferson Campos (PSB-SP) (Igreja Quadrangular), por sua vez, foi a plenário no mesmo dia para afirmar que, em reunião com o ministro da educação, havia sido firmado compromisso de que o material seria avaliado em conjunto com parlamentares interessados. A Folha de S. Paulo noticiaria a posição do MEC, em reportagem com o título "MEC nega ter distribuído kit gay e diz que material pode mudar". Representantes do ministério diziam, também, que o material que estava circulando não teria sido produzido pelo MEC, mas pelo Ministério da Saúde, para distribuição para outro público. Naquele dia, três requerimentos de convocação do ministro Antônio Palocci seriam frustrados (VITAL; LOPES, 2012, p. 133-134). Naquela semana, Bolsonaro compareceria a uma sessão solene presidida pela deputada Manuela D'Ávila com painel a respeito de castigos violentos contra crianças, com a presença da Rainha da Suécia. Na ata analisada, Bolsonaro afirma estar em meio a uma guerra contra o "estímulo ao homossexualismo", e argumenta que castigos físicos são parte de uma maneira bem-sucedida de se educar crianças. A semana se encerraria com a controvérsia aparentemente suspensa.

Acontece que, na virada da semana, repercutiria reportagem d'O Globo, segundo a qual o ministério não tinha planos para revisar o material. Também, novas reportagens sobre o patrimônio de Antônio Palocci colocariam o governo em situação de maior vulnerabilidade. Elas indicariam que o patrimônio do ministro havia crescido especialmente após as eleições de 2010, o que sugeriria que o enriquecimento decorreria da potencial influência de Palocci no governo federal (VITAL; LOPES, 2012, P. 133-135). Dia 24 de maio, quando o Congresso iniciou os trabalhos na semana, o deputado João Campos (PSDB-GO) (Assembleia de Deus), presidente da FPE, anunciaria uma série de providências de desgaste do governo, motivada por um alegado descumprimento de compromisso pelo ministro da educação. O deputado anunciou que os deputados evangélicos e católicos articulados em torno do conservadorismo moral obstruiriam votações de interesse do governo, encaminhariam um pedido de exoneração do ministro da educação e, também, iriam "articular a aprovação de requerimento que convoque o ministro

Palocci a vir a esta Casa prestar os esclarecimentos de interesse da sociedade brasileira.” (123.1.54.O, 24/05/2011). Dia 25, representantes dos parlamentares conservadores se reuniram com o Secretário-Geral da Presidência da República, Gilberto Carvalho, na qual um novo compromisso com o governo seria firmado: o material seria suspenso, por decisão da Presidenta Dilma. Três parlamentares, vinculados a igrejas, iriam à tribuna naquele dia parabenizar a decisão do governo de suspender o material, e buscariam fazer uma distinção entre combate a discriminação e ao preconceito e o material, que seria capaz de promover a homossexualidade:

"O Ministro [Gilberto Carvalho] tornou a me ligar, conversei com ele e dei por encerrado o assunto. Por quê? Porque a Presidenta Dilma Rousseff abortou o material que estava sendo elaborado, diga-se de passagem, um material de péssimo gosto, um material nada didático, um material com expressões chulas, que vazou pela Internet, inclusive com filmes completamente amadores, com expressões que não são agradáveis a pessoas que não participam desse tipo de movimento. Sra. Presidenta, o Partido da República é radicalmente contra qualquer forma de perseguição às minorias, qualquer forma de expressão homofóbica. Somos radicalmente contra e não aceitamos isso, Sra. Presidenta. Agora, é preciso entender que esse grupo representativo que se reuniu desde a semana passada com o Ministro Fernando Haddad representa, no mínimo, mais de 80 milhões de brasileiros que pensam da mesma maneira." (126.1.54.O, Lincoln Portela, PR-MG, Assembleia de Deus)

"Não é papel do Governo decidir se o cidadão deve ser gay; não é papel do Governo decidir se a menina deve ser lésbica. Essa é uma decisão pessoal, não é papel de Governo. O papel do Governo é combater, sim, qualquer tipo de discriminação. Então valeu a pena a bancada cristã desta Casa ter ido hoje ao Palácio do Planalto, ser recebida pelo Ministro Gilberto Carvalho, e ter feito a Presidente da República assistir ao vídeo. A própria Presidente Dilma reconhece que o vídeo é inadequado e inapropriado. Queremos deixar claro que não somos contra os homossexuais. Não tentem colocar nos Deputados católicos e evangélicos a pecha de preconceituosos." (126.1.54.O, Anthony Garotinho, PR-RJ, Presbiteriana)

"Muito mais do que lutar contra a homofobia ou qualquer preconceito, que também é nossa luta, esse material estimula, confunde e até mesmo faz apologia ao homossexualismo na infância e na adolescência." (126.1.54.O, Eros Biondini, PTB-MG, Católico)

O dia seguinte, 26 de maio, é o que mais concentra os discursos analisados – catorze, no total, oito dos quais por parlamentares vinculados a igrejas. Neles, predominam parabenizações ao governo, e repete-se a distinção entre o combate a discriminações e desigualdades e o material, cuja finalidade seria outra, promover a homossexualidade. Esforçam-se, também, para desvincular a questão do *kit* das denúncias que atingiam o ministro Palocci, e por caracterizar a posição conservadora como uma posição do governo como um todo. "O que nós evangélicos não queremos é o mesmo que o Ministério da Educação não quer, que é promover a homossexualidade." (129.1.54.O, dep. Gilmar Machado, PT-MG, Batista)

Esses conflitos voltariam à tona em audiência realizada em 15/06/2011 na Comissão Especial destinada a analisar o PL 8.035/2010, que estabelecia o Plano Nacional de Educação (PNE). Nele, a deputada Fátima Bezerra (PT-RN) e o deputado Rogério Marinho (PSDB-RN) fazem referência lateral ao ESH. A deputada Fátima se diz “assustada” com a forma “oportunista e chantagista” como havia sido feita a discussão no caso do kit anti-homofobia, e manifesta que haviam sido feitos novos requerimentos para que a questão pudesse ser debatida com tranquilidade. Marinho concorda com a realização do debate, e diz que o debate “tem a ver com a questão de valores e com a cultura do povo brasileiro, bem como com a formação das pessoas e o papel da família e da escola.” (0820/11).

Falaria em plenário ainda a deputada Romanna Remor (MDB-SC, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 346.1.54.O, 02/12/2011). O enquadramento que a parlamentar faz da questão se tornará mais recorrente no ano seguinte: assume-se o compromisso com o combate ao bullying – não mais violência – e desde que apagada a marca homolebotransfóbica dessas violências. Também, o deputado Pastor Marco Feliciano (PSC-SP, Catedral do Avivamento - AD), em duas ocasiões. A primeira em 31/08, em resposta ao Conselho Federal de Psicologia, que havia divulgado um parecer abonador do material didático. O deputado Pastor Marco Feliciano (PSC-SP) subiria à tribuna em 31/08 para repudiar a posição do Conselho, e afirma que se trata de uma tentativa de “ressucitar uma matéria já enterrada na casa”. (227.1.54) Em seguida, em 24/11, Feliciano faria um pronunciamento de ataque às agendas dos movimentos LGBT. É mencionada a 2ª Conferência LGBT, e fala-se dos livros didáticos, sem mencionar a expressão “kit gay” O "ensinar que homossexualidade é normal" é o problema, mobilizando a ideia de “Família-nação.”. Termina com convocação a diversas lideranças evangélicas e católicas e assim caracteriza a política do MEC:

"Escola sem Homofobia, foi pedido que se evitassem discriminações de gênero e diversidade sexual em livros didáticos e paradidáticos utilizados em escola. O fato é que caberá ao MEC só aceitar materiais de editoras que ou não coloquem a figura de um pai e uma mãe e filhos, ou inclua-se a figura de duas mulheres e uma criança ou de dois homens e uma criança." (335.1.54.O)

Além desses parlamentares com vínculos com organizações religiosas, há fala do deputado Pastor Eurico (PSB/PE – AD), em que é feita referência lateral ao ESH, como exemplo de política pública de cuja construção a base parlamentar aliada no Congresso

havia sido alienada. (1452/11) A fala foi feita em 21/09, em Comissão Geral que debatia política de drogas, a fim de evidenciar a relevância da posição moral dos evangélicos.

Merece destaque, por fim, um intercâmbio entre Bolsonaro e a fala do deputado Vitor Paulo (PRB-RJ), da IURD. Ele rechaça diretamente uma assertiva de Bolsonaro, segundo o qual uma audiência pública realizada no âmbito da Comissão de Legislação Participativa para discutir o PNE, de que participaram representantes dos movimentos LGBT, teria se realizado sem nenhum parlamentar daquela Comissão. Vitor Paulo presidia a Comissão, e recusa o retrato que Bolsonaro faz do caso, embora ressalve a posição de fundo. Mais interessante é a maneira como o parlamentar constrói sua relação com o governo em sua fala, e como retrata o que está em jogo:

“De fato, o movimento LGBT está justamente incluído no Plano Nacional de Educação, que vem sendo discutido desde 2008 - e V.Exa. sabe do nosso posicionamento em relação a isso. Pois bem. O requerimento chegou a esta que é uma Casa de leis plural, assim como o Brasil é um país continental, e nós não podemos tratar assuntos como esse com radicalismo. V.Exa., eu, todos nós, enfim, somos contra a violência nas escolas. Naturalmente, nenhuma pessoa de bem é a favor da violência nas escolas, mas temos de tratar a questão da homofobia com responsabilidade, diálogo, sensibilidade. Não vamos tolerar a inclusão de kit gay em lugar algum, mas não é essa a discussão que está em curso. O que está em discussão é o Plano Nacional de Educação 2011-2020.

O Ministro da Educação, Fernando Haddad, tem discutido com esta Casa, com a bancada parlamentar evangélica e com o movimento LGBT. Certamente, temos de cobrar mais, mas dizer que ontem, na Comissão de Legislação Participativa, não havia um Deputado e que esse assunto foi discutido sem nenhum comprometimento, infelizmente essa não é a realidade.” (334.1.54.O)

O discurso de Vitor Paulo tem importantes ambiguidades. À primeira vista, emerge da fala que ele comunga da posição de Bolsonaro quanto ao mérito do “kit gay”, mas afirma que “não é essa a discussão que está em curso.” O que há, assim, é um embate direto com o enquadramento que engendra pânicos morais.

### **3.4. Após a fase aguda do conflito: discursos de 2012 a 2014**

De 2012 a 2014, não foram identificados discursos proferidos no plenário por parlamentares ligados a organizações religiosas com as palavras buscadas. No total, considerados os discursos proferidos em comissões e outros eventos, há apenas 1, do deputado Ronaldo Fonseca (PR-DF), no IX Seminário LGBT, realizado em conjunto pelas Comissões de Direitos Humanos e de Educação e Cultura em 15/05/2012. Ele não trata especificamente do tema, mas comparece à reunião para expor que o cristianismo impunha o dever de tolerar, e pondera que a família deve ter autoridade para orientar seus

filhos a fim de que, quando maduros, possam agir com autonomia. A reunião tem como pano de fundo as crises provocadas pelo ESH – entre as convidadas, está a representante da OnG que produziu o material e o disponibilizou ao MEC. Fora do plenário, merece destaque ainda outra reunião: a da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, sob a presidência do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC-SP), em 25/06/2013. A presença do Procurador Regional da República Guilherme Schelb, importante liderança do Movimento Escola Sem Partido, é um indício de que a posterior atuação do movimento, focada em notificações extrajudiciais que alertavam os professores quanto ao direito dos pais de transmitirem valores morais a seus filhos, em contexto mais marcado pela discussão sobre gênero nas escolas, foi informada pela controvérsia do ESH.

Contudo, pela quantidade de discursos, é inegável que o enquadramento da discussão sobre sexualidade nas escolas como “kit gay”, e mesmo a referência a essa controvérsia em outros argumentos, se tornou identificada com a figura de Jair Bolsonaro. Do total de 41 discursos proferidos em comissão ou no plenário no período de 2012-2014, 26 são de sua autoria. O conteúdo do argumento do parlamentar varia pouco: a autoridade da família de transmitir valores morais aos seus filhos é atacada pelo material, que incentiva crianças ao comportamento homossexual. O elemento anti-esquerda é manifesto, especialmente nas falas próximas ao período das eleições municipais, nas quais Fernando Haddad concorreu em São Paulo. Políticas lançadas pelos governos petistas em atendimento a demandas de movimentos LGBTs surgem como evidências de uma conspiração para “homossexualizar crianças.”

Emerge contraste quando consideramos os discursos proferidos nas Comissões, especialmente entre aqueles dos Seminários LGBT’s, fórum em que lideranças e representantes de movimentos sociais formulam pautas e compartilham estratégias, e aquelas da Comissão de Direitos Humanos e Minorias sob a presidência do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC-SP). Feliciano só conseguiria ser eleito em março de 2013, em sessão fechada. A ata dessas reuniões foi analisada (0066/13), e revelam o intenso conflito que a eleição de Feliciano para a CDHM provocou. Jean Wyllys (PSOL-RJ), no início da sessão, faz o seguinte argumento:

“E aproveito para lembrar, Sr. Presidente, que há nesta Casa o Processo Disciplinar nº 126.608, de 2012, contra o candidato à Presidência desta Comissão, por atitudes homofóbicas, de discriminação e antiliberdade religiosa. Só quero lembrar isso, o.k., Sr. Presidente?”

“Se a questão é de direitos humanos, só se está olhando um lado. Não se está vendo também que está havendo uma perseguição contra os religiosos aqui. Nós podemos reivindicar isso, podemos chamar milhões de evangélicos para vir aqui. Nós respeitamos as pessoas.

Por outro lado, os parlamentares conservadores retratavam a rejeição ao pastor Feliciano como um caso de perseguição religiosa a evangélicos. Rejeitam, também, o rótulo de homofóbicos. O deputado Takayama (PSC-SP) lança mão do argumento que diferencia a pessoa do comportamento, bem assemelhado à posição da Igreja Católica de Bento XVI – identificado no debate americano como *love the sinner, hate the sin*.

Sob a presidência de Feliciano, seria realizada também uma importante audiência, em 12/06/2013 (0537/13) e em 27/06/2013 (0751/13). Nelas, a categoria família é mobilizada como natural (definida expressamente como aquela formada por homem e mulher, antecedente ao Estado e à sociedade e à construção histórica de família), e cuja desestruturação a partir dos anos 60 é a causa última da violência social. Sinaliza-se uma aceitação do uso da violência como instrumento de educação dos filhos. Embora Jair Bolsonaro alinhe o ataque à família com a esquerda e o governo federal, há dissonâncias: o deputado Costa Ferreira menciona a Presidente Dilma como aquela que sancionou o Dia de Valorização da Família.

### **3.5. Considerações parciais: sobre o impacto da religião no discurso e na posição política**

A análise revela que os discursos não se apresentam, via de regra, com marca religiosa explícita. A maior parte dos discursos favoráveis ou não ao ESH ou a discussão sobre sexualidade nas escolas se enquadra em termos morais. Aqueles que o defendem destacam que a finalidade é combater a violência contra LGBT's nas escolas; aqueles que o atacam argumentam que ele viola a autoridade dos pais de orientarem seus filhos quanto ao sexo, e que o material teria o potencial de tornar crianças LGBT's. São argumentos em sentidos diametralmente opostos, mas formulados em linguagem moral. Não recorrem, na maior parte das vezes, a autoridades religiosas, versos bíblicos ou dispositivos da legislação. Verificamos é que é difícil considerar que as oposições ao ESH e a discussão sobre sexualidades nas escolas tenham sido predominantemente evangélica: ainda em 2010, um parlamentar católico busca fazer um desagravo do Papa Bento XVI, acusado de leniência nos casos de abuso sexual na Igreja, e aponta que é a “esquerda política” que “quer erotizar crianças desde a mais tenra idade”, imagem que voltaria nos

discursos de oposição ao ESH. Além disso, o pioneiro e mais recorrente mobilizador do tema não é tipicamente um parlamentar com vínculo religioso conhecido.

Apenas a análise de cada um dos casos envolvendo as pautas de gênero e de sexualidade poderia elucidar completamente em que termos os debates relacionados ao ESH anteciparam argumentos e visões a respeito da sexualidade e do gênero. Mas é, sim, possível afirmar que, durante os debates relacionados ao ESH, firmou-se uma posição majoritariamente contrária a ele, mas que ressalva ou a possibilidade de discussão sobre a sexualidade ou o combate à violência e a discriminação entre estudantes, geralmente na forma de “combate ao bullying”. A palavra “gênero” já é questionada. O deputado Marco Feliciano afirma, por exemplo, que a exigência do MEC de que “se evitassem discriminações de gênero e diversidade sexual em livros didáticos” significaria que os livros não contivessem nenhuma figura com homem e mulher como família. A discussão sobre o PNE entrou diretamente na análise, na fala de parlamentares progressistas durante audiências públicas da Comissão Especial do projeto, em que a “maneira como a discussão foi feita” no caso do ESH é exemplo a não ser seguido. A posição majoritária apurada, contrária ao ESH, mas que admite o combate à discriminação e mesmo a discussão sobre sexualidade nas escolas, é compatível com a redação final do PNE aprovada na Câmara, que não contém a palavra “gênero” ou “orientação sexual”, mas ressalva como diretrizes a “superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da cidadania e na erradicação de todas as formas de discriminação” e a “promoção dos princípios do respeito aos direitos humanos, à diversidade e à sustentabilidade socioambiental.” Aparece também na explicação do deputado da base do governo ligado à Igreja Universal, que explica a Bolsonaro que “o movimento LGBT já está incluído no PNE desde 2008 – e V. Ex.<sup>a</sup> sabe bem nossa posição sobre isso.” Nas falas contrárias ao projeto, a família “natural” estaria sendo ameaçada assim como a autoridade dos pais de transmitirem valor a seus filhos.

Também, é possível afirmar que há conexões do caso do ESH com a atuação do Escola Sem Partido, em razão da presença da maior liderança do movimento em audiência pública (2013) anterior à atuação por meio de notificações extrajudiciais endereçadas a professores. Nelas, o combate à “orientação ideológica” em sala de aula assumia um discurso vinculado à discussão sobre gênero em sala de aula e caráter de oposição às esquerdas. Estes discursos mais abertamente intolerantes, contudo, estão mais distantes

dos enquadramentos predominantes, entre religiosos e não religiosos, em que se ressalva o combate à intolerância e à discriminação.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A laicidade nos regimes latino-americanos é um processo incompleto. Predominou na região um modelo de construção da laicidade em que autoridades políticas e hierarcas da Igreja Católica se afastaram coordenadamente, e liberdades religiosas se traduziram em amplas liberdades políticas e econômicas. A pluralização do campo religioso na região tem se dado principalmente pela via do pentecostalismo, cujas expressões na política eleitoral desde os anos 1980 chamam a atenção. Além do diálogo entre cúpulas estabelecido desde cedo, os católicos se engajam na política por membros leigos, prática mais naturalizada nos regimes católicos. No que toca aos direitos sexuais e reprodutivos, é importante vislumbrar que o direito canônico se transpôs para o direito moderno para criminalizar práticas sexuais não reprodutivas. Mais que isso, uma estrutura familiar centrada no casal heterossexual é parte importante dos processos de normalização sexual, que envolvem a modernidade como um todo. A noção de heteronormatividade, fundada em Rubin, explica com nitidez a valoração moral das práticas sexuais que premia a reprodução biológica. Argumentos que reforçam sexo biológico, reprodução e papéis tradicionais vêm em formas religiosas, mas principalmente morais, e também científicas. Uma moralidade sexual democrática, como a autora propõe, pediria elevados níveis de tolerância e de respeito à autonomia individual. É aí que direitos sexuais reprodutivos e laicidade se encontram.

A recente politização do Escola Sem Homofobia ressoa imagens e argumentos que, na maior parte dos casos, não contém elementos explicitamente religiosos. Mas, como dissemos, nenhum dos discursos que defendeu expressamente o ESH veio de parlamentares com vínculo religioso conhecido. A bancada religiosa não falaria sobre o tema mesmo provocada pelo deputado que havia iniciado a controvérsia, ele mesmo sem vínculo religioso definido. A posição conservadora que se fez presente ao longo do período analisado recorre a imagens da Guerra Fria, que associam “subversão comunista” a “subversão sexual”, de forma nitidamente antipetista. Com essa forma, os discursos podem ter contribuído para o isolamento das posições progressistas aglutinadas em torno do petismo.

O caso está situado no contexto de politização reativa (VAGGIONE, 2017) às agendas de gênero e por diversidade sexual. Sob motes como combate à “ideologia de gênero”, essas reações correspondem a avanços nas concepções de direitos sexuais e

reprodutivos nos fóruns da ONU ao longo dos anos 90, e têm protagonismo católico nos fóruns transnacionais. Discursos que vinculam sexo biológico, reprodução e papéis tradicionais de gênero formados nessas reações se articularam com as oposições ao ESH – que, ao apresentar a homossexualidade como digna valor igual à heterossexualidade, estaria “homossexualizando crianças”. Articulados em torno de noções de família “natural”, eles tiveram impacto no caso do Plano Educacional de Educação, que terminou sem menção às palavras “gênero” e “orientação sexual.” Esses discursos aparecem na forma moral, não religiosa. Mas o direito a uma educação referenciada pelos valores da igualdade e pelo respeito à diversidade sexual restou prejudicado por um veto imposto por razões com as quais os principais destinatários da política não concordariam. A defesa da ordem sexual se dá em linguagem moral, e os atores envolvidos muitas vezes não têm vínculos religiosos conhecidos, mas, ainda assim, a violação à laicidade do Estado e os limites das democracias liberais ficam patentes.

## 5. Referências bibliográficas

- ALMEIDA, R. Deuses no parlamento: o impedimento de Dilma. In: ALMEIDA, R.; TONIOL, R. (Eds.). . **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos**. Campinas: Editora Unicamp, 2018. p. 163–194.
- ASAD, T. Thinking about religion, belief, and politics. In: ORSI, R. (Ed.). . **The Cambridge Companion to Religious Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 36–57.
- AYALA, E. C. La construcción de un orden laico em america hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX. **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo**. Mexico, DF. El Colegio de Mexico, 2008. p. 85–106.
- BAUBERÓT, J. Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa. In: BLANCARTE, R. (Ed.) **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo**. Mexico, DF. El Colegio de Mexico, 2008. p. 47–58.
- BENSHOOF, J. The Chastity Act: Government Manipulation of Abortion Information and the First Amendment. **Harvard Law Review**, v. 101, n. 8, p. 1916, jun. 1988.
- BIROLI, F. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018a.
- BIROLI, F. Reação conservadora, democracia e conhecimento. **Revista de Antropologia**, v. 61, n. 1, p. 83, 2018b.
- BLANCARTE, R. Introducción. In: **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo**. Mexico, DF: El Colegio de Mexico, 2008. p. 9–28.
- BROWN, W.; FORST, R. **The power of tolerance - a debate**. New York: Columbia university Press, 2014.
- BURITY, J. A onda conservadora na política traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, R.; TOINIOL, R. (Eds.). . **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos**. Campinas: Editora Unicamp, 2018. p. 15–66.
- BURITY, J. A. Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 30, n. Jul/Dez-2015, p. 31–73, 2015.
- BUTLER, J. **Is Judaism Zionism?** in VANANTWERPEN, J. (Ed.) **The power of religion in the public sphere**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 17–20.
- CASANOVA, J. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, J. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, CRAIG; JUERGENSMEYER, M. V. (Ed.). . **Rethinking secularism**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 54–74.
- CORRÊA, S.; PETCHESKY, R.; PARKER, R. **Sexuality , Health and Human Rights**.

1. ed. New York: Routledge, 2008.

COUTO, M. T. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 2, p. 357–369, 2005.

COWAN, A. B. “Nosso Terreno”. Crise Moral, política evangélica e a formação da “Nova Direita” brasileira. **Varia Historia**, v. 30, n. 52, p. 101–125, 2014.

COWAN, B. A. Sex and the Security State: Gender, Sexuality, and “Subversion” at Brazil’s Escola Superior de Guerra, 1964-1985. **Journal of the History of Sexuality**, 2007.

COWAN, B. A. **Securing Sex - Morality and Repression in the Making of Cold War Brazil**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2016.

COWAN, B. A. A hemispheric moral majority: Brazil and the transnational construction of the New Right. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 61, n. 2, 2018.

CROMPTON, L. **Homosexuality and Civilization**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

CUNHA, C. V. DA. **Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. [s.l: s.n.].

FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. **Social Text**, v. 26, n. 25/26, p. 56–80, 1990.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). 1993, 303p. Universidade Estadual de Campinas, 1993.

FRESTON, P. (Ed). **Evangelical Christianity and Democracy in Latin America**. Chicago: Chicago University Press, 2008.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GIUMBELLI, E. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 13, n. 14, p. 119–143, 2011.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, J. “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. VANANTWERPEN, J. (Ed.) The power of religion in the public sphere. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 41-52.

HTUN, M. **Sex and the State - Abortion, Divorce, and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- IRVINE, J. M. Doing It with Words: Discourse and the Sex Education Culture Wars. **Critical Inquiry**, v. 27, n. 1, p. 58–76, 2005.
- JAKOBSEN, J.; PELLEGRINI, A. **Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance**. New York and London: New York University Press, 2003.
- LOURO, G. L. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G. L. (Ed.). **O corpo educado - Pedagogias da sexualidade**. 4ª ed. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 7–42.
- LUNA, N. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 14, p. 83–109, 2014.
- MACHADO, M. DAS D. C. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. **Estudos de Religião**, v. 21, n. 33, p. 12–28, 2007.
- MACHADO, M. DAS D. C. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Religião & Sociedade**, v. 35, n. 2, p. 45–72, 2015.
- MACHADO, M. DAS D. C.; MACHADO, M. DAS D. C. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos**, v. 23, n. 47, p. 351–380, 2017.
- MANTOVANI, D. M. **Um estudo de agenda-setting a partir da tematização do aborto nas eleições de 2010**. [s.l.] Universidade de Brasília, 2014.
- MARIANO, R.; HOFF, M.; DANTAS, T. Y. DE S. Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis e candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos grupos religiosos. **Debates do NER**, n. 10, p. 65–78, 2006.
- MIGUEL, L. F. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” - Escola Sem Partido e as leis da mordaza no parlamento brasileiro / From “Marxist indoctrination” to “gender ideology”: Escola Sem Partido (non-partisan school) and gag laws in Brazilian congress. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, n. 15, p. 590–621, 2016.
- MILOT, M. La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos. **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo**. Mexico, DF. El Colegio de Mexico, 2008. p. 339–368.
- OKIN, S. M. Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n. 2, p. 305–332, 2008.
- ORO, A. P.; ALVES, D. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião & Sociedade**, v. 33, n. 1, p. 122–144, 2013.
- PIERUCCI, A. F. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, n. 13, p. 144–156, 1992.
- PIERUCCI, A. F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião

- tradicional: a propósito do censo 2010. **Anuac - Rivista dell'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali**, v. 1, n. 2, p. 87–96, 2012.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. **Opinião Pública**, v. 3, n. 1, p. 32–63, 1995.
- PRANDI, R.; PIERUCCI, A. F. As religiões, a cidade e o mundo. In: **A realidade social das religiões no Brasil - Religião, sociedade e política**. São Paulo: HUCITEC, 1996. p. 293.
- ROCHA, M. I. B. DA. A discussão política sobre aborto no Brasil: uma síntese. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 23, n. 2, p. 369–374, dez. 2006.
- ROSEMBERG, F. Educação sexual na escola. **Cadernos de Pesquisa**, v. 1, n. 53, p. 11–19, 1985.
- RUBIN, G. O tráfico de mulheres (1975). In: **Políticas do sexo**. [s.l: s.n.]. p. 9–62.
- SILVA, L. G. T. DA. Sobre Corpos, Crucifixos e Liberdades: A laicidade do Estado no Brasil e no Uruguai analisada a partir do debate legislativo sobre o aborto. **Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política**, v. 26, n. 3, p. 1–283, 2017.
- TADVALD, M. Eleitos de deus e pelo povo - os evangélicos e as eleições federais de 2010. **Debates do NER**, n. 18, p. 83–109, 2010.
- TADVDALD, M. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, n. 27, p. 259–288, 2015.
- TAMIZARI, F. **DEOPS, presente! Formas de controle dos professores, alunos e familiares na educação básica sob a ditadura civil-militar (1964-1985)**. [s.l: s.n.].
- TAYLOR, C. **Uma Era Secular**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- TEIXEIRA, R. P. “ IDEOLOGIA DE GÊNERO ”? AS REAÇÕES À AGENDA POLÍTICA DE IGUALDADE DE GÊNERO NO CONGRESSO. 2019, 142p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política), Universidade de Brasília, 2019.
- TREVISAN, J. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no Estado laico brasileiro. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 16, n. 1, p. 581–609, 2013.
- VAGGIONE, J. M. Sexualidad, derecho y religión: entramados en tensión. In: **Sexo, Delitos y Pecados**. Washington, DC: [s.n.]. p. 18–52.
- VAGGIONE, J. M. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. **Dossiê: Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência**, v. 50, n. 50, 2017.
- VAGGIONE, J. M. **THE CATHOLIC CHURCH ' S LEGAL STRATEGIES THE RE-NATURALIZATION OF LAW AND THE RELIGIOUS EMBEDDING OF CITIZENSHIP**. SexPolitics: Trends & Tensions in the 21st Century. **Anais...**Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch, 2018

VITAL, C.; LOPES, P. V. L. **Religião e Política**. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll & Instituto de Estudos da Religião, 2012.

**QUADRO A - DISCURSOS PROFERIDOS POR PARLAMENTARES COM VÍNCULO RELIGIOSO CONHECIDO**

Sessão/Reunião	Data	Parlamentar	Partido	UF	Vínculo Religioso	Relevância do tema	Enquadramentos predominantes	Posição	Família aparece? Como?
104.4.53.O	12/05/2010	João Campos	PSDB	GO	Assembleia de Deus	focado	Moral	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Sim, como atacada.
106.4.53.O	13/05/2010	Anthony Garotinho	PSB	RJ	Presbiteriana	focado	Político-partidário	A favor da educação sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Não
209.4.53.O	01/12/2010	Lael Varela	DEM	ES	Igreja Católica	referência lateral	Religiosos	Não aparece	Não
007.1.54.O	10/02/2011	Ronaldo Fonseca	PR	DF	Assembleia de Deus	focado	Religiosos	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas,	"Ameaçada em suas estruturas" por propostas semelhantes ao do kit gay

								inclusive o programa Escola sem Homofobia	
078.1.54.O	19/04/2011	Takayama	PSC	PR	Assembleia de Deus	focado	Morais	A favor da educação sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Não.
113.1.54.O	17/05/2011	Heleno Silva	PRB	SE	Igreja Universal do Reino de Deus	focado	Político-partidários	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	"Em respeito à família brasileira, o Ministério da Educação tem de consultar a sociedade sobre ações nesse sentido. Eu, como pai, e em nome de muitos pais brasileiros, quero ter o direito de que meus filhos tenham educação de qualidade nas escolas, respeitando e enaltecendo principalmente os valores morais da família brasileira."
113.1.54.O	17/05/2011	Lincoln Portela	PR	MG	Assembleia de Deus	focado	Moral	A favor da educação	Não

								sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	
115.1.54.O	18/05/2011	Eros Biondini	PTB	MG	Igreja Católica	focado	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Sim, como ameaçada pelo kit que poderia "tolher aqueles que se manifestam e desejam criar seus filhos orientando-os heterossexualmente."
123.1.54.O	24/05/2011	João Campos	PSDB	GO	Assembleia de Deus	focado	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Sim. A família como sendo defendida pela medida anunciada pelo parlamentar.
122.1.54.O	24/05/2011	Walney Rocha	PTB	RJ	Metodista	um entre outros	Jurídicos	Contrário à educação sexual e ao combate à	Sim, espinha dorsal criada por Deus e ameaçada tanto pelo STF, que reconheceu

								Igbtfobia nas escolas, sem menção ao programa Escola sem Homofobia.	a união homoafetiva, quanto pelo "kit gay" do Governo.
126.1.54.O	25/05/2011	Lincoln Portela	PR	MG	Assembleia de Deus	focado	Político-partidários	A favor da educação sexual e do combate à Igbtobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Não.
126.1.54.O	25/05/2011	Anthony Garotinho	PR	RJ	Presbiteriana	focado	Morais	A favor da educação sexual e do combate à Igbtobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Não
126.1.54.O	25/05/2011	Eros Biondini	PTB	MG	Igreja Católica	focado	Morais	A favor da educação sexual e do	Sim, os valores da família estariam ameaçados pelo kit.

								combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	
128.1.54.O	26/05/2011	Walney Rocha	PTB	RJ	Metodista	focado	Religiosos	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	"Não somos incentivadores da violência, do preconceito ou de qualquer forma de discriminação, contudo, somos implacáveis defensores da família brasileira, protegida e consagrada por Deus, de modo que qualquer intento que tenha por objetivo abalar essa estrutura que serve de base para a nossa Nação encontrará em nós obstáculo intransponível."
128.1.54.O	26/05/2011	Sandro Alex	PPS	PR	Batista	focado	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas,	Sim, questiona se há alguma cartilha de valorização da família.

								inclusive o programa Escola sem Homofobia	
129.1.54.O	26/05/2011	Anthony Garotinho	PP	RJ	Presbiteriana	focado	Político-partidários	A favor da educação sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Sim, a revisão do kit gay pela Presidente é enquadrada como uma vitória não dos evangélicos ou católicos, mas da "família brasileira." A família surge assim como uma bandeira que transcende a diferença entre católicos e evangélicos. "Essa vitória de hoje foi uma vitória da família brasileira. Não foi a vitória da Frente Parlamentar Evangélica nem da Frente Parlamentar Católica; foi uma vitória da família brasileira. A família brasileira está feliz porque foi dado finalmente o esclarecimento, agora por parte da Presidente da República, de que o Estado brasileiro será republicano, ou seja, respeitará todas as

									<p>peças, e que o dinheiro público, o dinheiro do nosso contribuinte, servirá para educar a população contra a violência e não para promover qualquer tipo de opção sexual."</p>
128.1.54.O	26/05/2011	Vilalba	PRB	PE	Igreja Universal do Reino de Deus	focado	Morais	<p>Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia</p>	<p>Sim, como a responsável exclusiva pela "influência e controle" da orientação sexual dos filhos.</p>
128.1.54.O	26/05/2011	Audifax	PSB	ES	Batista	um entre outros	Político-partidários	<p>Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia</p>	<p>Sim, "somos a favor da família e da vida".</p>
128.1.54.O	26/05/2011	Professor Sétimo	MDB	MA	Não identificada	um entre outros	Morais	<p>Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia</p>	<p>Não.</p>

								nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	
129.1.54.O	26/05/2011	Gilmar Machado	PT	MG	Batista	um entre outros	Político-partidários	A favor da educação sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Não.
129.1.54.O	26/05/2011	Ronaldo Fonseca	PR	DF	Assembleia de Deus	focado	Religiosos	A favor da educação sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Sim, como atingida pela proposta, e beneficiada pelo cancelamento do kit.
138.1.54.O	02/06/2011	Edmar Arruda	PSC	PR	Presbiteriana Independente	focado	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia	Sim, base da sociedade, identificada com a família natural e a fisiologia da

								nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	reprodução, que é diretamente reivindicada como elemento de "orientação sexual" em conformidade com a reprodução.
144.1.54.O	08/06/2011	Jefferson Campos	PSB	SP	Evangelho Quadrangular	um entre outros	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Sim, como base da sociedade. Outros parlamentares, especialmente da bancada evangélica (Roberto de Lucena e Stefano Aguiar) aparteiaram para também colocar a família como justificativa e agenda, inclusive de combate à violência..
154.1.54.O	15/06/2011	Jefferson Campos	PSB	SP	Evangelho Quadrangular	um entre outros	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Sim; como atacada por propostas de parlamentares petistas e do governo (PL 122 e kit gay).
227.1.54.O	31/08/2011	Pastor Marco Feliciano	PSC	SP	Assembleia de Deus	um entre outros	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas	Não.

								escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	
227.1.54.O	31/08/2011	Pastor Marco Feliciano	PSC	SP	Assembleia de Deus	focado	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Não.
1452/11	21/09/2011	Pastor Eurico	PSB	PE	Assembleia de Deus	referência lateral	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Não.
335.1.54.O	24/11/2011	Pastor Marco Feliciano	PSC	SP	Assembleia de Deus	referência lateral	Morais	Contrário à educação sexual e ao combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa	Sim, "família-nação", base estrutural da sociedade.

								Escola sem Homofobia	
334.1.54.O	24/11/2011	Vítor Paulo	PRB	RJ	Igreja Universal do Reino de Deus	um entre outros	Jurídicos	A favor da educação sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, inclusive o programa Escola sem Homofobia	Não.
346.1.54.O	02/12/2011	Romanna Remor	MDB	SC	Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmon)	focado	Morais	A favor da educação sexual e do combate à lgbtfobia nas escolas, mas contrário ao programa Escola sem Homofobia	Não.

**QUADRO B - DISCURSOS PROFERIDOS POR PARLAMENTARES SEM VÍNCULO RELIGIOSO CONHECIDO**

Sessão/Reunião	Data	Parlamentar	Partido	UF	Relevância do tema	Enquadramentos predominantes	Posição	Família aparece? Como?
049.4.53.O	23/03/2010	Iran Barbosa	PT	SE	referência lateral	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
0611/10	18/05/2010	Fátima Cleide	PT	RO	referência lateral	Jurídicos	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Mencionada como espaço de reprodução de violência homofóbica. Pedidos de reconhecimento de famílias LGBT. Afirmação de que não se trata de destruir a família de ninguém.
165.4.53.O	14/07/2010	Iran Barbosa	PT	SE	referência lateral	Jurídicos	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
194.4.53.O	17/11/2010	Manuela D'Ávila	PCdoB	RS	referência lateral	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
1161/10	23/11/2010	Fátima Cleide	PT	RO	focado	Jurídicos	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não

201.4.53.O	23/11/2010	Fátima Bezerra	PT	RN	focado	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
208.4.53.O	30/11/2010	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, como ofendida pelo material.
209.4.53.O	01/12/2010	Alice Portugal	PCdoB	BA	referência lateral	Morais	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Sim, como espaço de reprodução de violência machista
221.4.53.O	14/12/2010	Jô Moraes	PCdoB	MG	focado	Morais	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
224.4.53.O	15/12/2010	Paes de Lira	PTC	SP	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
002.1.54.P	01/02/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
006.1.54.O	10/02/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não

006.1.54.O	10/02/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
054.1.54.O	29/03/2011	Duarte Nogueira	PSDB	SP	referência lateral	Morais	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
0180/11	29/03/2011	Fátima Bezerra - RN	PT	RN	um entre outros	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
0232-11	06/04/2011	Manuela D'Ávila	PCdoB	RS	referência lateral	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
070.1.54.O	14/04/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
075.1.54.O	18/04/2011	Iracema Portella	PP	PI	referência lateral	Morais	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
086.1.54.O	28/04/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Menciona que não é motivo de orgulho ter homossexual na família.

0409-11-A	04/05/2011	Fátima Bezerra (PT-RN)	PT	RN	um entre outros	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
094.1.54.O	04/05/2011	Janete Rocha Pietá	PT	SP	referência lateral	Político-partidários	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
0397/11	04/05/2011	Artur Bruno	PT	CE	irrelevante.	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
096.1.54.O	05/05/2011	Fátima Bezerra	PT	RN	um entre outros	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
096.1.54.O	05/05/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
113.1.54.O	17/05/2011	Décio Lima	PT	SP	referência lateral	Político-partidários	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
0492/11	17/05/2011	Fátima Bezerra	PT	RN	referência lateral	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não

115.1.54.O	18/05/2011	Fátima Bezerra	PT	RN	referência lateral	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
0538T/11	19/05/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
126.1.54.O	25/05/2011	Manuela D'Ávila	PCdoB	RS	focado	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
125.1.54.O	25/05/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
129.1.54.O	26/05/2011	Rosane Ferreira	PV	PR	um entre outros	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não há.
128.1.54.O	26/05/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
129.1.54.O	26/05/2011	Reginaldo Lopes	PT	MG	secundário de outro foco	Político-partidários	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não

129.1.54.O	26/05/2011	Jonas Donizete	PSB	SP	um entre outros	Morais	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, mas contrário ao ESH	Não
128.1.54.O	26/05/2011	Roberto de Lucena	PV	SP	secundário de outro foco	Morais	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, mas contrário ao ESH	Não
0633-11	31/05/2011	Paulo Pimenta	PT	RS	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	
0668/11	01/06/2011	Fátima Bezerra	PT	RN	referência lateral	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, na fala da Min. Iriny Lopes, que menciona transformações das famílias durante o governo Lula, e como local onde opressões e violências culturalmente fundadas também se reproduzem.
138.1.54.O	02/06/2011	Emiliano José	PT	BA	um entre outros	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
0706-11	07/06/2011	Antonia Lucia	PSC	AC	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
143.1.54.O	08/06/2011	Sandro Mabel	PR	GO	referência lateral	Político-partidários	A favor da educação sexual ou do combate à violência	Não

							nas escolas, sem menção ao ESH	
0744/11	08/06/2011	Erika Kokay	PT	DF	um entre outros	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	
007.1.54.N	09/06/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	irrelevante.	Morais		
0820/11	15/06/2011	Fátima Bezerra - PT/RN; Rogério Marinho (PSDB-RN) fala em kit anti-homofobia	PT	RN	referência lateral	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não, pouca. Rogério menciona que o kit tem a ver com o papel da família e com valores do povo brasileiro. Na fala do Ministro Haddad, que expõe o projeto na casa, é importante que a escola seja um ambiente acolhedor e livre de discriminações.
0818/11	15/06/2011	Jean Wyllys	PSOL	RJ	um entre outros	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Na fala dos convidados, a família é vista como parceira necessária em processos educacionais, e como potencial reprodutora de violências.
155.1.54.O	16/06/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
0900/11	29/06/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas	Sim, o deputado afirma que o motivo da representação é a defesa da família. Esse

							escolas, inclusive ao ESH	argumento é contraposto por Jean Wyllys e por Professora Marcivânia (PT-AP).
175.1.54.O	05/07/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
178.1.54.O	07/07/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Afirma que "o PSOL não tem respeito com a família, os bons costumes..." mas não desenvolve, apenas menção.
215.1.54.O	23/08/2011	Janete Rocha Pietá	PT	SP	referência lateral	Político-partidários	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
234.1.54.O	06/09/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, menciona-se que o objetivo da distribuição de livros que retratem diferenças composições familiares seria uma proposta inspirada no ateísmo e de ataque e desconstrução da família. "Sra. Presidente, para concluir. É a desconstrução da família. Parece que é um partido que quer apoiar o ateísmo em nosso País e esculhambar a família. É um projeto de poder."

234.1.54.O	06/09/2011	Amauri Teixeira	PT	BA	referência lateral	Político-partidários	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
04/10/2011	270.1.54.O	Domingos Neto	PSB	CE	referência lateral	Morais	A favor da educação sexual ou do combate à violência nas escolas, sem menção ao ESH	Não
271.1.54.O	05/10/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
303.1.54.O	31/10/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
335.1.54.O	24/11/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, como atingida pelos livros didáticos com temática de diversidade sexual e pela diretriz de "A inclusão da população LGBT em programas de alfabetização nas escolas públicas", o que dá dupla interpretação: uma, inclusive, criando cota para professor homossexual nas escolas de 1º grau."

334.1.54.O	24/11/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	O "kit gay 2" coloca a família em perigo.
334.1.54.O	24/11/2011	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	O discurso menciona famílias LGBT para afirmar que elas não deveriam ser abordadas.
346.1.54.O	02/12/2011	Romanna Remor	MDB	SC	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
004.2.54.O	07/02/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	secundário de outro foco	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, como detentora de autoridade, e em cuja esfera o poder público não pode adentrar.
0109-12-A	14/03/2012	Jean Wyllys	PSOL	RJ	um entre outros	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	
084.2.54.O	17/04/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	
0571-12	15/05/2012	Fátima Bezerra	PT	RN	focado	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, como atacada pelo kit gay.

0571-12	15/05/2012	Érika Kokay	PT	DF	focado	Jurídicos	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
0571-12	15/05/2012	Jean Wyllys	PSOL	RJ	focado	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Como uma possível perpetradora tanto de violência homofobia como de amor/aceitação, assim como a escola.
0571-12	15/05/2012	Newton Lima	PT	DF	focado	Jurídicos	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	A família aparece com os membros também perpetrando violência homofóbica
0571-12	15/05/2012	Jean Wyllys	PSOL	RJ	focado	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
0571-12	15/05/2012	Jean Wyllys	PSOL	RJ	um entre outros	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
127.2.54.O	17/05/2012	Janete Rocha Pietá	PT	SP	referência lateral	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
164.2.54.O	14/06/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
0975/12	28/06/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas	Sim, como atacada pelo material.

							escolas, inclusive ao ESH	
204.2.54.O	16/07/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
269.2.54.O	16/10/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, os livros didáticos que tratam de configurações familiares diversas é visto como continuidade do kit gay e "esculhambação" da família.
269.2.54.O	16/10/2012	Fernando Ferro	PT	PE	irrelevante.	Morais	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
269.2.54.O	16/10/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
269.2.54.O	16/10/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
271.2.54.O	17/10/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, "Atenção, povo paulistano, vocês vão votar no pai do kit gay, no homem que não tem compromisso com a família. E, para o PT,

								esculhambar a família é o caminho para se perpetuar no poder."
271.2.54.O	17/10/2012	Vanderlei Siraque	PT	SP	um entre outros	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Mencionada como destinatária do discurso.
1717/12	05/12/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
272.2.54.O	17/12/2012	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, a família como atacada pelo governo de esquerda.
0066/13	07/03/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, como convocatória aos evangélicos, para que não apoiem a candidatura de Haddad para a prefeitura de São Paulo.
031.3.54.O	14/03/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, nas falas dos deputados Takayama, Henrique Afonso, e do próprio Jair, como constituída por homem e mulher, e base da sociedade.

0497/13	09/05/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, será valorizada com a mudança de presidência da CDH.
0537/13	12/06/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Morais	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
165.3.54.O	13/06/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Sim, é o tema central da audiência a afirmação da família natural.
222.3.54.O	08/08/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	irrelevante.			
1204/13	22/08/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	irrelevante.			
1224/13	27/08/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	irrelevante.			
C12	12/11/2013	Jean Wyllys	PSOL	RJ	referência lateral	Político-partidários	A favor da discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
2164/13	04/12/2013	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
0353/14	10/04/2014	Jean Wyllys	PSOL	RJ	irrelevante.			

0387/14	22/04/2014	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	
112.4.54.O	30/04/2014	Jair Bolsonaro	PP	RJ	focado	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não.
113.4.54.O	30/04/2014	Jair Bolsonaro	PP	RJ	um entre outros	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não
181.4.54.O	11/06/2014	Jair Bolsonaro	PP	RJ	referência lateral	Político-partidários	Contrário à discussão sobre sexualidade nas escolas, inclusive ao ESH	Não