

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Rafael de Oliveira Wachholz**

**A RELIGIÃO EM QUESTÃO: UM ESTUDO COMPARATIVO SOBRE A  
RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO EM BRASIL E IRÃ**

**Santa Maria, RS  
2021**



**Rafael de Oliveira Wachholz**

**A RELIGIÃO EM QUESTÃO: UM ESTUDO COMPARATIVO SOBRE A RELAÇÃO  
ENTRE RELIGIÃO E ESTADO EM BRASIL E IRÃ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Ciências Sociais**

**Orientador: Prof. Dr. Eduardo Lopes Cabral Maia**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2021**

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Wachholz, Rafael de Oliveira

A Religião em questão: um estudo comparativo sobre a relação entre Religião e Estado em Brasil e Irã / Rafael de Oliveira Wachholz.- 2021.

234 p.; 30 cm

Orientador: Eduardo Lopes Cabral Maia

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, RS, 2021

1. Orientalismo 2. Teocracia 3. Laicidade 4. Secularização 5. Religião I. Lopes Cabral Maia, Eduardo II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, RAFAEL DE OLIVEIRA WACHHOLZ, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**Rafael de Oliveira Wachholz**

**A RELIGIÃO EM QUESTÃO: UM ESTUDO COMPARATIVO SOBRE A RELAÇÃO  
ENTRE RELIGIÃO E ESTADO EM BRASIL E IRÃ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Ciências Sociais**

**Aprovado em 15 de Abril de 2021:**



**Eduardo Lopes Cabral Maia, Dr. (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)



**Arthur Coelho Dornelles Junior, Dr. (UFSM)**



**Carlos Eduardo Valente Dullo, Dr. (UFRGS)**

**Santa Maria, RS**  
**2021**



## **DEDICATÓRIA**

*Para todos aqueles que, diferentemente de mim,  
não tiveram acesso à educação no Brasil.*





## **AGRADECIMENTOS**

Quando a emoção pela conclusão de uma importante etapa de minha formação é tão grande e o período que a compôs é tão marcante em minha vida, me faltam palavras para expressar meu agradecimento aos que estiveram ao meu lado na superação deste desafio e na realização deste grande sonho. Principalmente em situações atípicas como as do momento atual, em que fomos obrigados a contentar-nos com a distância, agradecimentos se fazem indispensáveis.

Agradeço aos meus pais, à minha irmã e aos demais familiares que, mesmo sem muitas vezes entender o sentido das Ciências Sociais, não deixaram de me apoiar na concretização deste sonho. Obrigado por me acompanhar desde os primeiros dias de minha vida e nunca me deixar desacreditar de meu potencial. Não posso deixar de registrar o desejo de que minha avó Elva pudesse estar comigo neste momento, principalmente após ter me dado exemplos de cuidado e de força que foram essenciais ao longo desta jornada.

Agradeço ao meu orientador, professor Eduardo, pelo exemplo de ética profissional e amor à profissão, pelos momentos de orientação nesta pesquisa e pela amizade que me brindou com aprendizados que ultrapassaram o âmbito da universidade. Obrigado por me conduzir pelas Ciências Sociais desde nossos primeiros contatos.

Não poderia deixar de agradecer aos meus amigos, cujo companheirismo fez com que, sem medo de exageros, esta trajetória pudesse ser finalizada. Aos meus amigos de quase toda a vida Deivis e Marisa, o agradecimento por festejarem comigo todas as minhas conquistas. Aos meus amigos de Santa Maria, obrigado por terem sido meu suporte em todos estes anos e, principalmente, me permitir acumular inúmeras lembranças felizes. Em especial às colegas do PPGCS, quero deixar meu agradecimento por terem feito esta jornada menos pesada, por terem dividido comigo tanto os momentos de angústia quanto os de alegria e, principalmente, por terem estado comigo quando muito precisei.

Sem menos importância, devo expressar minha gratidão pela existência de políticas públicas que possibilitem que pessoas como eu possam acessar o ensino superior e, mais ainda, cursar a pós-graduação desenvolvendo pesquisas científicas nos mais diversos campos. Neste sentido, agradeço à sociedade brasileira que financia este tipo de política em um país com tantos desafios a superar e a órgãos de fomento como a CAPES, que possibilitou que eu finalizasse este curso. Agradeço também aos servidores e professores da UFSM, em especial a todo o corpo que compõe o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.



## EPÍGRAFE

“Ao se concordar em considerar o fato de que o autor desta obra também está repartido, dividido; que as críticas que talvez faça a outros autores são, em grande parte, dirigidas a ele mesmo e que, através delas, procura convencer tanto a si mesmo como aos leitores; ao se concordar em admitir que este texto é tanto um diálogo interno entre diferentes ‘partes’ do autor como um diálogo entre ele e os autores citados; então talvez lhe concedamos mais facilmente o direito à crítica.”

(Bernard Lahire)



## RESUMO

# A RELIGIÃO EM QUESTÃO: UM ESTUDO COMPARATIVO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESTADO EM BRASIL E IRÃ

AUTOR: RAFAEL DE OLIVEIRA WACHHOLZ  
ORIENTADOR: EDUARDO LOPES CABRAL MAIA

Este trabalho apresenta um estudo comparativo das trajetórias históricas que institucionalizaram a democracia laica brasileira e a teocracia iraniana. A pesquisa parte da percepção de que, de maneira bastante frequente no debate público, uma série de representações, por vezes pejorativas, sobre as diferentes formas de relação com a Religião são sustentadas. O presente texto busca, portanto, pôr à prova estes estereótipos sobre o tema e identificar de que maneira institucionalidades que à primeira vista parecem tão distintas se assemelham e se diferenciam. Para isto, faz-se uso da técnica de análise de dependência de trajetória, por meio da qual analisa-se as trajetórias históricas de Irã e Brasil que antecederam, respectivamente, a Revolução Iraniana e a Assembleia Constituinte de 1987 e estabeleceram a república teocrática iraniana e a república laica brasileira. Além disso, esboça-se também uma análise documental dos textos constitucionais de Irã e Brasil, de modo a compreender os resultados de ambos os processos históricos no âmbito da formalidade do Estado e, em suma, compreender semelhanças e diferenças da teocracia iraniana e da democracia brasileira. A pesquisa também comporta a análise comparada tanto dos processos históricos quanto das constituições analisadas. Com base nestas análises, é possível esboçar reflexões no sentido de que, ainda que uma narrativa orientalista sustente uma suposta diferença essencial entre as duas sociedades, o que se evidencia é que os processos que conformam a relação entre Religião e Estado são bastante dinâmicos e complexos, passíveis aos elementos contingenciais da história. O que define a laicidade brasileira e a teocracia iraniana é a relação entre diferentes elementos, muitos deles semelhantes entre si.

**Palavras-chave:** Orientalismo. Teocracia. Laicidade. Secularização. Religião.



## **ABSTRACT**

### **RELIGION IN QUESTION: A COMPARATIVE STUDY ON THE RELATION BETWEEN RELIGION AND STATE IN BRAZIL AND IRAN**

**AUTHOR: RAFAEL DE OLIVEIRA WACHHOLZ**

**ADVISOR: EDUARDO LOPES CABRAL MAIA**

This work presents a comparative study of the historical trajectories that institutionalized the Brazilian secular democracy and the Iranian theocracy. The research starts from the perception that, quite frequently in the public debate, several representations about the different forms of relationship with religion are sustained. The present text seeks to test these stereotypes on the subject and to identify what are the similarities and differences between these institutionalities that at first sight seem very different. It is used the technique of path dependence to analyse the historical trajectories of Iran and Brazil that preceded, respectively, the Iranian Revolution and the Constituent Assembly of 1987 and established the Iranian theocratic republic and the Brazilian secular republic. In addition, a documentary analysis of the national constitutions of Iran and Brazil is outlined in order to understand the results of both historical processes within state formality and, in short, to understand similarities and differences between the Iranian theocracy and Brazilian democracy. The research also includes a comparative analysis of both historical processes and their resulted national constitutions. Based on these analyzes, it is possible to outline reflections in the sense that, although an Orientalist narrative sustains a supposed essential difference between the two societies, the processes that make up the relationship between Religion and State are quite dynamic and complex, influenced by contingent elements of history. What defines Brazilian secularism and Iranian theocracy is the relationship between different elements, many of them similar to each other.

**Keywords:** Orientalism. Teocracy. Secularism. Secularization. Religion.





## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	18
<b>1 REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO</b> .....	24
<b>1.1 O método comparativo e a análise de dependência de trajetória (<i>path dependence</i>)</b> .....	24
<b>1.2 O conceito de Estado</b> .....	35
<b>1.3 O conceito de Religião</b> .....	46
<b>1.4 O conceito de Secularização</b> .....	55
<b>1.5 O Conceito de Laicidade</b> .....	64
<b>2 A TRAJETÓRIA SÓCIO-HISTÓRICA DA RELIGIÃO EM IRÃ E BRASIL: CONDIÇÕES ANTECEDENTES</b> .....	70
<b>2.1 O caso do Irã</b> .....	70
2.1.1 O projeto político modernizador.....	72
2.1.2 A influência do Sistema Internacional.....	76
2.1.3 A atuação das elites religiosas islâmicas.....	81
2.1.4 A atuação da sociedade civil iraniana.....	86
<b>2.2 O caso do Brasil</b> .....	90
2.2.1 A (des)estabilidade na esfera política brasileira.....	93
2.2.2 A hegemonia católica no mercado religioso brasileiro.....	99
2.2.3 Minorias religiosas e sua relação com o Estado.....	105
<b>3 A INSTITUCIONALIDADE AUTORITÁRIA EM IRÃ E BRASIL: PONTOS CRÍTICOS E SEUS LEGADOS</b> .....	110
<b>3.1 A institucionalização da ordem autoritária de Reza Pahlavi</b> .....	110
3.1.1 A modernização do Irã e a Revolução Branca.....	112
3.1.2 A Guerra Fria e o alinhamento aos Estados Unidos da América.....	117
3.1.3 A reação das elites religiosas islâmicas.....	120
3.1.4 Oposição política e repressão .....	124
<b>3.2 O golpe de 1964 e o regime militar no Brasil</b> .....	129
3.2.1 A estabilidade institucional sob o autoritarismo.....	131
3.2.2 A oposição católica ao regime militar.....	140
3.2.3 A pluralização do mercado religioso brasileiro.....	145
<b>4 O ADVENTO DAS NOVAS ORDENS: A TEOCRACIA IRANIANA E A LAICIDADE BRASILEIRA</b> .....	152
<b>4.1 A Revolução Iraniana</b> .....	152
4.1.1 As contradições do projeto político modernizador.....	154
4.1.2 A oposição à influência estrangeira no Irã.....	156

4.1.3 O protagonismo do Islã.....	158
4.1.4 A oposição política secular.....	162
<b>4.2 A Assembleia Constituinte no Brasil.....</b>	<b>166</b>
4.2.1 Os reflexos da baixa institucionalização partidária no processo constituinte brasileiro.....	169
4.2.2 O <i>lobby</i> católico.....	176
4.2.3 O surgimento da bancada evangélica.....	181
<b>5. AS CONSTITUIÇÕES NACIONAIS DE IRÃ E BRASIL.....</b>	<b>190</b>
<b>5.1 A Constituição da República Islâmica do Irã.....</b>	<b>190</b>
5.1.1 Princípios e Objetivos.....	190
5.1.2 Instituições .....	192
5.1.3 Direitos, Garantias Fundamentais e Serviços Públicos.....	194
5.1.4 Economia.....	196
5.1.5 Política Externa.....	197
<b>5.2 A Constituição da República Federativa do Brasil.....</b>	<b>198</b>
5.2.1 Princípios e Objetivos.....	198
5.2.2 Instituições.....	199
5.2.3 Direitos, Garantias Fundamentais e Serviços Públicos.....	200
5.2.4 Economia.....	202
5.2.5 Política Externa.....	203
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>206</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>222</b>

## INTRODUÇÃO

Em meados de Outubro de 2020, em uma pequena cidade aos arredores de Paris, um professor foi assassinado por fundamentalistas religiosos após ministrar aulas em que mostrava aos alunos caricaturas de Maomé, profeta do Islã. As caricaturas eram apresentadas em alusão às discussões sobre a liberdade de expressão no país e despertaram o descontentamento de grupos fundamentalistas muçulmanos. Ao condenar o assassinato, que considerou um atentado terrorista, o presidente francês Emmanuel Macron afirmou que um de seus “compatriotas” havia sido morto porque “ensinava seus alunos sobre liberdade de expressão, liberdade de crer ou de não crer” e que “não é por acaso que foi um professor que esse terrorista matou”. Segundo o presidente, o terrorista “queria matar a república nos seus valores, as luzes, a possibilidade de fazer nossas crianças cidadãs livres - de onde quer que elas venham, seja se creem ou se não creem e seja qual for sua religião” (G1, 2020). Dois dias depois, em frente à Torre Eiffel, duas mulheres muçulmanas usando véu passeavam com seu cachorro quando se envolveram em uma discussão com outras duas mulheres, alegadamente embriagadas, e foram agredidas a facadas. Durante a agressão, as mulheres muçulmanas foram xingadas de “árabes sujas” e teriam ouvido que “aqui não é o lugar de vocês”. Também foi feita alusão ao véu utilizado por elas como “essa coisa na sua cabeça”, seguido de tentativas de esfaquear as vítimas nesta região (G1, 2020) em mais um caso do tipo no continente europeu.

O que estes acontecimentos mostram, para além da complexidade que envolve as problemáticas do terrorismo religioso e da islamofobia, é a centralidade da Religião como fonte de representações inseridas em dinâmicas sociais e políticas da atualidade. No contexto brasileiro, por exemplo, concepções do que é ideal em termos do papel da Religião na sociedade são corriqueiras no debate público. Recentemente, a participação de representações evangélicas no governo de Jair Bolsonaro despertou o já conturbado debate público sobre a laicidade no Brasil. Uma capa da revista *IstoÉ* (2020) descreveu o que entendeu ser uma “Afronta ao Estado laico” e afirmou que “se pudesse, o presidente Jair Bolsonaro substituiria, sem pestanejar, a Constituição pela Bíblia”. Segundo o texto, “a laicidade do Estado nunca esteve tão ameaçada de retrocesso, desde os primórdios da República, como na sua gestão”. A reportagem faz alusão à presença de lideranças evangélicas na coalizão comandada por Bolsonaro. Esta polêmica já havia estado presente nos primeiros dias do governo, por exemplo, quando a nova Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos Damares Alves afirmou que “o Estado é laico, mas esta ministra é terrivelmente cristã”. Pastora evangélica,

Damares havia sido nomeada chefe de uma pasta responsável por gerir políticas públicas em temas sensíveis no debate entre atores seculares e religiosos, como a questão da família, dos direitos da mulher e da população LGBT, da questão do aborto e outros valores morais em disputa na esfera pública (G1, 2020). A partir deste debate, despontam reflexões na mídia pontuando o que seria uma “Teocracia à brasileira” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2020), uma “Teocracia milicianiana” (em alusão a denúncias de envolvimento do presidente com as milícias cariocas) (BRASIL 247, 2020) e fazendo referências ao “Deus obsessivo e politicamente incorreto de Bolsonaro” (EL PAIS, 2019), dentre outros tipos de referência que nada mais são do que a continuação de uma tensão decorrente da própria inserção dos evangélicos na política com a redemocratização.

Comumente, é evocada nestas discussões uma distinção fundamental entre um ideal de sociedade secular, por um lado, em que a Religião, se não inexistente, deve ser relegada ao âmbito privado e, por outro, um modelo radicalizado de sociedade onde a Religião é legitimadora de toda a ordem estabelecida. Este tipo de diferenciação binomial desconsidera a possibilidade de um intermédio por meio do qual o papel da Religião nas sociedades é dinâmico e bastante particular a cada uma delas. Este tipo de diferenciação binomial entre diferentes sociedades é objeto de estudo de autores como Edward Said (2007), para quem a sustentação de uma dinâmica de oposição a um “Outro” considerado inferior, bárbaro e primitivo fundamenta a criação da identidade ocidental e legitima dinâmicas políticas de dominação ao longo da história.

Para ele, o conceito de Oriente foi criado pelas sociedades ocidentais, especialmente pelas potências imperialistas da Europa Ocidental, fundamentado sobre uma concepção de que os povos para além de suas fronteiras tratavam-se de povos essencialmente inferiores. Este “Outro” inferior compreendia o Oriente, um conjunto supostamente coeso de territórios, povos, crenças e culturas que, por meio da dominação colonial, poderiam ser, em certo sentido, resgatados de sua condição. Esta categoria não apenas generalizaria a pluralidade existente para além das fronteiras ocidentais como também sustentaria uma série de estereótipos que pautariam a maneira como o Ocidente via o resto do mundo e, sem menos importância, construía sua própria identidade. Neste sentido, segundo o autor esta diferenciação entre Ocidente e Oriente não tem, por si só, “estabilidade ontológica” mas sim foi construída de maneira bastante destoante da realidade social daqueles povos (SAID, 2007). É neste contexto que se insere uma série de pré-noções a respeito da vivência da fé em sociedades não ocidentais: sociedades primitivas, que *devem ser* secularizadas, que *devem ser*

laicas e, principalmente, que são  *muito diferentes*  do Ocidente. Ao vivenciarem a emancipação da esfera política em relação à religiosa, sociedades que se identificam como ocidentais passaram a ver com estranheza uma sociedade organizada institucionalmente sob os pilares da fé. O que se generalizou como Oriente se tornou o diferente, o radicalmente oposto, o primitivo, que não alcança a racionalidade secularizada e, portanto, vive em um atraso inquestionável, em uma interpretação que beira a mitologia. Não é à toa que Khaled Furani (2010), ao comentar a crítica ao Orientalismo de Edward Said, pontuou que um passo logicamente seguinte à tese de Said é a crítica ao próprio Secularismo e à maneira como este subjuga “o religioso”. A partir de Furani, surge não somente a questão de como o Ocidente dominou o Outro em termos culturais mas também de como o Secularismo se confunde com o Orientalismo ao desprezar e buscar dominar um “Outro” religioso - ignorando que, dentro de seus próprios domínios geográficos, está presente este Outro como parte estruturante das sociedades ocidentais.

Este tipo de representação sustenta o que Elizabeth Hurd (2011) considera ser um binômio entre o secular e o religioso na compreensão da sociedade. Haveria apenas dois extremos sobre os quais a fé ocuparia lugar na sociedade: por um lado, um ideal secular de sociedade, associado a própria modernidade ocidental. Por outro, um radicalismo por meio da presença da Religião na esfera pública que colocaria em risco a própria civilidade. Em suma, adota-se um maniqueísmo simplista para compreender realidades que são complexas. A própria literatura da Sociologia e da Antropologia da Religião vem evidenciando isto ao, como melhor explicado nos capítulos seguintes, explorar as particularidades do processo de Secularização, por exemplo, que está longe de ser universal. Há, como melhor explicado a seguir, uma tendência nos estudos da Religião a complexificar a compreensão sobre a maneira como as institucionalidades que regulam a relação entre Estado e Religião são formadas e apostar em estudos que visem a análise destas particularidades.

É tanto sobre estas representações (sob um ponto de vista social) quanto sobre esta complexificação teórica (do ponto de vista científico) que se debruça a presente pesquisa. O quão próximas da realidade estão as representações sustentadas na disputa política em torno de questões como a própria laicidade do Estado? De que maneira a existência das religiões na esfera política aproxima o caso brasileiro de uma teocracia? O quão diferentes são, de fato, sociedades orientais e ocidentais, principalmente no que tange à sua relação com a Religião? Surge a partir destas questões uma lacuna crucial para o conhecimento a respeito da realidade social nestes países – e também a respeito das sociedades ocidentais, à medida em que estas

concepções se retroalimentam. Está no conhecimento científico a chave para a compreensão da relação entre política e Religião em diferentes contextos, fugindo das concepções previamente definidas, que por muitas vezes orientam a própria ação política de determinados atores. Superar o senso comum é, afinal, uma das etapas da produção de conhecimento e fornecer à sociedade um melhor entendimento da realidade a partir da empiria é função primordial das Ciências Sociais.

De forma a alcançar esta compreensão, o presente trabalho de pesquisa questiona como construiu-se historicamente distintas configurações na forma como Estado e Religião se relacionam e de que maneira elas se assemelham e se diferenciam. Elenca-se, para isto, o caso do Brasil e do Irã. No Brasil, o processo de secularização, formalizado na Constituição de 1891, motivou a institucionalização das crenças e sua atuação na sociedade civil como religiões (MONTERO, 2009). No Irã, esta emancipação das esferas não ocorreu de fato. Os esforços políticos secularistas empreendidos em determinados momentos históricos não foram bem-sucedidos e a reação de grupos religiosos a partir deles foi uma das motivações para a própria Revolução Iraniana, por exemplo, levando a cabo a institucionalização de uma República Islâmica (LEWIS, 1995). Ainda que haja discussões sobre o caráter ocidental do Brasil, o que se busca aqui é emular uma dinâmica de oposição *nós x o Outro* inerente ao discurso orientalista e, com isto, refletir comparativamente sobre a sociedade brasileira, de onde esta pesquisa é fundamentada, e a iraniana, “tipicamente” oriental. Neste sentido, o objetivo deste trabalho é, de maneira geral, *analisar comparativamente os processos históricos que institucionalizaram a laicidade brasileira e a teocracia iraniana contemporâneas*.

Como objetivos específicos, elenca-se: i) compreender o processo sócio-histórico de relação entre Estado e Religião no Brasil que culminou na configuração institucional contemporânea de laicidade; ii) compreender o processo sócio-histórico de relação entre Religião e Estado na sociedade Iraniana que culminou na configuração institucional contemporânea de teocracia; iii) analisar a configuração institucional do Estado que regula a atuação das religiões na esfera política brasileira a partir da Constituição de 1988; iv) analisar a configuração institucional do Estado Iraniano que regula sua relação com a Religião a partir da Revolução Iraniana de 1979 e v) analisar ambos os processos históricos e suas consequências na configuração do Estado sob uma perspectiva comparada.

Para tal, utiliza-se, logicamente, o uso do método comparativo para a análise dos dois processos históricos e suas resultantes em termos da institucionalidade que regula a relação entre Religião e Estado na atualidade dos dois países. Para a análise dos processos históricos, utiliza-se o referencial teórico-metodológico da análise de dependência de trajetória (*path dependence*). Após a compreensão dos dois processos, faz-se uma análise documental das Constituições da República Islâmica do Irã e da República Federativa do Brasil. Um debate mais aprofundado sobre estas diferentes abordagens é feito no capítulo seguinte a esta introdução.

Toda a análise destes processos está pautada pela compreensão de que as institucionalidades estudadas (variável dependente) são fruto da relação entre a ação política de atores religiosos, geralmente suas elites (variável independente) e sua influência na esfera política, compreendida principalmente a partir das dinâmicas inerentes à estrutura do Estado e suas instituições (variável interveniente). A partir destas disputas, institui-se diferentes modelos de relação entre Estado e Religião, tais como uma Laicidade aos moldes do ideal laicista, um regime pluriconfessional ou mesmo um regime teocrático, cada qual com particularidades que tensionam as próprias categorias abstratas que as definem. Dessa forma, a Religião é vista como *variável independente*, que encontra no Estado uma importante variável que influencia sua ação política e os resultados por ela alcançados. Isto se dá, por exemplo, por meio da capacidade do Estado em estabelecer-se ou não como neutro na disputa religiosa. O Estado é, portanto, uma *variável interveniente* na definição da configuração institucional de relação entre Religião e Estado, ou seja, no próprio modelo institucional de laicidade ou não-laicidade adotado. Este modelo institucional, portanto, apresenta-se como uma *variável dependente* da relação dinâmica entre estes diferentes atores em disputa na esfera política.

Além desta introdução, a presente pesquisa se organiza da seguinte maneira: primeiro, um capítulo que aborda as reflexões teórico-metodológicas que norteiam esta pesquisa. Nele, são abordadas as particularidades das técnicas aqui adotadas, seus desafios e as maneiras como são contornadas no desenho de pesquisa. Também são esboçadas reflexões sobre os conceitos de Religião, Estado, Secularização e Laicidade, tidos como fundamentais para a análise dos processos históricos estudados. Tais processos históricos são expostos de maneira paralela no decorrer dos capítulos seguintes, seguindo a divisão abstrata da própria técnica de *path dependence*. O capítulo 2, portanto, aborda as condições antecedentes inerentes aos processos históricos e a maneira como influenciaram o primeiro ponto crítico de cada uma das

trajetórias: o golpe contra o primeiro ministro Mohammed Mossadeq em 1953 no Irã e o golpe contra o governo de João Goulart no Brasil em 1964. O capítulo 3 analisa as configurações das condições de cada uma das trajetórias no período que compreende este primeiro ponto crítico até o momento da ruptura institucional que deu origem à laicidade brasileira atual e à teocracia iraniana: a Assembleia Constituinte do Brasil em 1987-1988, que consolidou o processo de redemocratização e a Revolução Iraniana, que levou a elite religiosa do islã, a *ulema*, ao comando do Estado. Estes períodos compreendem períodos autoritários de ditadura militar e autoritarismo do monarca Reza Pahlavi, cujos legados de consolidação influenciaram diretamente a maneira como se deu a ruptura final de cada uma das trajetórias. O capítulo 4, por sua vez, analisa os próprios pontos finais das trajetórias, ou seja, a Assembleia Constituinte e a Revolução Iraniana, onde a institucionalidade atual foi finalmente criada e adotada. Percebe-se como os acontecimentos em forma de cadeia ao longo dos processos históricos estão interligados e influenciam os resultados finais. Há ainda um capítulo 5 por meio do qual analisa-se os textos constitucionais resultantes destes dois processos que acabam por dar, ao menos juridicamente, forma às configurações institucionais de relação entre Estado e Religião nos dois países. Especialmente neste capítulo, adota-se uma técnica de análise documental<sup>1</sup> voltada para o estudo de fontes primárias, tornando mais consistente a análise sobre os resultados de ambas as trajetórias e as próprias características de suas sociedades voltando-se para a compreensão das normas formais que regulam estas institucionalidades. O texto é finalizado por um capítulo de considerações finais, com teorizações possíveis a partir da análise empreendida. Nele, compara-se os dois processos históricos (utilizando-se dos próprios indicadores da análise de dependência de trajetória como forma de organizar abstratamente as sequências históricas e contornar uma possível indefinição do método comparativo) e os dois textos constitucionais (a partir dos principais elementos que os compõem e que organizam a análise: princípios e objetivos, instituições, direitos e garantias fundamentais, economia, serviços públicos e política externa).

---

<sup>1</sup> Para mais sobre a análise documental, ver: Cunha (2004) e Cellard (2012).



## 1. REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

### 1.1 O método comparativo e a análise de dependência de trajetória (path dependence)

Desde suas teorizações clássicas, as Ciências Sociais têm identificado no método comparativo uma importante via de compreensão de diferentes variáveis. Desde clássicos como Aristóteles, Durkheim e Weber, a análise comparativa de diferentes contextos tem sido utilizada como maneira de alcançar uma melhor compreensão sobre eles. Já na década de 1960, evidenciou-se o crescimento exponencial deste tipo de estudo na tradição científica, especialmente no contexto estadunidense: dada a necessidade de uma maior compreensão sobre diferentes países ao redor do mundo a partir da expansão política dos Estados Unidos, diversos autores passaram a estudar estas diferentes realidades e ser considerados comparativistas (GONZALES, 2008).

Em diversos momentos da literatura é discutido o emprego das comparações como forma de identificar variáveis determinantes nos fenômenos sociais. Para Lijphart (1971), a explicação científica através do método comparativo é alcançada com o estabelecimento de relações entre duas ou mais variáveis enquanto todas as outras estiverem controladas, ou seja, constantes. Collier (1992) defende que, dentre diversas utilizações do método comparativo, o contraste entre contextos muito distintos é um dos meios para se alcançar a compreensão paralela de processos de mudança. Panebianco (1994) percebe na literatura a adoção de dois métodos diferenciados de comparação. O primeiro seria o estatístico, comparando variáveis e hipóteses de alcance geral (como na obra *O Suicídio*, de Durkheim). O segundo seria o histórico, com base em casos e que buscaria a comparação pela lógica da semelhança e da diferença, aos moldes weberianos (GONZALES, 2008). Soares (2014), por sua vez, argumenta em favor da relevância de se levar em consideração a variável Religião em estudos de Política Comparada. Segundo o autor, ainda que tenha havido um crescimento no interesse por estudos do fenômeno religioso e sua relação com a política, a Política Comparada ainda não tem visto esta como uma variável independente, capaz de influenciar comportamentos e influenciar o cenário político.

Ragin (2014) discorre a respeito de uma divisão nos estudos comparativos que compreende a existência de pelo menos dois grandes grupos de orientação metodológica para a realização das comparações. Os estudos orientados pela definição de casos específicos a

serem analisados de maneira aprofundada (*case oriented*) e os estudos que focam no teste de hipóteses sobre a relação entre variáveis específicas dentro de um todo (*variable-oriented*). Os primeiros estão relacionados com uma tradição voltada para a compreensão de fenômenos em perspectiva histórica. É a particularidade das características dos casos estudados que chama a atenção do pesquisador e motiva sua análise. De maneira geral, cada trabalho foca em um ou mais destes principais objetivos: a interpretação histórica, a análise causal ou, ainda, a produção *limitada* de generalizações a respeito de determinadas categorias de fenômenos empíricos. Esta tradição faz referência aos estudos de John Stuart Mill e encontram representatividade em obras como as de Barrington Moore, Theda Skocpol e Charles Tilly, por exemplo. Por outro lado, as comparações *variable-oriented* são focadas na construção e teste de teorias a partir do estabelecimento de correspondências entre relações analisadas em muitas sociedades ou países. Estudos como os de Parsons ou Wallerstein são exemplos desta tradição que, ao importar técnicas quantitativas da ciência social *mainstream* para testar teorias macrossociais, acabou por acentuar sua legitimidade perante o restante do campo científico. O foco na generalização marca esta perspectiva ao buscar o teste de hipóteses derivadas de teorias gerais (e parcimoniosas) no maior número de casos relevantes possível.

Ainda para Ragin, na delimitação da técnica para estudos comparativos a generalização e a complexidade geralmente competem entre si. Fazendo uso do papel norteador de um problema de pesquisa para o desenho metodológico da mesma, é mais lógico utilizar, para esta análise, uma comparação *case-oriented* de modo a compreender as particularidades das sociedades brasileira e iraniana em termos da relação entre Religião e Estado e confrontar de maneira empírica pressupostos orientalistas. Como argumentado em outros momentos deste texto, a lógica inerente a este trabalho não é, primordialmente, construir teorias a respeito desta relação que possam ser generalizadas para outras realidades, mas sim compreender de maneira mais cuidadosa as particularidades que aproximam ou distanciam ambas as realidades<sup>2</sup>. Ainda que através de um N reduzido, é possível identificar possíveis elementos comuns a ambas as realidades - mesmo que com institucionalidades finais tão distintas - ou, ainda, pontuar variáveis relevantes que diferenciam um processo de

---

<sup>2</sup> Mahoney & Thelen (2015) pontuam que uma das fortalezas da pesquisa histórico-comparativa é o fato de que ela está ancorada em problemas e questões do “mundo real”, fazendo os acadêmicos “gravitarem ao redor de quebra cabeças empíricos ancorados em lugares e tempos particulares” (p. 13)

outro. A análise destes dois casos sob uma perspectiva histórica parece ser suficiente para resolver o problema que permeia esta pesquisa e pode, ainda, esboçar considerações parciais que corroborem os resultados discutidos pela literatura existente sobre a temática ou abrir caminho para pesquisas futuras em outros casos<sup>3</sup>.

Pode-se mencionar pelo menos três grandes críticas aos estudos baseados na perspectiva histórico-comparativa aqui adotada. O primeiro diz respeito a uma certa indeterminação causada pelo reduzido número de casos geralmente analisados, que dificulta a generalização de seus resultados. O segundo faz referência a um certo enviesamento na escolha da amostra de análise, através da qual muitas pesquisas histórico-comparativas escolhem seus casos a partir da variável dependente de modo a confirmar suas inferências sobre as causas destas variáveis. Um terceiro grupo de críticos faz referência ao modelo de inferência utilizado em algumas pesquisas que teoriza relações causais sob uma perspectiva determinista, sem compreender que a realidade social está muito pautada em uma relação probabilística de causalidade. No debate metodológico, os defensores da perspectiva histórico-comparativa batem de frente com o que consideram uma visão quantitativista de Ciência. Se, para seus críticos, estudos de caso em perspectiva histórica têm menor poder de explicação causal e criação de teorias, para seus defensores este tipo de estudo tem particularidades importantes. Primeiro, por exemplo, um estudo deste tipo apresenta possibilidades de observar e testar diversas implicações de uma teoria a partir do estudo de uma determinada cadeia causal. Estudos intra e intercaso, por exemplo, ampliam a capacidade de reflexão a partir de um pequeno N. Segundo, apesar das críticas relativas ao enviesamento da amostra, os estudos com perspectiva histórico-comparativa permitem a compreensão justamente de fenômenos heterogêneos, com relações de causalidade também heterogêneas, que prescindem da ampliação de seu escopo de análise para a constatação de elementos relevantes da realidade. Um terceiro conjunto de argumentação em prol de estudos comparativos com N pequeno, baseados em estudos de caso, diz respeito à dificuldade de estudos estatísticos em compreender processos sociais que, muitas vezes, são heterogêneos em termos de variáveis. Abordagens como a análise de dependência de trajetória, por exemplo (utilizada neste estudo e melhor explicada a seguir) estão inseridas nesta perspectiva e se

---

<sup>3</sup> Ainda, Mahoney & Thelen (2015) argumentam justamente sobre o fato de que análises histórico-comparativas alcançam uma profundidade capaz de elaborar insights que teorias mais parcimoniosas não são capazes de alcançar, além de trazer, por exemplo, novos elementos para o debate de conceitos utilizados na disciplina, inspirando assim novas pesquisas e transformando o campo científico e suas discussões.

beneficiam da heterogeneidade das variáveis envolvidas nas relações estudadas para ampliar o escopo de compreensão de fenômenos (BORGES, 2007).

Mahoney & Thelen (2015) pontuam que, mesmo com a emergência de novas perspectivas no debate metodológico da Ciência Política, tais como a teoria da escolha racional, o experimentalismo e, mais recentemente, as pesquisas *big data*, a análise histórico-comparativa mantém-se como uma alternativa relevante no campo, ora em complementação com outras técnicas, ora apresentando-se como uma oposição contundente a certas perspectivas metodológicas. Características como sua orientação macro configuracional (que une a preocupação com processos de larga escala à sua configuração de causalidade marcada pela complexidade, combinação e coerência de múltiplos processos a um longo prazo), pesquisa baseada em casos (a análise de como determinados resultados se produziram ao longo de um processo social, focando em realidades complexas da realidade social com a utilização de uma explicação baseada em mecanismos empiricamente evidenciados) e, também, a realização de uma pesquisa orientada temporalmente (uma vez que a temporalidade e o contexto de ocorrência de variáveis e a própria duração de causas e efeitos têm significativa importância na análise de processos históricos<sup>4</sup>) podem ser mencionados como características que justificam e incentivam o ainda relevante uso das análises histórico-comparativas na Ciência Política.

Neste desenho de pesquisa, utiliza-se uma das soluções apontadas por Lijphart (1971) para o refinamento técnico do método comparativo e a solução do que considera o problema das “muitas variáveis e N pequeno”, que critica a adoção de um recorte complexo de variáveis combinado com poucos casos estudados, o que dificulta a generalização: adota-se a redução de variáveis, neste caso “Religião” e “Estado” e, a partir deste número reduzido combinado com um consistente referencial teórico, compreende-se sua combinação com outras variáveis em uma só escala, em um número restrito de casos. Collier (1993) menciona o debate que permeia a definição dos casos para a comparação. Há uma forte tendência na disciplina a comparações entre casos similares. Contudo, a escolha de casos bastante distintos é justificável em alguns problemas de pesquisa. O que propicia a comparação destes casos é o

---

<sup>4</sup> Elemento especialmente relevante para análises de dependência de trajetória, por exemplo, onde uma sequência de eventos ao longo do tempo está diretamente vinculada com a ocorrência de um resultado final. Nela, o momento temporal em que um determinado ponto da cadeia ocorre importa em grande medida para sua performance e consequências dentro da trajetória estudada.

fato de que, na verdade, a similaridade ou não de casos é uma questão de ponto de vista ou, melhor explicando, de escolha de parâmetros similares ou não. A forma como se desenham logicamente os sistemas a serem comparados propicia uma melhor utilização da técnica ao permitir que eles estejam organizados de maneiras comparáveis. Compara-se, portanto, Brasil e Irã e suas complexas realidades sócio-históricas em termos de Religião e como ela se relaciona com o campo político objetivado no Estado.

Estas considerações apenas enfatizam a relevância da utilização do método comparativo para a análise destas duas trajetórias sócio-históricas. A análise comparada aqui realizada permite a ampliação na compreensão de dois processos sócio-históricos e suas particularidades, suas similaridades e diferenças entre si. Nesta linha de construção metodológica, empreende-se uma comparação intercasos à medida em que compara-se, com o auxílio das especificações da técnica de *path dependence*, os diferentes pontos críticos, seus legados, condicionantes e demais elementos elencados na técnica de análise de dependência de trajetória para a compreensão destas duas trajetórias sócio-históricas através de seu recorte na relação entre Religião e Estado.

A técnica de *path dependence* (dependência de trajetória) é abordada na literatura como um meio de analisar trajetórias políticas ou econômicas de um país ou outra unidade de análise, levando em consideração principalmente os fatores que influenciam as variações na sequência sociopolítica. Os estudos de *path dependence* voltam-se para a análise de sequências de fatos históricos relacionados e dependentes entre si. Nesta perspectiva, a partir de um conjunto de condições antecedentes, estabelece-se uma trajetória histórica marcada por uma sequencialidade inerente que a mantém coesa e é marcada pela ocorrência de pontos críticos e contingenciais onde os atores políticos se deparam com diferentes possibilidades de construção de arranjos institucionais. A adoção de um determinado caminho abre margem para a construção de um legado positivo que dificulta a reversão da institucionalidade adotada ou, ainda, gera reações que influenciarão o futuro desta institucionalidade e as próximas alternativas institucionais possíveis em momentos de mudança futuros. Em suma, a combinação destes diversos elementos acaba por moldar a trajetória ao longo do tempo criando uma sequência interdependente e condicionar um resultado final, que, ao cabo, pretende-se analisar.

Pode-se mencionar dois grandes tipos de análises de dependência de trajetória, ainda que a técnica inspire um caloroso debate sobre seus elementos e funcionalidade. O primeiro

constitui o clássico caso importado dos estudos da Economia através do qual identificam-se padrões de autorreforço que caracterizam a formação e reprodução de padrões institucionais em um longo prazo. Com a dinâmica de retornos crescentes, uma determinada configuração institucional tende a manter-se em detrimento de outras possibilidades, tornando a configuração adotada de difícil reversão<sup>5</sup>. Um segundo caso é o de análises baseadas nas trajetórias dependentes de uma sequência reativa de fatos. Conexões históricas são feitas com base na maneira como se dá a reação a um determinado evento, que por sua vez produz também reações que passam a conformar uma cadeia de causalidade onde cada evento é uma sequência e uma reação a um evento antecedente. O que difere esta dependência de trajetória de uma reação causal comum é o fato de que há uma certa contingência nos eventos que a compõem (MAHONEY, 2000).

Segundo Mahoney (2000), pode-se mencionar pelo menos três elementos que caracterizam a dependência da trajetória como antecedente para a resolução de um evento particular. A primeira é justamente a existência de eventos nos estágios iniciais da cadeia que acabam por influenciar em grande medida todo o desenrolar da trajetória histórica. A conjugação de elementos iniciais gera resultados que vão, por sua vez, influenciar os acontecimentos seguintes, que por sua vez só acontecem de determinada maneira porque acontecem *naquele exato* momento, sob aquelas circunstâncias influenciadas pelo evento que os antecedeu. O alinhamento de elementos desde o início presentes pode ter um resultado em dado momento ou pode ganhar consequências de dimensão completamente diferente se tiver acontecido em outro momento. Mais do que a ordem dos eventos, o que importa é quando eles acontecem, porque isto influencia todo o desenrolar da cadeia em sua sequência. Um segundo aspecto mencionado por Mahoney é a insuficiência de condições iniciais para a explicação de um evento final. O que faz com que um determinado evento final aconteça é a sequência estocástica de eventos antecedentes que combinam diversas variáveis. Não é a simples combinação de elementos iniciais que determina um resultado e sim a maneira como as combinações vão sendo tecidas ao longo de uma cadeia de eventos e a ação de contingências. Neste sentido, a utilização de uma narrativa histórica que compreenda os links causais específicos entre eventos sequenciais, passo a passo, auxilia na explicação de como

---

<sup>5</sup> Para mais sobre a técnica de análise de dependência de trajetória na Economia, que foi incorporado pela Ciência Política e pela Sociologia Histórica, mas devidamente adaptada às características da realidade social, ver: Bernardi (2012), Mahoney (2000), Pierson (2000).

condições iniciais produzem uma sequência de eventos sem a qual um evento final não teria acontecido daquela maneira. Por fim, Mahoney pontua que dependências de trajetória contam com uma inércia característica. Trajetórias baseadas em retornos crescentes tendem a reproduzir sua configuração institucional. Trajetórias reativas envolvem dinâmicas de reação e contrarreação que atribuem àquela cadeia de eventos uma lógica inerente por meio da qual um evento leva a outro evento. Ambas se influenciam por um conjunto de condições que sustentam a cadeia, mesmo podendo adquirir dinâmicas tanto de reforço quanto de reação.

Capoccia (2015) defende a realização de análises de dependência de trajetória em perspectiva comparada. Segundo ele, comparar diferentes pontos críticos, por exemplo, permite uma melhor compreensão do papel das decisões dos atores em contextos que se mostram semelhantes ou, ainda, de contextos similares que dão origem a resultados diferentes. A análise de diferentes contextos em perspectiva comparada permite compreender as nuances particulares da agência dos atores envolvidos no processo, dos momentos históricos e da própria decisão tomada por eles em detrimento de outras.

As pesquisas envolvendo *path dependence* chegam à Ciência Política por meios diversos, tais como a influência da literatura em Economia ou abordagens mais relacionadas com a Sociologia e seus elementos de análise. Em certa medida, isto explica a divergência que permeia o debate sobre a técnica de análise de dependência de trajetória que existe no campo hoje. De maneira geral, os teóricos concordam em alguns pontos: a multiplicidade de possibilidades de trajetórias, o papel da contingência nestas trajetórias, a tendência a determinadas trajetórias em detrimento de outras e a tendência a manter-se na trajetória adotada em determinado momento (BENNETT & ELMAN, 2006). Um dos grandes esforços de adaptação da ferramenta de análise da dependência de trajetória se materializa no trabalho de Paul Pierson. Ainda que Pierson (2000) reconheça a importância da dinâmica de retornos crescentes, tradicional na análise de *path dependence* na Economia, ele explicita a diferença do funcionamento da vida econômica (que inspirou o desenvolvimento da técnica em um primeiro momento) e da formação de arranjos institucionais na política e inspira ressalvas na aplicação da técnica para além das Ciências Econômicas. Bennett & Elman (2006) pontuam que esta certeza sobre a eficácia e a garantia de retornos crescentes a partir de uma alternativa histórica é menos firme para politólogos. Nas análises políticas, a questão mais relevante talvez não seja qual a eficiência de uma instituição, mas sim para quem ela é eficiente. Para mais do que a lei dos retornos crescentes, a análise de dependência de trajetória passou, ao

longo do debate, a ser explicada a partir de outras óticas, como a do feedback negativo e a das externalidades positivas e negativas. O resultado destes mecanismos pode ser não apenas uma trajetória constante que reforce uma alternativa adotada, mas sim uma trajetória cíclica, ou até mesmo sequencial, mas não repetitiva. Autores como Mahoney (2000; 2001) observam a existência de movimentos que não seguem uma dinâmica de reforço da ordem estabelecida em um ponto crítico, mas sim de reação e contrarreação, na qual cada evento é uma resposta a eventos antecedentes e, por sua vez, elemento causal do que vem a seguir. Diferentemente de uma dinâmica de reforço de eventos iniciais, sequências reativas transformam e, por vezes, revertem estes eventos iniciais. Um evento leva a outro que, por sua vez, leva a outro, até se finalize a cadeia em um evento final que se pretende explicar. Em ambas as trajetórias abordadas nesta pesquisa, percebe-se a existência destas que foram chamadas de *sequências de reação* ou *sequências reativas* de dependência. A dependência, explica Mahoney (2000) se institui quando mudanças pequenas em eventos iniciais podem acumular-se ao longo do tempo e alterar significativamente o final da sequência. Diferentemente de uma trajetória baseada no mecanismo de auto reforço, aqui as dinâmicas reativas alteram e podem inclusive reverter a institucionalidade inicial. As respostas são importantes não porque geram um feedback positivo, mas sim porque engatilham um poderoso mecanismo de resposta. Neste sentido, Mahoney (2001) pontua que

Os mecanismos conduzindo sequências reativas diferem substancialmente daqueles que caracterizam processos de reprodução institucional. Enquanto mecanismos de reprodução institucional são marcados por processos de auto-reforço e *feedback* positivo, sequências reativas são caracterizadas por processos transformativos e de contragolpe em que há um movimento de reversão de padrões anteriores. Por exemplo, com instituições que persistem em virtude do apoio de uma pequena elite, sequências reativas podem acontecer quando grupos subordinados se mobilizam contra arranjos estabelecidos. Os conflitos de uma sequência reativa tipicamente abrem caminho para resultados finais mais estáveis. Estes resultados finais abarcam a formação de novos padrões institucionais, tais como regimes nacionais ou sistemas partidários. *Ainda que tais resultados representem pontos de equilíbrio relativamente estáveis, os analistas devem ter em mente que novos períodos de descontinuidade irão inevitavelmente desalocá-los.* Tais períodos de



descontinuidade assinalam o final do legado de dado ponto crítico e talvez o começo de um novo ponto crítico (MAHONEY, 2001, p. 115, grifo nosso)<sup>6</sup>.

Kathleen Thelen (1999) chama atenção para os chamados mecanismos de reprodução de um legado surgido a partir de um ponto crítico. Segundo ela, é importante que uma análise leve em consideração os mecanismos empreendidos na manutenção de um arranjo institucional que foi estabelecido, para além da análise do momento de inflexão institucional. É para o Institucionalismo Histórico, portanto, que se volta Thelen. A autora descreve a existência de duas abordagens das trajetórias históricas que apresentam, cada uma à sua maneira, considerações importantes para análises de *path dependence*. Enquanto uma destas abordagens foca nos momentos fundadores de diferentes arranjos institucionais, os chamados pontos críticos, a outra se volta para o movimento de resposta a esta mudança institucional que acaba também por moldar a institucionalidade existente. Tanto a análise dos pontos críticos que constituem uma nova institucionalidade (e sua temporalidade e interação) quanto dos padrões de reprodução ou não da institucionalidade gerada (em sua dinamicidade, para muito além da simples ocorrência de um feedback positivo) são relevantes para a compreensão da dependência de trajetória. A autora vai além das explicações dadas pela Economia e pelo institucionalismo sociológico, por exemplo, que focam *apenas* na ruptura, *apenas* na manutenção da institucionalidade ou, ainda, consideram a possibilidade de *apenas* retornos crescentes como condição para a existência do que se entende por dependência de trajetória. Feedbacks positivos apenas seriam regra se as instituições não evoluíssem e mudassem ao longo tempo. Instituições, diz a autora, estão pautadas por “um conjunto de fundações materiais e ideacionais que, se movimentadas, abrem possibilidades para mudança” (p. 397)

---

<sup>6</sup> No original: “*The mechanisms driving reactive sequences differ substantially from those that characterize processes of institutional reproduction. Whereas mechanisms of institutional reproduction are marked by self-reinforcing and positive feedback processes, reactive sequences are characterized by transformative and backlash processes in which there is movement toward reversing previous patterns. For example, with institutions that persist by virtue of the support of a small elite, reactive sequences may be launched when subordinate groups mobilize against the established arrangements. The conflicts of a reactive sequence typically give way to more stable final outcomes. These final outcomes entail the formation of new institutional patterns, such as national regimes or party systems. Although such outcomes represent relatively stable equilibrium points, the analyst must keep in mind that new periods of discontinuity will inevitably dislodge them. Such periods of discontinuity signal the end of the legacy of a given critical juncture and perhaps the beginning of a new critical juncture*”.

Uma série de elementos, como visto, constituem uma análise de dependência de trajetória. Sua mobilização ao longo dos próximos capítulos possibilitará a compreensão de como a laicidade brasileira pós redemocratização e a teocracia iraniana resultante da revolução estão conectadas com os processos históricos que as antecederam. A justificação destes diferentes elementos faz-se, contudo, necessária de antemão - mesmo que venham a ser melhor explorados nos capítulos seguintes a esta introdução.

Todo o desenrolar de uma trajetória onde estabelece-se a dependência entre diferentes pontos críticos está diretamente relacionado com a existência de *condições antecedentes* a este processo. As opções disponíveis para a sociedade como um todo em termos de arranjos institucionais possíveis em pontos críticos, por exemplo, bem como a própria escolha tomada pelos atores em disputa em cada um destes pontos são influenciados por elementos anteriores à própria trajetória. As chamadas *condições antecedentes* acabam por influenciar a maneira como os diferentes elementos compõem a trajetória estudada, apesar de não serem, por si só, indicativos do resultado final que se pretende explicar. Isto influencia a existência de uma “sequencialidade inerente” que conecta e gera dependência entre os elementos de toda a cadeia. No caso iraniano, certos elementos saltam aos olhos como condições antecedentes à trajetória histórica estudada: i) a existência de uma ideologia modernizadora, que permeia a ação de alguns dos atores políticos no âmbito do Estado; ii) o sistema internacional, que exerce relevante influência no desenrolar dos acontecimentos na trajetória iraniana; iii) a atuação das elites religiosas islâmicas, que se transforma com o desenrolar do fatos ao mesmo tempo que os influencia e, por fim, iv) a atuação de grupos de oposição política e seus projetos ideológicos concorrentes, que acabam por servir de contrapeso à atuação de determinados atores.

A história brasileira anterior ao processo Constituinte de 1988, no que tange à relação entre Religião e Estado, por sua vez, está marcada pelas seguintes condições antecedentes: i) a atuação relevante da Igreja Católica na esfera política; ii) a performance de outros grupos religiosos na esfera pública brasileira (existindo ou não, atuando ou deixando de atuar) que, por diversas vezes, é variável importante na definição da laicidade brasileira ao longo da trajetória; iii) a pluralidade ideológica da esfera política brasileira, que favorece uma certa instabilidade política em alguns momentos da mesma maneira que influencia e legitima a existência de períodos autoritários no que antecede a Constituinte de 1988.

Estes pontos, combinados a certos elementos contingenciais, configuram a sequencialidade inerente às trajetórias comparadas e o próprio resultado delas, ou seja, a configuração que regula a relação do Estado com a Religião nestes dois países. Além destas condições antecedentes, certos pontos onde os atores políticos se deparam com a possibilidade de mudança da trajetória institucional e de fato fazem sua escolha são relevantes para a análise de *path dependence*. Mahoney (2001) explora as particularidades destes momentos, os chamados *pontos críticos*. O autor explica que não se pode dizer que todo momento em que decisões foram tomadas possam ser considerados pontos críticos, mas sim que pontos críticos são aqueles nos quais as escolhas tomadas influenciam em grande medida um resultado final de uma trajetória histórica. Frequentemente, elementos contingentes acabam por caracterizar um ponto crítico<sup>7</sup>. Em análises de *path dependence*, pequenos eventos e peculiaridades históricas exteriores a modelos teóricos disponíveis ganham importância na análise de como certos acontecimentos históricos influenciaram a chegada a certo resultado final. No caso iraniano, estabelece-se como ponto crítico, além do próprio processo revolucionário de 1978-1979, o momento do golpe contra o primeiro ministro Mohammed Mossadeq quando o governo de Reza Pahlavi passa a adquirir teor autoritário e a institucionalidade política vivencia significativa inflexão. É neste momento que se consolida um movimento de alinhamento aos Estados Unidos, que as elites religiosas islâmicas voltam a atuar como oposição e, ainda que na clandestinidade, surgem importantes grupos políticos de oposição que viriam a desempenhar papel importante nos acontecimentos seguintes.

No caso brasileiro, além da Assembleia Constituinte de 1988, que estabeleceu a nova configuração institucional democrática, elenca-se o golpe de 1964 como outro ponto crítico que moldou a trajetória institucional do país. A Igreja Católica, ainda que com suas divisões internas, desempenhou papel de relativa relevância no processo, bem como a pluralidade ideológica foi instrumentalizada de modo a legitimar a ascensão de um regime autoritário no país. Até mesmo a repressão a atores religiosos de menor envergadura ganha um novo caráter sob o contexto de uma ditadura militar. O desenrolar do período autoritário está diretamente

---

<sup>7</sup> A própria definição de contingência em análises de dependência de trajetória não é consensual. Para alguns autores, refere-se a elementos não previstos na teoria a ser testada. Para outros, refere-se a processos que fogem do escopo da disciplina, como fenômenos da natureza, por exemplo. Alguns autores criticam a noção de contingência ao argumentar que todos os fatos ocorridos combinam variáveis que em algum momento e medida já existiram no processo histórico. Aqui, a definição utilizada é a de “acidentes históricos e fatores essencialmente aleatórios e transitórios que perturbam os momentos críticos e influenciam seu desenrolar” mencionada por Bernardi (2012), para quem pode-se referir em busca de maiores informações sobre esta discussão.

relacionado com seu declínio objetivado na Constituinte de 1988, que redefiniu a laicidade brasileira em termos práticos. Os *legados* da ascensão de Pahlavi e do golpe de 1964 influenciaram a ocorrência da Revolução Iraniana e da Assembleia Constituinte brasileira, cujos próprios legados, por sua vez, são o resultado que se pretende explicar neste trabalho: a institucionalidade teocrática iraniana e a laicidade brasileira.

Com a instrumentalização destes dispositivos, pretende-se não apenas superar problemas metodológicos (como o da indeterminação do método comparativo ou o da dificuldade de empreender comparações a partir de casos de variáveis heterogêneas) mas tentar transformá-los em pontos fortes na compreensão dos processos estudados. Acredita-se que a utilização da análise de dependência de trajetória e seus parâmetros de estabelecimento de relações causais pode permitir o estabelecimento de melhores critérios para a compreensão de trajetórias bastante complexas. Além disso, compensa o problema do N pequeno (que dificulta a criação de teorias mais abrangentes sobre a laicidade ao redor do mundo) ao possibilitar a produção de um conhecimento mais aprofundado de processos bastante heterogêneos (tanto em suas lógicas internas quanto quando postos lado a lado). O recorte de variáveis (Religião e Estado) é utilizado de modo a buscar uma aproximação com realidades complexas ao delimitar o escopo de análise e possibilitar a comparação entre diferentes contextos. Espera-se que, com este arcabouço técnico, amplamente discutido e utilizado nas Ciências Sociais, possa-se alcançar segurança metodológica para a realização desta pesquisa e, em suma, possibilitar a compreensão - para muito além do senso comum orientalista - das trajetórias empreendidas por Brasil e Irã que fizeram com que hoje estes países se relacionem com a Religião da maneira como se relacionam.

## **1.2 O conceito de Estado**

Definir o Estado nos termos das Ciências Sociais é paradoxal: ao mesmo tempo em que o Estado enquanto instituição é central para grande parte das pesquisas empreendidas e está presente na vida cotidiana dos cidadãos, apresenta uma complexidade que faz com que sua conceituação seja de difícil consenso. Desde os primórdios da filosofia política, passando pela tradição do Direito e da Sociologia, o pensamento sobre o Estado tem sido marcado por discussões a respeito de sua configuração, sua finalidade, as formas de governo que podem ser a ele associadas e, até mesmo, a respeito dos elementos que o compõem. O próprio ponto

de ruptura que marca o advento do Estado em detrimento de organizações políticas anteriores a ele tem sido objeto de debate. Mais recentemente, o Estado voltou a ser variável de central interesse para as análises sociais e políticas. No caso desta pesquisa, o conceito se apresenta como uma importante ferramenta de análise à medida em que a Laicidade está definida com base na relação entre Estado e Religião. Além disso, nas dinâmicas históricas estudadas, as disputas pelo poder estatal e sua atuação enquanto instituição são centrais.

A utilização do conceito de Estado está marcada pela realidade complexa que a apresentação de diferentes ordens política demonstra. Desde a antiguidade, uma ordem política de organização da sociedade é reconhecida, ainda que nem sempre tenha sido chamada de Estado: a *polis* dos gregos, a *civitas* e a *respublica* dos romanos, os *Laender* (países) da Idade Média e o próprio termo Estado, que já vinha sendo utilizado e foi incorporado por Maquiavel em *O Príncipe*. Ainda que uma utilização abrangente do conceito, (que equipara, por exemplo organizações como a *polis* grega com o Estado-nação europeu) evidencie as limitações desta definição, a ideia de uma organização que cumpra as funções do Estado tem sido debatida ao longo do tempo desde os primórdios da Filosofia, passando pela Ciência Política e pela incorporação da discussão pela Sociologia (BOBBIO, 2007; BONAVIDES, 2000).

Para Celso Ribeiro Bastos (1995), o Estado “é a mais complexa das organizações criadas pelo homem” (p. 6) e, ainda que na Antiguidade Clássica já fossem visíveis organizações precursoras do Estado moderno, foi somente a partir do século XVI que o Estado com as características que se conhece hoje passou a existir. Ainda que a vida cotidiana esteja marcada pela relação com o Estado, desde a tributação em uma relação de compra e venda até mesmo ao usufruto de um serviço público, a sua conceituação ainda é difícil, principalmente a partir da heterogeneidade de sua natureza. Daí surgem as diferentes abordagens do Estado, seja ele como um “agrupamento humano que se organiza sobre um dado território” (p. 7), onde elementos materiais como a população e o território ganham proeminência caracterizando o Estado como fato social passível de estudo pela Sociologia; ou, em uma outra abordagem, como uma organização normativa que busca compreender os elementos que torna legítima a existência desta “ordem juridicamente soberana na qual residiria a essência derradeira do Estado” (p. 7). Ainda que sob abordagens diferentes, o Estado, ao final de tudo, é simultaneamente as duas coisas, ainda que visto sob diferentes perspectivas (BASTOS, 1995).

O conceito de Estado, diz Bresser Peireira (1995), “é impreciso na Ciência Política”. É comum, para ele, “confundir-se Estado com governo, com estado-nação ou país, e mesmo com regime político, ou com sistema econômico” (p. 86). Apesar das confusões feitas na utilização do conceito, o Estado diferencia-se destes outros elementos: é uma parte importante da sociedade, constituindo-se de uma estrutura política e organizacional que sobrepõe esta sociedade ao mesmo tempo em que dela faz parte, assumindo o papel de um aparato organizacional e legal que “garante a propriedade e os contratos” (p. 87). Além disso, o Estado caracteriza-se também por ser detentor de um patrimônio e de um fluxo de recursos oriundos da arrecadação de impostos. Esta soma de ativos, a *coisa pública*, constitui-se como a propriedade coletiva de todos os cidadãos e característica de Estados em alguma medida democráticos. Em outro momento de sua obra, o autor definiu o Estado como um sistema constitucional-legal, bem como a organização que o garante, conformando uma “organização ou aparelho formado de políticos e burocratas e militares que tem o poder de legislar e tributar, e a própria ordem jurídica que é fruto dessa atividade” (BRESSER PEREIRA, 2008).

Para Dallari (2016) “encontrar um conceito de Estado que satisfaça a todas as correntes doutrinárias é absolutamente impossível” (p. 118). A complexidade do Estado e a pluralidade de pontos de vista que podem ser empregados faz com que cada estudioso adote sua própria perspectiva. Neste sentido, mesmo quando se utiliza a palavra Estado não se sabe exatamente o que o autor quer dizer, a não ser que ele esclareça seu ponto de vista. Uma perspectiva baseada no Estado enquanto detentor do monopólio legítimo do poder coercitivo pode deixar em segundo plano o poder de institucionalizar e regular o exercício do poder por parte da jurisdição inerente ao Estado. Por outro lado, uma perspectiva jurídica dá primazia a este componente como o aglutinador de elementos materiais que passam a ser conjugados no Estado a partir do Direito. De modo a conjugar estes elementos, sem que o componente jurídico seja deixado de lado, Dallari conceitua o Estado como “a ordem jurídica soberana que tem por fim o bem comum de um povo situado em determinado território” (p. 121). O autor faz referência a um movimento conceitual da Ciência Política que, diante da dificuldade no alcance da uniformidade do conceito de Estado, passou a adotar a ideia de “sistema político” (como em David Easton e Gabriel Almond, por exemplo).

Norberto Bobbio (2007) faz uma distinção entre a história das doutrinas e a história das instituições como meios para compreendermos o Estado enquanto conceito analítico. Esta divisão está implicada na própria distinção entre Filosofia Política e Ciência Política. A

primeira abarca os estudos sobre a melhor forma de governo ou a ótima república, os fundamentos do Estado no sentido de justificá-lo politicamente e, também, da essência da própria política e sua relação com a ética. A Ciência Política, por sua vez, desenvolve análises pautadas pelo princípio da verificação ou de falsificação, o uso de técnicas da razão para o alcance de explicações causais e a abstenção de juízos de valor.

Uma corrente histórico-indutiva de compreensão do Estado, representada por Aristóteles, Santo Tomás, Vico, Hegel, chegando a Marx e Engels e à filosofia pragmática compreende uma percepção classista de sociedade, através da qual o Estado surge a partir da dissolução de comunidades primitivas e o estabelecimento de uma sociedade de classes. O Estado, principalmente em Engels, assume a posição de garantir a manutenção da ordem estabelecida. Uma corrente lógico-dedutiva, por sua vez, compreende o Estado como um resultado político-institucional de um contrato social “através do qual os homens cedem uma parte de sua liberdade a esse Estado para que o mesmo possa manter a ordem ou garantir direitos de propriedade e a execução dos contratos” (p. 89). Aqui, ele não é um produto histórico da complexificação da sociedade, mas sim uma consequência lógica advinda da necessidade de ordem. O pensamento liberal contemporâneo também compartilha desta perspectiva lógico-dedutiva, ainda que pautado por uma perspectiva a-histórica. Todas essas perspectivas acabam por ser complementares e para ambas o Estado é uma estrutura política que permite à classe dominante tornar-se também politicamente dirigente e garantir para si a apropriação do excedente econômico (BRESSER PEREIRA, 1995).

O debate mais recente, contudo, foi pautado principalmente a partir da Doutrina Geral do Estado, de Georg Jellinek, através da qual entrou em uso a distinção entre uma doutrina sociológica e uma doutrina jurídica de análise do Estado. Esta distinção traz à tona uma interpretação do Estado como órgão de produção jurídica, ou seja, do ordenamento jurídico que rege as relações e, por outro lado, de uma compreensão de que, para mais do que isto, o Estado é uma organização social, que não está dissociado da sociedade e das relações sociais subjacentes. Dentre os eminentes teóricos do Estado, esta distinção foi corroborada por autores como Max Weber, que preocupou-se em analisar o estado enquanto sociólogo, e contestada por Hans Kelsen, que desenvolveu a tese da redução radical do Estado a ordenamento jurídico, sem muita aceitação no debate (BOBBIO, 2007).

Ao longo desse debate, as teorias sociológicas do Estado encontraram caminho para seu desenvolvimento. Destacam-se duas vertentes teóricas: a marxista e a funcionalista. Para

além de suas óbvias distinções epistemológicas e metodológicas, divergem também a respeito da colocação do Estado dentro do todo social. A concepção marxista percebe o Estado como parte de uma sociedade atravessada pelo desenvolvimento histórico. As formas de produção e sua organização ao longo da história, principalmente nos momentos de passagem de um sistema a outro, acabam por influenciar a maneira como as instituições políticas se estabelecem. Esta concepção está pautada pelo papel determinante da base econômica para as relações sociais. Por sua vez, a concepção funcionalista se baseia na ideia de um sistema global subdividido em quatro subsistemas, cada um desempenhando uma função para a conservação do equilíbrio social. Ao subsistema político, e, por extensão, ao Estado, cabe a função de *goal-attainment*. Nela, diferentemente da visão marxista, é o subsistema cultural, através da adesão do grupo aos valores e normas estabelecidos, quem detém destaque na condução das relações sociais (BOBBIO, 2007).

O debate dos últimos anos movimentou-se, contudo, ao sentido de uma compreensão sistêmica de Estado. A relação entre o Estado e o sistema social é pautado por uma relação demanda-resposta (*input-output*) por meio da qual as instituições políticas agem no sentido de dar uma resposta às demandas oriundas do ambiente social. Esta dinâmica não é estática e produz, por sua vez, novas demandas. A própria capacidade das instituições de responderem a estas demandas define sua estabilidade, uma vez que, incapazes de gerar *outputs* satisfatórios, passam a ser tensionadas. Para Bobbio, esta representação sistêmica não é incompatível nem com a perspectiva marxista e tampouco com a perspectiva funcionalista, tendo em vista que está focada na maneira como o Estado reage às demandas que sua função lhe impõe e não necessariamente em *qual* é essa função (BOBBIO, 2007).

Theda Skocpol (1985) esboça um panorama de como a figura do Estado despontou novamente em diversos campos do conhecimento como uma variável importante de análise, especialmente no campo dos estudos comparativos. Ainda que sem um elemento explícito de convergência, diferentes abordagens se aproximaram do Estado enquanto elemento de análise compartilhando argumentos e estratégias metodológicas para mostrar como esta variável influencia processos sociais e políticos através de suas dinâmicas. Skocpol pontua que a literatura passou a compreender que - no caso de abordagens focadas na relação *input-output*, por exemplo - para além de um ator que reage a demandas, o Estado por si só possui autonomia e é um ator que influencia as dinâmicas políticas. O Estado não somente intermedia a relação entre sociedade civil e o poder público, mas interfere também na maneira



como a sociedade civil se relaciona entre si - encorajando a formação de alguns grupos e estratégias em detrimento de outras e fazendo surgir determinadas questões políticas em detrimento de outras.

A partir deste argumento é possível pensar a atuação de grupos religiosos na esfera pública, por exemplo: a mobilização política de grupos evangélicos no Brasil, apenas para citar um dos casos, se dá com o intuito de instituir uma representação perante o Estado capaz de barganhar por suas demandas, em um processo que influenciou a dinâmica interna destas igrejas e sua forma de inserção na esfera pública. A própria laicidade do Estado e o debate sobre ela durante a Assembleia Constituinte exemplifica uma inter-relação entre a institucionalidade estatal e a dinâmica interna de grupos religiosos. Talal Asad (1999) chega a argumentar que as religiões, diante da pluralidade de valores em disputa na sociedade, muitos deles inegociáveis, passam a atuar estrategicamente da mesma forma que outros atores políticos de modo a convencer eleitores e abarcar fiéis para sua Igreja. No caso do Islã, Asad pontua uma dinâmica por meio da qual o modelo estatal liberal introduzido pelo processo colonial foi cooptado pela Religião muçulmana de modo a legitimar a sua fé em ação na esfera pública.

Além disso, o Estado também dispõe, como Skocpol levanta, de grupos de oficiais capazes de implementar suas próprias políticas podendo, inclusive, projetar e reorganizar seu poder. Burocratas, administradores, membros do serviço civil... (e não somente partidos políticos ou grupos de interesse) são também capazes de pontuar estratégias políticas para lidar com o que consideram ser demandas para o Estado e produzir políticas públicas (SKOCPOL, 1985). Bresser Pereira (1995) apresenta considerações pertinentes que permitem o estabelecimento de uma concepção de Estado pautada por uma tríade composta pelo interesse classes dominantes, o perfil e a agência da sociedade civil<sup>8</sup> e o caráter da classe burocrata presente na organização institucional do Estado. Bresser Pereira, influenciado por uma visão marxista, percebe o Estado como uma instituição atravessada pelo interesse de classes sociais que acabam por utilizar o aparato estatal para sustentar uma ordem social que as beneficie. Isto não significa dizer, contudo, que esse Estado, apesar de desfrutar de certa

---

<sup>8</sup> Para mais sobre as diferentes concepções de sociedade civil, ver: Bobbio (2007). De maneira geral, sociedade civil refere-se à própria sociedade que, organizada politicamente (formal ou informalmente, por meio de associações de classe, grupos de interesse, movimentos sociais, associações religiosas, órgãos que sustentam a existência da opinião pública, partidos políticos...) passa a apresentar demandas que o poder do Estado é capaz de responder - seja por meio da mediação ou da repressão, por exemplo.

autonomia, não está de todo fora do alcance da influência da sociedade a ele relacionada que, organizada formal ou informalmente, constitui o que o autor considera como sociedade civil.

A sociedade civil engloba todas as relações sociais que estão à margem do Estado, mas que exercem algum tipo de influência sobre ele - e a Religião, por exemplo, principalmente enquanto associação de indivíduos que detém poder e atua politicamente, caracteriza-se como parte dela. É importante que se faça esta distinção e compreenda-se um processo de interligação entre estes dois âmbitos da vida política: isto porque há momentos da história, como mostra o autor, em que há a predominância do Estado sobre a sociedade civil e outros em que a sociedade civil se destaca e acaba dividindo com ele o poder. Esta oposição é marcada pela distinção do caráter do poder de ambas as instâncias: o poder do Estado é centralizado e estruturado e o poder da sociedade civil é difuso, mas ainda assim real. Existe uma dinâmica marcada pela relação dialética entre os dois, exemplificada pelos procedimentos eleitorais que garantem o acesso e o compartilhamento da sociedade civil ao poder do Estado em sociedades democráticas, por exemplo.

Quando afirmo que o estado é o instrumento por excelência de ação coletiva da nação, surge imediatamente a questão: ao invés disso, não seria ele, conforme propuseram Marx e Engels, “comitê executivo da burguesia”? Não há, porém, conflito entre as duas definições se pensarmos a primeira como mais geral, ou então, como associada ao estado democrático. No sentido mais geral, o estado, a partir da antiguidade, foi sempre a expressão daqueles que têm poder na sociedade. Um poder que, dialeticamente, acaba tendo também origem no próprio estado, mas cuja origem principal deve ser pensada externamente. Na antiguidade, aqueles que na sociedade controlavam a força, a religião e a tradição constituíam uma oligarquia que dominava o estado. Na primeira forma de estado capitalista, o Estado Liberal – o estado que Marx conheceu e viveu – o poder ainda estará nas mãos da aristocracia, mas está sendo transferido celeremente para a burguesia. Já no Estado Democrático dos nossos dias, a classe profissional e também a classe trabalhadora também partilham do poder. Podemos, assim, pensar em uma nação ou em uma sociedade civil mais ou menos democrática, e quanto mais democrática for, mais democrático será o respectivo estado. Enquanto em um estado democrático todos os cidadãos são iguais perante a lei, a sociedade civil ou a nação será tanto mais democrática quanto menores forem as diferenças de poder real dos seus membros – quanto menores forem as diferenças decorrentes do dinheiro, do conhecimento, e mesmo da capacidade de organização ou mobilização social. (BRESSER PEREIRA, 2008, p. 4)

Ainda que subsumido à influência tanto das classes dominantes quanto da sociedade civil, o Estado garante relativa autonomia política devido ao caráter de sua própria burocracia - elemento central também na discussão proposta por Theda Skocpol. Quanto mais se desenvolve, maior é a classe de agentes políticos envolvidos na burocracia estatal que se beneficiam de sua posição. A existência desta *tecnoburocracia*, termo utilizado por Bresser Pereira, garante, por exemplo, que o poder do Estado adquira caráter *sui generis*, ou seja, esteja pautado por uma constelação de interesses inerentes a um aparelho ideológico próprio - e não apenas à mercê da sociedade civil ou das classes dominantes.

Marcado pelo conflito de interesses políticos, o Estado se apresenta como uma instituição peculiar e suas particularidades acabam por influenciar o próprio regime político estabelecido. Um Estado mais burocratizado conta com uma classe de burocratas mais poderosa, mas seu poder está pautado, também, pela legitimidade que encontra perante a sociedade civil: ele pode contar com uma burocracia forte mas, ao mesmo tempo, não ser legítimo perante os valores da sociedade civil<sup>9</sup> e ser, portanto, instável. A própria natureza da sociedade civil entra em questão neste ponto: quanto mais plural, maior a tendência de que o regime político adotado seja democrático e que os interesses do Estado não consigam se sobrepor aos interesses da sociedade civil. Quanto menos plurais os interesses em disputa, maior a probabilidade de que o Estado passe a adotar um teor autoritário e intolerante com os valores que se desprendem dessa maioria estabelecida.

Dalmo Dallari (2016) apresenta ao debate reflexões relevantes a respeito desta dinamicidade do Estado. O intenso dinamismo social implica ao Estado a obrigação de conciliar a necessidade de ordem (por meio dos mecanismos legais) com a constante mutação necessária para fazer jus aos interesses estabelecidos neste âmbito social dinâmico. Este dilema repercute na sustentação de regimes políticos que utilizam o Estado como meio para a preservação de valores que não necessariamente fazem jus às exigências de uma sociedade dinâmica - regimes como as ditaduras constitucionais, por exemplo. Por outro lado, quando a rigidez institucional impede que novos fatores de influência sejam acolhidos como demanda pelo Estado, “somente através de revolução é que se podem remover os obstáculos à livre transformação do Estado, restaurando-se os mecanismos de adaptação constante às novas exigências da realidade social” (p. 141). Assim, a rigidez institucional pode levar ao atípico

---

<sup>9</sup> Tais como a liberdade, a autonomia nacional, o desenvolvimento econômico, a racionalidade instrumental, a justiça social ou até mesmo a proteção do meio ambiente, por exemplo (BRESSER PEREIRA, 2008).

eclodir de uma revolução, tendo em vista a readequação da ordem jurídica em relação às demandas presentes na realidade social.

Os elementos constitutivos do Estado são também amplamente discutidos pela literatura (BASTOS, 1995; BOBBIO, 2007; DALLARI, 2016; SOARES, 2004). Como explica Soares (2004), a Teoria Geral do Estado, desde sua concepção clássica até suas reverberações mais recentes, elenca a população, o território e a existência de um poder soberano como estes elementos que dão forma e caracterizam o Estado. Algumas concepções ainda acrescentam o elemento da finalidade como constitutiva do Estado, a partir do momento em que o Estado busca o “bem comum” do povo que a ele está relacionado. Em Bastos (1995), é possível entender a relevância do elemento da soberania a partir do momento em que evidencia a diferenciação do Estado moderno em relação a associações políticas anteriores a ele (tais como a família patriarcal, o clã e a tribo, a fátia helênica, a gens romana, a gentilidade ibérica e o senhorio feudal). Com o intuito de solapar a insegurança causada pelas diferenças políticas e pelas lutas religiosas, instaurou-se um arcabouço capaz de estabelecer um poder soberano que estivesse acima de diferentes facções políticas em disputa - coisa que as instituições medievais eram incapazes de fazer. Estabeleceu-se, portanto, um Estado monárquico que transferiu ao rei a autoridade para repelir os conflitos dentro do território sob sua jurisdição, bem como proteger aquele território de ameaças oriundas do exterior. Ainda que o Estado em sua apresentação atual não seja idêntico ao do século XVI, é desde aí que se evidencia a existência de um poder legalmente soberano perante o povo e perante os demais Estados (BASTOS, 1995; SOARES, 2004).

O Estado, tal como se formou no círculo cultural do Ocidente desde a Renascença, apresenta-se como um produto da cultura ocidental, pautado pela especialização e pela existência de um direito racional. O surgimento do Estado moderno está referenciado pela passagem dos meios reais de autoridade e administração para a propriedade pública. A tentativa de desapropriação, por parte do príncipe, do poder que “portadores particulares” detinham por meio de seus recursos administrativos, bélicos e financeiros, deu origem a uma estrutura burocrática que forjou o Estado moderno enquanto instituição. A existência de um aparato administrativo, capaz de promover serviços públicos de diversos tipos e a detenção da legitimidade do monopólio da força, estabelecendo um exército único e o poder de coerção física, são marca desta nova instituição (SOARES, 2004).

A organização das instituições que atuam no poder soberano do Estado e nas relações entre essas instituições fornecem, como explica Dallari (2016), a caracterização das formas de governo. Para ele, a atualidade é marcada pela existência de duas formas de governo: a monarquia e a república. A monarquia, como sabido, caracteriza-se pelo governo exercido por um soberano, que tem poder absoluto ou restrito constitucionalmente e é marcada por princípios como o da vitaliciedade do governo e a hereditariedade do poder (ainda que existam exceções). A república, por sua vez, indica a possibilidade de participação do povo no governo. e caracteriza-se pela temporariedade dos mandatos, a eletividade dos políticos e a responsabilidade do chefe de governo perante o povo. Essas características variam de acordo com a época e o lugar, ainda que suas peculiaridades - um dos elementos a ser evidenciado nesta pesquisa - não desfigurem como um todo um determinado regime (DALLARI, 2016).

No debate sobre as diferentes formas que o governo é exercido a partir do Estado, a definição maquiaveliana entre monarquia e república se apresenta como uma clássica distinção das formas de governo. Dada a transformação de grande parte dos governos monárquicos em repúblicas ao decorrer do século passado (um destes processos sendo, inclusive, objeto deste estudo) e a própria retroalimentação dos modelos de governo (os Estados Unidos, por exemplo, estabeleceram uma república fortemente influenciados pela ideia de um líder central como o monarca, com o diferencial de ser elegível), esta definição extenuou-se (BOBBIO, 2007). Cabe, contudo, uma reflexão geral sobre os pressupostos de um governo republicano, tendo em vista a configuração dos objetos abordados nesta pesquisa.

A ideia de uma república nos remete ao que Aristóteles entendia como três funções da organização política dentro da sociedade: a consultiva, a judiciária e a administrativa. A filosofia política ocidental, através de autores como Locke, Bolinbroke e, em um exemplo célebre, Montesquieu, voltou-se para o desenvolvimento de uma concepção tricotômica de poder marcado pela existência, dentro do Estado, de três poderes autônomos e independentes em sua função que, além de separados, estabelecem certo arbítrio entre si (BASTOS, 1995). Na prática, esta divisão institucional adquire uma série de nuances, como no próprio caso da República Islâmica do Irã.

Tão importante quanto a discussão a respeito da constituição do Estado é a discussão sobre a maneira pela qual sua existência é justificada. O fundamento do exercício do poder por parte do Estado surge do dilema de sua exclusividade no uso da força e de como esta exclusividade é aceita pelos indivíduos. A simples posse de poder não é suficiente para que os

indivíduos se submetam ao Estado. Gaetano Mosca, citado por Norberto Bobbio, argumentou que a “classe política não justifica exclusivamente seu poder somente com a posse de fato, mas procura dar a ele uma base moral e também legal” (MOSCA apud BOBBIO, 2007, p. 88). Ao longo da história e do esforço da filosofia política em definir o fundamento do poder do Estado, a existência dele esteve pautada por duas fórmulas políticas: uma que compreende seu poder como derivado da autoridade de um deus e outra que enxerga na autoridade do povo o fundamento de sua existência.

O esforço de Max Weber em compreender esta legitimidade é clássico na literatura. Diferentemente da filosofia política e de abordagens como a de Mosca, Weber almejou a compreensão dos fundamentos reais - e não os presumidos ou declarados pela filosofia - do exercício do monopólio da força por parte do poder político (não somente o oriundo do Estado moderno). A maneira como o Estado moderno, enquanto associação, estabelece sua dominação está diretamente relacionada com a maneira como se legitima perante os dominados. O exercício do poder do Estado está atrelado ao fato de que os indivíduos norteiam sua ação de modo em que compreendem a relação de subordinação a este poder como legítima.

A estrutura de dominação arquitetada por uma associação (como o Estado) é composta, segundo Weber, pelos senhores que possuem a autoridade e estabelecem o comando da associação em conjunto com o aparato de dominação político, formado pelo conjunto de pessoas que estão à disposição destes senhores e da associação. Esta organização, com base em princípios e interesses específicos, estabelece, portanto, uma relação de dominação sobre aqueles que a reconhecem e/ou por ela são coagidos, os dominados. Os princípios que apoiam uma associação e a justificam perante os dominados constituem sua legitimidade. Definidos estes critérios e em consonância com sua metodologia, Weber estabelece três tipos ideais de dominação, pautados principalmente com base na maneira pela qual alcançam legitimidade. A dominação legal é estabelecida com base em regras racionais estatuídas na forma de normas universalmente compromissórias que são obedecidas e protegem o poder de mando dos senhores. A dominação tradicional é mantida com base no poder de mando de uma autoridade pessoal, que assim o é “desde sempre”, a partir de uma tradição que prescreve obediência dos dominados diante de certas pessoas. Por fim, a dominação carismática, de caráter mais eventual que as demais e tão personalista quanto a dominação tradicional, é pautada em uma revelação ou graça que concede o poder de mando a

uma determinada pessoa, normalmente assumida como uma redentora, profeta ou heroína (WEBER, 1999).

A partir deste amplo debate, propõe-se a utilização de um conceito dinâmico de Estado, em atenção ao debate que tem sido travado pelas Ciências Sociais, especialmente a Sociologia e a Ciência Política, nas últimas décadas. O Estado aqui é visto sob um ponto de vista sociológico, em constante relação com a sociedade civil e os processos históricos, sem que seu caráter jurídico seja, contudo, desconsiderado - uma vez que formaliza normas importantes para as relações sociais e políticas. É importante também que se leve em consideração sua função interveniente nas relações sociais e políticas, bem como a dinamicidade de atores políticos (burocratas, partidos políticos, movimentos sociais, grupos religiosos, empresários, etc.) que o compõem e influenciam os outputs gerados. Se o Estado é ambiente para a disputa política, influenciando-a e sendo por ela influenciado, sua institucionalidade está diretamente relacionada com os conflitos políticos entre diversos atores. Em termos de regulação com a Religião, por exemplo, percebem-se configurações estatais jurídicas e institucionais resultantes da inter-relação com diversos grupos interessados em determinadas formas de regulação (como melhor abordado nas discussões sobre laicidade nas seções a seguir). É a partir dessa perspectiva que se elabora esta pesquisa.

### **1.3 O conceito de Religião**

Ainda que o fenômeno religioso seja corrente tanto no debate público quanto nas discussões acadêmicas (especialmente no âmbito das Ciências Sociais), definir a Religião apresenta-se como um desafio. Apresentar uma definição mais pontual do conceito é uma tarefa importante em pesquisas como esta, de modo a entender como a Religião está sendo interpretada para a análise de trajetórias históricas e seu papel enquanto variável nesta análise.

De fato, o pensamento humano sobre a Religião se confunde com a própria história da produção de conhecimento ao longo do tempo: à medida em que a produção de conhecimento mudava, mudavam também as concepções sobre a Religião. Se em um princípio as reflexões estavam pautadas nos elementos teológicos e no contato com o transcendente como maneira de explicar o mundo, hoje a compreensão do fenômeno segue as tendências de uma esfera científica emancipada e as regras que a regem. Remontam à filosofia de Spinoza, Vico e

Hume os primeiros esforços substanciais de libertação dos estudos religiosos de “hipotecas fideístas e ideológicas” da Religião, em um movimento epistemológico a partir do qual passou-se a adotar uma compreensão filosófica do fenômeno. Teria sido nestes autores a vanguarda do pensamento sobre a Religião em uma perspectiva desprendida da influência teológica, em certo sentido, e a abertura de caminho para o que viria a ser uma análise científica sociológica do fenômeno religioso em teóricos como Comte, Weber e Durkheim (CIPRIANI, 2007).

A definição de Durkheim pode ser abordada como ponto de partida para compreendermos a discussão que acompanha os estudos sobre o tema. Para ele, a Religião é “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas (...) que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada de igreja, todos aqueles que a elas aderem” (p. 32). Estas crenças e práticas intermediam, segundo o teórico, a relação entre uma dimensão profana da realidade e uma dimensão sagrada, que é constituída e acessada por meio do religioso. Mais do que esta dimensão essencial da Religião, contudo, Durkheim associa o fenômeno religioso com a sociedade em si: a Religião, seus ritos e crenças nada mais são do que a “sociedade sacralizada”, posta em uma posição capaz de idealizar elementos presentes na própria vida em coletividade e reger os rumos que esta coletividade deve seguir. A causa objetiva, universal e eterna das sensações que compõem a experiência religiosa é, portanto, a própria sociedade.

Os ritos, por exemplo, seriam a consagração de elementos da vida social cotidiana: o ser humano exprime - através da Religião, que é um fenômeno coletivo - sentimentos coletivos comuns e reflete a sociedade real, idealizando-a e transformando-a em seu imaginário. Neste sentido, a Religião adquire um caráter moral, sendo a principal fonte desta. Não é de surpreender, portanto, que ela esteja diretamente associada ao que Durkheim chamou de “consciência coletiva”, o conjunto de crenças e sentimentos comuns à média dos membros da sociedade. Quando estas crenças compartilhadas são atacadas, a resposta se dá pela “cólera coletiva”, uma reação violenta de proteção da moral compartilhada. Um exemplo do que pode ser esta reação a partir da moral religiosa é a reação de diversos setores da sociedade iraniana, principalmente religiosos, perante a “ocidentalização” de sua cultura no decorrer século XX, que culminou com a Revolução Iraniana.

O que o debate sobre o conceito de Religião (principalmente esta perspectiva que divide a realidade em dois planos) e o próprio desenrolar dos processos históricos trouxeram à



tona foram tensionamentos a respeito de sua aplicabilidade nos inúmeros contextos sociais. Casanova (2011) chama a atenção para a “globalização” desta categoria que é, paradoxalmente, fruto da ordem moderna secular. Ao ser estendida para diferentes culturas, evidenciou-se que o binário de classificação da realidade em religioso e secular tem poder de explicação limitado (a crítica de Casanova pode ser corroborada pelo fato de que a divisão entre sagrado e profano é muito mais tênue no Islã: nele, por exemplo, a ideia de sociedade está fortemente ancorada na ideia de comunidade religiosa). Ainda segundo o autor, enquanto as Ciências Sociais seguem funcionando com uma categoria geral de Religião, o conceito tem passado por numerosas contestações, principalmente no âmbito das novas disciplinas voltadas para o estudo do religioso. Fenômenos como a pluralização do Cristianismo, a expansão colonial ocidental e seu encontro com o “Outro” religioso, a crítica iluminista da Religião e o triunfo da “razão secular”, a hegemonia do Estado secular e a institucionalização disciplinar do estudo científico da Religião estão associados com a construção genealógica do conceito e são constantemente elencados no substancial debate sobre sua relevância.

Eu só estou defendendo que “religião” enquanto uma realidade discursiva, na verdade, enquanto uma categoria abstrata e como um sistema de classificação da realidade, usada por indivíduos modernos tanto quanto por sociedades modernas ao redor do mundo, por autoridades tanto religiosas quanto seculares, *se tornou um indisputável fato social global*. É óbvio que *quando as pessoas ao redor do mundo usam a mesma categoria de religião, elas na verdade querem dizer coisas muito diferentes*. O verdadeiro significado concreto do que quer que seja que as pessoas denominam como “religião” pode ser elucidado somente no contexto de suas *próprias práticas discursivas*. Mas o fato de que a mesma categoria de religião está sendo usada globalmente entre culturas e civilizações testemunha em prol da expansão global do sistema moderno secular/religioso de classificação da realidade que surgiu inicialmente no Ocidente Cristão moderno. Isso implica na necessidade de refletir mais criticamente sobre este particular sistema de classificação moderno, sem toma-lo como um sistema geral universal <sup>10</sup>(CASANOVA, 2011, p. 62-63, grifo nosso).

---

<sup>10</sup> No original: “I am only claiming that ‘religion’ as a discursive reality, indeed, as an abstract category and as a system of classification of reality, used by modern individuals as well as by modern societies across the world, by religious as well as by secular authorities, *has become an undisputable global social fact*. It is obvious that *when people around the world use the same category of religion, they actually mean very different things*. The actual concrete meaning of whatever people denominate as “religion” can only be elucidated in the context of their *particular discursive practices*. But the very fact that the same category of religion is being used globally across cultures and civilizations testifies to the global expansion of the modern secular/religious system of classification of reality that first emerged in the modern Christian West. This implies the need to reflect more critically on this particular modern system of classification, without taking it for granted as a general universal system”

A crítica de Casanova ao conceito de Religião torna-se ainda mais relevante quando associada com sua própria concepção de Secularização, cujo debate será melhor esmiuçado em seu devido momento neste texto. Compreender processos de Secularização requer que, antes de tudo, compreenda-se os fundamentos teológicos da Religião predominante na sociedade estudada. A forma como a Religião é vivenciada e a realidade social é compreendida a partir dela influencia a maneira como o desenrolar histórico se dá - por meio de um processo de Secularização ou não. Atentar-se a esta especificidade permite a compreensão de outros padrões de diferenciação social e Secularização a partir de outras civilizações e religiões e, principalmente, o reconhecimento de que, com o processo de globalização iniciado com a expansão colonial europeia, todos esses processos estão dinamicamente inter-relacionados e mutuamente constituídos: o encontro colonial e intercivilizacional, por exemplo, favoreceu o surgimento de categorias ocidentais como “civilização” e o próprio reconhecimento de uma modernidade secular e ocidental. Tanto “Religião” quanto “Secular” e “Secularização” (ou seja, a divisão da realidade em um binômio secular  $\times$  religioso) são categorias diretamente vinculadas com a teologia cristã e o alvorecer da modernidade secular ocidental e, principalmente, com a historicidade particular da Europa ocidental.

A pluralidade de formas que assume o fenômeno religioso foi explorada por Anthony Giddens em suas considerações sobre a Religião (GIDDENS, 2008). Baseado em teóricos como Max Weber, Ernst Troeltsch, Howard Becker, dentre outros, Giddens evidencia a pluralidade que a Religião assume na aglutinação de indivíduos que compartilham uma mesma crença. Uma primeira classificação, por exemplo, pode ser dada na distinção entre igrejas e seitas. Igreja, diz o autor, “é um grande corpo estabelecido” que “têm, geralmente, uma estrutura burocrática formal, com uma hierarquia de funcionários religiosos”, como a Igreja Católica e a Igreja Anglicana. Uma seita, por sua vez, “é um grupo de crentes mais pequeno e não tão hierarquizado, que surge normalmente como protesto contra uma igreja” e que “tendem a afastar-se da sociedade que as rodeia indo para comunidades próprias”. Uma seita que sobrevive durante um período de tempo acaba se transformando em uma denominação religiosa, transformando-se também em um corpo institucionalizado. Parecidos com as seitas, existem também os cultos, que reúnem indivíduos que “rejeitam o que veem como valores mundanos” e, formam-se em torno de um dirigente inspirador, compartilhando teorias especiais ou modos prescritos de comportamento. Estas classificações se aplicam bastante ao cenário cristão, podendo ser diversificadas quando estendidas a realidades de

outras religiões, monoteístas ou não. No caso do Islã, por exemplo, “nem sempre existe uma igreja separada das outras instituições” ou, como no Hinduísmo, a Religião é tão heterogênea que “é difícil encontrar no seu seio características de organizações burocráticas” (GIDDENS, 2008, p. 543-544). De fato, o que estas classificações indicam é a pluralidade através da qual a relação com o sagrado se apresenta na sociedade:

Os conceitos de igreja, seita e denominação podem estar de certa forma limitados a uma dada cultura, mas ajudam-nos de certa forma a analisar a tensão entre o revivalismo e a institucionalização que todas as religiões tendem a gerar. As organizações religiosas que já existem há algum tempo, tendem a tornar-se burocráticas e inflexíveis. Contudo, os símbolos religiosos têm um extraordinário poder emocional sobre os crentes e resistem a serem reduzidos ao nível da rotina. Novas seitas e novos cultos estão constantemente a aparecer. Podemos discernir aqui uma utilização para a distinção entre o sagrado e o profano de Durkheim. Quanto mais as atividades religiosas se tomam uniformes e uma prática sem reflexão, tanto mais se perde o elemento do sagrado e os rituais e crenças religiosas se tornam semelhantes às componentes mundanas do dia-a-dia. Por outro lado, as cerimônias podem ajudar a revitalizar o sentimento das qualidades específicas da experiência religiosa e conduzir a experiências inspiradoras que podem divergir da ortodoxia estabelecida. Os grupos podem separar-se da comunidade principal, mobilizar movimentos de protesto ou separatistas ou diferenciarem-se de outros modos dos padrões estabelecidos de rituais e crenças (GIDDENS, 2008, p. 545).

As diferentes matrizes religiosas que permeiam as trajetórias históricas abordadas neste estudo podem ser utilizadas como exemplo de como uma definição universal de Religião tem como desafio abarcar uma pluralidade grande de dogmas, mas principalmente de formas organização da coletividade que compõe. O Cristianismo, por exemplo, é marcado por uma história de cismas a partir do Catolicismo. No Brasil, o Catolicismo romano protagoniza o mercado religioso desde a colonização portuguesa. O cisma protestante e os fluxos migratórios europeus, bem como a chegada das crenças pentecostais e seus desenvolvimentos no país alteraram esta composição - sem que o Cristianismo perdesse destaque. Eliade & Couliano (1999) descrevem parte da fragmentação do Cristianismo com o surgimento do Protestantismo através do movimento de Reforma do Catolicismo, surgido por volta do século XII com o objetivo de “voltar à pobreza original da Igreja” (p. 115) e que adquire caráter mais intenso no século XVI, com as críticas de Martinho Lutero e João Calvino à Igreja Católica. Propondo uma releitura da doutrina cristã em um movimento que em essência não foi coeso, a Reforma inspirou o surgimento de novas correntes religiosas e a própria “Contra Reforma”

católica, caracterizada por um movimento interior no catolicismo, com, inclusive, a incorporação de elementos da crítica protestante.

Dentro do protestantismo surge, inicialmente, o metodismo, com forte ênfase na ideia de que o homem deveria se dedicar à santificação, através da prática intensa da oração e, posteriormente, o pentecostalismo, que dava especial atenção às manifestações de êxtase motivadas pela prática da oração. Para os pentecostais, a santificação é alcançada através do “batismo do Espírito Santo”, manifestada, por exemplo, pela glossolalia, o ato de falar em línguas estranhas. No Brasil, o movimento proselitista de imigrantes protestantes no século XIX abriu caminho para a proliferação de igrejas pentecostais no século XX: fundadores do pentecostalismo no país como Luigi Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren inicialmente participavam de cultos protestantes e, a partir das discordâncias teológicas e de revelações por eles relatadas, fundaram suas próprias denominações pentecostais. Com a proliferação das Igrejas pentecostais e a redemocratização do país, por exemplo, estes religiosos passaram a atuar politicamente, como no caso da Frente Parlamentar Evangélica, bancada religiosa institucionalizada em diversos níveis de poder legislativo no Brasil.

Conformando também estas dinâmicas de pluralização institucional da Religião - que se destacam também no caso do Brasil - correntes do Espiritismo podem ser elencadas. O Espiritismo kardecista, por exemplo, se desenvolveu a partir do pensamento de Hypolitte Leon Denizard Rivail na França, sob o codinome Allan Kardec. O espiritismo kardecista se pauta na crença na existência de entidades espirituais que se traduzem como consciências inteligentes que estariam presentes por todos os lados. Estas consciências - ou espíritos - preexistiram no planeta Terra e, em sua eternidade e transcendência, seguiriam uma trajetória de evolução ao longo do tempo. O Espiritismo está difundido no Brasil através de centros espíritas que reúnem e organizam a prática mediúnica de contato com estas entidades, pautados também por práticas de caridade, cuja ideia é central em sua doutrina. O pensamento de Kardec foi fortemente influenciado pelo pensamento iluminista, caracterizando-se pela ideia de tradução e estudo destes fenômenos de ordem mística sob a defesa de um caráter científico de seu pensamento. Para além de uma prática religiosa, o kardecismo se apresenta como um esforço de contornar cientificamente questões existenciais e místicas que são abordadas como objetos de estudo, opondo-se ao que considera práticas supersticiosas e credences irracionais - é por este caráter particular, por exemplo, que o Espiritismo permite a

dupla pertença religiosa, não opondo-se a outras crenças e beneficiando-se deste caráter para sua disseminação no mercado religioso (AMARO, 2016).

Este tipo de Espiritismo, conhecido no debate público como um “espiritismo de mesa branca”, diferencia-se de outros tipos de Religião espírita praticadas no país, taxadas, muitas vezes de modo pejorativo, de “baixo espiritismo<sup>11</sup>”. Tratam-se das religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. Diferentemente do Kardecismo, associado a setores de classe média do país, estas religiões estão associadas com setores mais populares da sociedade, especialmente descendentes dos negros escravizados praticantes destas religiões (AMARO, 2016). As religiões afro-brasileiras chegam e se desenvolvem no país por meio do fluxo de pessoas escravizadas oriundas do continente africano. Elementos históricos como a tentativa de catequização em um contexto colonial e o próprio descaso na garantia ao acesso a tratamentos médicos, que aproximou os sujeitos de suas crenças religiosas nos ritos de cura ligados aos Orixás, são alguns exemplos de elementos conjunturais que favoreceram a disseminação e transformação das religiões africanas no contexto brasileiro. Campos & Neri (2020) pontuam que, historicamente marginalizadas, a dinâmica institucional destas religiões tem mudado nos últimos anos no Brasil. Percebe-se um movimento de desetinizacão, com a incorporação de fieis brancos e de todas as classes sociais em seus terreiros, e também de inserção na esfera pública, combatendo tanto a discriminação religiosa quanto o racismo, constantemente associados.

Por outro lado, predominando no caso do Irã, está a prática do Islã, especialmente sua vertente xiita no país. O Islã surge a partir de revelações do Arcanjo Gabriel ao Profeta Maomé, que durante a prática de meditações em cavernas ouve e então redige o Alcorão, livro sagrado muçulmano. Inicialmente, Maomé fala sobre estas revelações apenas aos familiares mais próximos, grupo que cresce rapidamente até que chama a atenção de opositores de outras fés. Ao mesmo tempo em que incorporava elementos ritualísticos da época, inclusive do próprio Cristianismo, Maomé também conquistava a ira de vertentes religiosas politeístas. Assim, protegido por seu clã, o profeta é obrigado a deixar sua cidade, Meca, e migrar a Medina (ELIADE E COULIANO, 1999). Desde então, a ideia de sociedade e comunidade estão atreladas ao Islã, uma vez que a teologia muçulmana é base para a constituição daquele grupo. A morte de Maomé suscita disputas por sua sucessão, dividindo o Islã em sunitas

---

<sup>11</sup> Para mais sobre a utilização pejorativa do termo, ver: Giumbelli (2003).

(defendendo a tradição da Sunna e na descendência de Maomé como a única legítima para liderar o Islã) e xiitas (que legitimam a descendência do genro de Maomé, Ali, como líderes do Islã, pautados principalmente por um julgamento do que teria sido uma injustiça no impedimento do exercício de poder por parte destes descendentes) e, dentro destes grupos, em outras vertentes hoje contabilizadas em 272 seitas (ELIADE & COULIANO, 1999). Os califas que sucederam a Maomé empreenderam esforços de conquista e conversão dentro e fora das fronteiras árabes, que levou o Islã à criação de um verdadeiro império, dominando inclusive o Império Persa, hoje compreendido pelo território do Irã (LEWIS, 1995).

Além de esboçar um entendimento sobre a organização institucional e dogmática das religiões que são mencionadas nesta análise, a pluralidade que foi descrita permite a evidenciação de um dos principais pontos que permeia o debate sobre o conceito de Religião: definir o que é Religião é uma tarefa difícil tendo em vista a pluralidade destas práticas. Charles Taylor (2010) corrobora com a crítica ao conceito de Religião e sua limitação para explicar a multiplicidade de apresentações do fenômeno. Para mais do que isto, considera que a tarefa de definir a Religião em um conceito aplicável para todas as apresentações existentes em diferentes sociedades e diferentes momentos históricos é, senão insuperável, ao menos difícil. A solução por ele proposta, contudo, segue uma tendência de dividir a realidade em termos binomiais: Taylor compreende a Religião em termos da distinção entre uma ordem *transcendente* e uma ordem *imane*nte, dividindo a realidade “nas coisas da Natureza” e no “sobrenatural” (seja ele um deus ou muitos deuses ou forças mágicas ou o que seja). Na compreensão do autor, a questão central para a definição da Religião se volta para se os indivíduos reconhecem ou não a existência de algo além de suas vidas. Ainda que declaradamente vaga e orientada para o seu objeto (a modernidade ocidental e a cristandade latina), a definição de Taylor sustenta dois pontos fundamentais para este trabalho: a Religião como ligação com algo que transcende a realidade terrena evidente (ainda que uma divisão clara entre uma esfera secular e uma esfera religiosa não seja vivenciada em todas as religiões) e o modo como esta ligação com o transcendente acaba por fornecer, por meio de seus códigos morais e visão de mundo, um sentido que norteia a ação de seus fiéis em diversos momentos de suas vidas.

De fato, a dificuldade no estabelecimento de um conceito de Religião não é nova: já em Weber a questão foi levantada. É ele, inclusive, quem fornece considerações sobre a tratativa do conceito que ainda são relevantes. Em suas considerações sobre a Religião, Weber

abre mão do esforço de compreendê-la em sua essência ou até mesmo de apresentar uma concepção valorativa do fenômeno (desvinculando-se do debate que o antecedeu). Para Weber, para além de uma perspectiva essencialista da Religião, o que importa é uma abordagem sob o ponto de vista sociológico, visando compreender as condições e efeitos que permeiam a influência da Religião na ação social dos indivíduos. Para ele, a ação religiosa ou magicamente motivada está orientada de modo a catalisar o bem-estar dos indivíduos em sua existência neste mundo. A Religião, portanto, independente de qual seja sua essência, é capaz de fornecer sentido à ação, influenciando-a com base nas crenças sustentadas pelo indivíduo: através da manipulação do sagrado, por exemplo, um indivíduo age de modo a alcançar um resultado previamente estabelecido pela crença (WEBER,2014).

Tendo em vista que, na Sociologia Compreensiva weberiana, o “decurso externo” da ação social é “extremamente multiforme” (WEBER, 2014), os resultados oriundos da ação motivada pela Religião são diversos. Não é à toa, por exemplo, que a ética ascética protestante favoreceu o surgimento de uma lógica racional de ação voltada para a maximização dos ganhos, como descrito no célebre exemplo da formação do espírito do capitalismo ocidental (WEBER, 2001). Neste sentido, a Religião enquanto elemento que norteia a ação social pode abrir caminho para consequências na própria esfera política, por exemplo. Talal Asad (2003) faz, sobre este aspecto, uma importante ponderação: a ação política motivada pela Religião não está baseada estritamente pela ideologia religiosa. Como ele explica, a ação está pautada muito mais pela interpretação que se faz das escrituras sagradas. Não existe, portanto, uma única leitura possível das escrituras sagradas, o que permite compreender como textos sagrados como a Bíblia ou o Corão inspiram ações diversas, desde o terrorismo com fundamentação religiosa (como no caso do Estado Islâmico) até o estabelecimento de relações pragmáticas entre diferentes vertentes religiosas.

É em uma perspectiva muito semelhante à weberiana que a Religião é abordada neste trabalho: ainda que as institucionalidades que sustentam e organizam a crença na contemporaneidade sejam diversas, o ponto de convergência entre diferentes vertentes e instituições religiosas é o fato de que fornecem sentido à ação de seus fiéis, que passam a agir de acordo com os preceitos de sua crença. No âmbito da esfera política, a Religião é aqui vista como um dos elementos norteadores da ação e, portanto, fonte de valores incluídos na disputa pelo poder político. Seja no âmbito de uma revolução ou no âmbito da disputa política institucionalizada, seja seguindo os preceitos de uma Religião organizada institucional e

hierarquicamente ou de associações mais próximas da prática da magia, a crença religiosa fornece sentido para a ação de indivíduos que almejam o poder político, principalmente do monopólio estatal, para conseguir estabelecer sua visão de mundo perante os demais ou, ao menos, defender a existência e manutenção de seus próprios valores.

#### **1.4 O conceito de Secularização**

Como visto no debate sobre o conceito de Religião, crenças, ritos e demais práticas sociais pautadas na relação com o transcendente estiveram desde os primórdios da teoria social no centro da preocupação de diversos autores. Ainda que a maneira através da qual muitas sociedades se relacionam com a Religião tenha passado por significativas mudanças, a compreensão a respeito de seu papel na contemporaneidade continua promovendo frutíferos debates entre teóricos de diversas perspectivas. Foi a partir do conceito de Secularização que foi instituído um importante paradigma para o estudo da Religião sob uma perspectiva sociológica - bem como um relevante conceito analítico: nesse debate, a relevância e atualidade do conceito de Secularização foram questionadas (MONTERO, 2009; TAYLOR, 2010; 2011), a multiplicidade de apresentações deste processo na realidade empírica reiterada (CASANOVA, 1994; 2006; 2010), a hipótese de reversão deste fenômeno foi levantada (BERGER, 2000) e, sem menos relevância, abordagens alternativas passaram a ser propostas (ASAD, 2003). O próprio paradigma parece estar dando lugar a novas perspectivas, por meio de um movimento de reorientação teórica e metodológica identificada nos últimos anos sob diferentes pontos de vista (DULLO, 2012; SELL, 2017).

Em um esforço para compreender a racionalidade que norteia a ação social nas sociedades ocidentais modernas, Max Weber esboçou uma compreensão que, se não a mais importante, tornou-se uma das mais centrais definições de Secularização que passou a pautar a Sociologia da Religião ao longo do tempo. Para ele, trata-se de um processo histórico em que a Religião deixa de ser a grande norteadora da sociedade à medida em que as diferentes esferas sociais se emancipam de sua legitimação, adquirindo regras próprias de funcionamento. A partir daí esferas como a jurídica e a política passam a ser regidas por lógicas próprias de funcionamento que permitem inclusive a contestação e a alteração destas lógicas. É aí que o Estado pode se tornar laico, sem mais depender da influência direta da



Religião, bem como o Direito, agora regido por sua própria lógica de funcionamento. O espaço público torna-se secular e a Religião passa a ocupar novo papel na sociedade<sup>12</sup>.

Antônio Pierucci (1998) argumenta sobre a particularidade histórica e geográfica da análise de Weber, o que implica dizer que esta não se trata de uma concepção normativa do processo. A Secularização não se trata, ao menos em Weber, de uma “tese”, mas de um conceito que diz respeito a um fenômeno social acontecido na sociedade ocidental. Através da análise comparada de dois períodos históricos, o teórico clássico observa aquilo que identificou como a construção de esferas regidas por suas próprias regras internas de funcionamento, instituindo uma racionalidade jurídico-legal formalmente legítima e legitimamente revisável – e, portanto, desprendida da determinação teológica. Em uma luta da modernidade contra a Religião, que agora não mais ocupa papel de integração ou legitimação social, a Secularização se apresenta como um processo vivenciado pelo próprio Weber em seu tempo e local.

A partir do momento em que a simbiose entre o religioso e o secular é, em certa medida, desfeita no processo de Secularização - e uma metáfora da quebra das paredes do monastério apresentada por Weber (em que o espaço ocupado pela Religião na sociedade e as dinâmicas sociais relativas a ela são transformados) simboliza isto - a Religião adquire a tarefa de encontrar seu próprio lugar no mundo. Estudar os novos sistemas de classificação e diferenciação que emergem com a queda da dualidade religioso/secular e como a Religião se encaixa nesta nova configuração seria, para Casanova (1994), a tarefa da teoria da Secularização. Foi em torno dela que uma intensa discussão se estabeleceu com o objetivo de compreender este novo papel da Religião em sociedades secularizadas.

O texto de Pierucci (1998) representa com clareza o debate marcado por esta discussão. Por um lado, percebe-se a existência de uma corrente de teóricos que compreendem a Secularização como um processo macrosociológico de emancipação das diferentes esferas da sociedade da influência religiosa. Esta abordagem não se trataria de uma abordagem normativa, mas a observação de um processo histórica e geograficamente localizado. Por outro lado, está um grupo de teóricos que compreendem que a Secularização não ocorreu ou, ainda, estivesse passando por um processo de dismantelamento, que houvesse

---

<sup>12</sup> Para mais sobre as diferentes interpretações do conceito de secularização na extensa obra de Max Weber, ver: Sell (2017).

ocorrido uma *dessecularização* das sociedades ocidentais. Esta narrativa parte da compreensão deste fenômeno a partir de um nível de análise microssociológico, que analisa, por exemplo, as manifestações religiosas contemporâneas e a relativa importância que a Religião ainda tem em diversos aspectos da vida social, principalmente para os indivíduos. A Secularização está alicerçada, para estes teóricos, na existência da Religião na sociedade e não na maneira como influencia as leis internas de funcionamento das diferentes esferas sociais.

É o já mencionado José Casanova quem pontua que a história da Secularização é primordialmente uma história de tensões, conflitos e padrões de diferenciação entre regimes religiosos. O debate sobre o termo pode ser agrupado em pelo menos três pontos: 1) que considera a Secularização em uma perspectiva macrosocial através do qual, principalmente, as diferentes esferas sociais emancipam-se da influência da Religião; 2) um processo por meio do qual, necessariamente, a Religião é relegada à esfera privada (o que, para Casanova, não se sustenta, tendo em vista que a atuação das religiões na esfera pública não gera implicações no caráter moderno de uma sociedade se segue certos parâmetros que preservem tal caráter como quando, por exemplo, a Religião promove o debate público sobre valores liberais) e, por fim, 3) um grupo que compreende a Secularização como um processo em que crenças, instituições e práticas religiosas acabam, inevitavelmente, por decair em sociedades modernas. O autor empreende o esforço de desagregar o debate nestes três termos de modo a facilitar o teste e a análise empírica de proposições que conformam o amplo debate no conceito. Para ele, ainda que a subtese do declínio e da privatização da Religião tenham passado por numerosas críticas e revisões, a compreensão da Secularização enquanto processo de diferenciação funcional das esferas sociais, que abdicam a partir daí a determinação religiosa, tem se mantido relativamente incontestada (CASANOVA, 2006; 2011).

A existência das religiões na esfera pública de sociedades secularizadas é elemento de grande discussão entre os diferentes teóricos da Secularização. No contexto europeu, explica Casanova, a Secularização enquanto declínio da importância da Religião e suas instituições em um nível societal e a Secularização enquanto declínio de crenças e práticas religiosas estão estruturalmente relacionados. Na tradição estadunidense, contudo, os teóricos tendem a compreender o processo de maneira mais estrita: isto se dá, principalmente, porque a Secularização a nível social é um fato inquestionável, já instituído tanto nos Estados Unidos quanto na Europa mas que ainda não pôde ser claramente associado a um declínio das práticas religiosas a nível individual no contexto estadunidense, fazendo deste o ponto central de

questionamento. Além disso, é a partir da falha de uma visão eurocêntrica da Secularização que surge uma perspectiva que pudesse compreender o fenômeno sem dissociá-lo da vitalidade religiosa que permeia a esfera pública de algumas sociedades modernas (CASANOVA, 2006).

É a partir daí que Casanova descreve o que considera ser a desprivatização da Religião no mundo moderno. Isto se dá como uma consequência ao lugar destinado à Religião na sociedade pelas teorias da modernidade e até mesmo por projetos políticos de Secularização. Rejeitando uma posição marginal nos assuntos públicos, movimentos sociais - religiosos em essência ou, pelo menos, atuando em nome da Religião - passaram a questionar a legitimidade e a autonomia de esferas como o Estado e até mesmo o mercado econômico. Instituições religiosas cruzaram a fronteira entre o público e o privado e passaram a atuar em mais do que o cuidado pastoral do indivíduo, protagonizando processos interrelacionados de repolitização da Religião e das esferas morais e a renormatização das esferas política e econômica. O conceito de desprivatização se opõe a uma perspectiva teórica que pontua a privatização da Religião como condição inerente e essencial para a Secularização. Ele demonstra que, na prática, muitas sociedades apresentam desenvolvimentos históricos consequentes da Secularização por meio dos quais as religiões não apenas contestam como passam a atuar publicamente pela revisão de fronteiras para sua atuação. Esta perspectiva difere, por exemplo, de perspectivas como a dessecularização, que identificam na atuação das religiões na esfera pública indícios de um certo reencantamento do mundo e, inclusive, de uma reversão da Secularização (CASANOVA, 1994).

Peter Berger é expoente de uma teoria de reversão da Secularização em algumas sociedades contemporâneas. Ao atrelar a Secularização à intensidade das práticas religiosas, o autor observa que a vitalidade de crenças e práticas religiosas na atualidade coloca em questão a ideia de que as sociedades modernas são secularizadas. Ele coloca em questão, inclusive, sua própria teoria que, em momentos anteriores de seu pensamento, dialogava em concordância com o paradigma da Secularização na Teoria Social. Para ele, a Secularização ocorreu, marcou o processo histórico das sociedades ocidentais com o declínio das práticas e das crenças, mas, recentemente, esta situação reverteu-se. A Religião voltou a ocupar importante espaço na sociedade, implicando, portanto, na *dessecularização* das sociedades (BERGER 1985; 2000).

Charles Taylor (2010) segue o mesmo padrão de Casanova ao complexificar a compreensão sobre a Secularização e estendê-la a uma gama mais ampla de fenômenos. Para ele, a Secularização pode ser compreendida sob três aspectos: i) a Secularização dos espaços públicos e a racionalização das esferas sociais, ii) o declínio da prática religiosa e iii) as transformações pelas quais os padrões de crença passaram no decorrer do tempo. Porém, o autor chama a atenção para o que entende ser uma teoria construída sobre a ideia de crença em detrimento das condições sociais para o exercício desta crença. Para ele, o que deve ser entendido é a articulação das condições da experiência religiosa como meio para a compreensão da secularidade ocidental. Mesmo com o advento do conhecimento científico, que refuta algumas das crenças religiosas, e até mesmo com a possibilidade da profissão do fundamentalismo religioso, muitos indivíduos se situam em um meio termo pautado pela maneira como alcançam a completude em suas vidas através de sua fé.

Estes são exemplos de múltiplos tensionamentos que Casanova identifica como sendo, em certa medida, uma crise do paradigma da Secularização e uma revolução científica, no sentido Kuhniano, que permeia a Sociologia da Religião. Diversos argumentos estão presentes no debate e tensionam as compreensões construídas. Um primeiro argumento mencionável é o de que, antes mesmo que uma perspectiva teórica (da qual Casanova é, inclusive, protagonista) argumentasse a existência de um processo de desprivatização das religiões - ou o “retorno”<sup>13</sup> delas à esfera pública, já haviam elementos empíricos que contradissem a Secularização enquanto processo de queda - ou até mesmo desaparecimento - da influência da Religião na sociedade. Um exemplo disso seria o fato de que o conceito de Secularização faz alusão a um deslocamento do papel da Religião na sociedade e uma reconfiguração da ordem epistêmica que classificava a realidade. Pouco se sabe, contudo, como se experienciava a Religião na era medieval: é sabido que praticamente toda a população era cristã, por exemplo, mas pouco se sabe sobre como, na vida privada, esta filiação religiosa era vivenciada; como a ofensa, o pecado e, portanto, a desobediência à Religião eram vivenciadas. O fato de que oficialmente “todos” fossem cristãos não significa dizer que todos estivessem vivendo vidas cristãs - e, portanto, não se pode afirmar com propriedade que a prática religiosa decaiu com a Secularização (CASANOVA, 1994).

---

<sup>13</sup> O autor pontua que algumas religiões sequer foram/aceitaram ser privatizadas. A reação de atores religiosos à Secularização é múltipla, ora constituída de aceitação, ora por contestação do processo de demarcação instituído pela tentativa de privatização. A reação à Secularização, portanto, não é fenômeno exclusivo da década de 1980 com a desprivatização.

Além disso, o conceito apresenta-se portando uma variedade de significados e interpretações que tornam praticamente impossível seu uso mono operacional - e a própria desagregação feita por Casanova evidencia isto. Ao mesmo tempo, existe o desafio surgido a partir do momento em que abordar o conceito de maneira generalizante provocaria um empobrecimento conceitual que descartaria o conhecimento histórico adquirido com sua utilização, ao mesmo tempo em que descartá-lo significa perder um importante instrumento de análise, principalmente a partir de uma perspectiva histórico-comparativa. É por isto que, para Casanova, “o que a Sociologia da Religião precisa fazer é substituir a descrição mítica de um processo universal de Secularização por análises sociológicas comparativas de processos históricos de Secularização” (CASANOVA, 1994, p.17).

Carlos Sell (2017) pontua que o debate teórico tem sofrido alguns deslocamentos nos últimos tempos. Hoje as discussões na Sociologia da Religião estariam muito influenciadas pela chamada teoria do mercado religioso, preocupada com a análise do pluralismo concorrencial entre grupos religiosos e laicos. Da utilização da Secularização como importante categoria para a análise da modernidade e do papel da Religião na sociedade, os sociólogos da Religião passaram a preocupar-se com a participação de religiosos e laicos na esfera pública e com os conflitos daí surgidos. O processo de Secularização como fenômeno macrossociológico foi deixado de lado por perspectivas mais preocupadas com a laicidade e o secularismo. Eduardo Dullo (2012) percebe uma tendência que permeia a Antropologia e a Sociologia da Religião. Ao analisar as obras de diferentes autores expoentes do debate, organizadas nas coletâneas *Varieties of Secularism in a Secular age* (2010) e *Rethinking Secularism* (2011), o autor observa que há significativas transformações no debate teórico, originadas nas reflexões trazidas por autores como Talal Asad. A reflexão, segundo ele, teria passado da sustentação de “uma narrativa da subtração da Religião” que acaba por perceber o imanente e o mundano como resíduos intactos, racionais e desejados deste processo para a compreensão de que a realidade está composta de diversas formas para este mundo imanente e secular, formadas a partir de situações sócio-históricas locais, “em conflito ou em relativo consenso, de acordo com a ‘religião’ e as tradições religiosas” específicas (p. 387-388).

As reflexões de Talal Asad são representativas desta perspectiva contemporânea, que enxerga a ordem Secular ocidental como fruto de um *discurso* Secularista. Este discurso se sustentaria através de movimentos políticos que propõem a divisão entre o que seria uma razão pública, universalmente legítima para inserção na esfera pública e uma lógica religiosa

que deve ser submetida a uma razão privada, a uma esfera individual. O autor parte da premissa de que o “Secular” é conceitualmente anterior à doutrina política do “Secularismo”. Ao longo do tempo, segundo ele, uma variedade de conceitos, práticas e sensibilidades foram compostas de modo a construir o “Secular”. É a partir do propósito de compreender esta construção que o autor propõe uma Antropologia do Secularismo, voltada para o esforço teórico de compreender as *formações* da ideia de “Secular” e não simplesmente a Religião ou o mito em perspectiva antropológica. Isto se daria em uma perspectiva arqueológica de compreensão do Secular e não a partir de uma análise de causalidade histórica (ASAD, 2003; 2011).

Asad argumenta que é válido o esforço de compreensão das múltiplas assunções sobre as quais o Secularismo - enquanto doutrina política modernista e ocidental - está baseado. Para ele, contudo, são múltiplas as possibilidades políticas que se abrem quando se questiona a ideia de que o mundo está dividido em um binário entre modernos e não-modernos, entre Ocidente e não-Ocidente e que, na verdade, há uma multiplicidade de culturas, por vezes fragmentadas, por vezes hibridizadas, continuamente em diálogo. As fronteiras entre o religioso e o Secular estão em constante tensão e são definidas principalmente a partir deste discurso Secularista que influencia as sociedades contemporâneas. É através desta relativização que é possível compreender, por exemplo, como Estados como o britânico estão diretamente ligados à Igreja, neste caso Anglicana, mas compartilham de uma lógica de razão pública muito parecida com a estadunidense. Por outro lado, países do chamado Oriente configuram sua razão pública de maneira distinta ao ideal Secularista e, em certa medida, modernista do pensamento político ocidental. Em suma, os limites que estabelecem o que é público e privado no que tange à legitimidade da Religião na vida social são fruto de processos sociais de Secularização muito particulares - e diretamente associados com a ação de uma ideologia Secularista (ASAD, 2003).

Para ele, o Secularismo enquanto ideologia política remonta ao século XIX e às transformações revolucionárias liberais, que rearticularam a relação entre as leis e a moralidade pessoal. A partir daquele momento, a sociedade passou a ser vista como um conjunto de indivíduos com direitos e imunidades pessoais, pautada em um novo sistema de classificação e subjetividade no que tange aos papéis da Religião no imaginário social. Com esta perspectiva arqueológica, Asad busca contrapor-se a uma ideia triunfalista de Secular por meio da qual o religioso foi superado ao longo da história e dado origem a uma nova ordem

social. Para o autor, “secular” e “religioso” não são categorias fixas e nada, por exemplo, pode ser considerado essencialmente religioso ou sequer pode ser defendida a ideia de que exista uma linguagem ou experiência completamente sagrada. Ao longo do tempo, conta o autor, práticas e narrativas religiosas e seculares foram rearranjadas, apresentando uma narrativa histórica que demonstra que ambas as categorias são inter-relacionadas. A história do mundo moderno não é a história de um mundo que abdicou da Religião para tornar-se secular, mas sim fruto da troca entre dois elementos que por diversos momentos acabaram confundindo-se entre si em suas respectivas construções. Inclusive, a ressurgência da Religião na vida cotidiana em sociedades secularizadas coloca em questão a narrativa de progresso do religioso para o Secular. Até mesmo a ideia do Secularismo enquanto doutrina política universalmente válida é questionável quando se pensa a multiplicidade das realidades sociais (ASAD, 2003).

O autor também faz críticas a outros teóricos, principalmente no âmbito da Sociologia. Algumas premissas do debate sobre a Secularização são diretamente questionadas por ele: a ideia de esferas sociais emancipadas não se sustentaria empiricamente tendo em vista que, a partir do momento em que a Religião se insere no debate público, inevitavelmente acaba por influenciar outras esferas sociais. Um outro elemento característico do debate, a intensidade das crenças e práticas religiosas em sociedades secularizadas, tampouco se sustenta: para ele, torna-se sem sentido medir a influência da Religião na sociedade com base apenas no estudo das crenças e práticas religiosas a partir do momento em que a Religião está inserida na esfera pública influenciando em alguma medida as diferentes esferas sociais, uma vez que esta influência se expande para contextos muito mais abrangentes do que a quantidade de vezes que uma pessoa frequenta um templo religioso, por exemplo. Uma vez que a rejeição da Religião à esfera privada como condição da Secularização já havia sido questionada, como em autores como Casanova, pouco resta em termos analíticos na literatura sobre o paradigma da Secularização - ainda que ela não mereça ser de todo descartada (ASAD, 2003).

O que falta a estes teóricos é, para Asad, uma compreensão do conceito de “Secular”. Se a Teoria da Secularização vem passando por momentos críticos, isto não se dá devido ao fato de que, agora, a Religião tem ocupado papel de destaque no mundo moderno das nações - porque ela sempre ocupou. O ponto central da crítica de Asad é que as categorias de “política” e “Religião” se mostraram muito mais implicadas do que outrora pensou-se, ao mesmo tempo em que a própria compreensão do caráter do Estado-nação também cresceu. De fato, o conceito de Secular não existe sem a ideia de Religião - que, por sua vez, influencia a

sociedade de maneiras mais abrangentes do que o que está formalmente estabelecido em uma Constituição Nacional, por exemplo (ASAD, 2003).

Um debate foi travado de maneira direta entre José Casanova e Talal Asad no livro *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his interlocutors* (2006). No capítulo de autoria de Casanova, intitulado *Secularization Revisited: a reply to Talal Asad*, Casanova responde às críticas de Asad ao paradigma da Secularização. Para ele, apesar de partirem de pontos diferentes, as posições que ambos sustentam não são tão distantes quanto parecem. Uma perspectiva foucaultiana de análise genealógica e arqueológica da modernidade ocidental está pautada em compreender a mesma “ordem de coisas” que a análise sociológica histórico-comparativa está buscando analisar. A busca por esta compreensão é, segundo ele, a razão pela qual não abandona a teoria da Secularização, mas sim busca reformulá-la. Segundo ele, o abandono do conceito “nos empobreceria analiticamente e nos deixaria sem ferramentas conceituais adequadas em tentar traçar a ‘genealogia’ e ‘arqueologia’ da modernidade ocidental” (CASANOVA, 2006).

Para o autor, as críticas de Asad fazem sentido na medida em que é necessário que a Sociologia da Religião abra mão de uma visão normativa e eurocêntrica da Secularização. Segundo ele, a adoção de uma perspectiva global tornaria óbvio o caráter excepcional da Secularização europeia e abandonaria uma perspectiva naturalista, teleológica e providencial da Secularização, que desconsidera o fato de que o processo pode não ser uma etapa final da história, inevitável ou irreversível - postura esta que beira à defesa da Secularização enquanto profecia. Apesar disso, a teoria da Secularização é ainda útil, não somente para compreender as transformações das sociedades europeias ocidentais, mas também como modelo analítico de uma agenda de pesquisa comparativa que busque examinar as transformações históricas das religiões mundiais sob condições modernas, desde que sem adotar uma perspectiva normativa ou sem ver com estranheza processos que podem daí surgir como uma reação religiosa à Secularização (CASANOVA, 2006).

A resposta de Asad foi contundente. Segundo ele, ainda que a erudição e humanidade de Casanova sejam admiráveis, seus projetos não são parecidos. De maneira geral, Asad defende que a investigação genealógica que empreende pressupõe uma rede de conexões e recursividades mais complexa que a noção de causalidade pautada na compreensão da história como uma sequência linear de ideias que define a Sociologia Histórica. Em suma, o que está



sendo discutido não são causalidades, mas “elementos que são parte da genealogia do Secularismo” (ASAD, 2006, p. 211).

Esta trajetória no debate conceitual permite a mobilização da Secularização como categoria de análise de processos sociais voltados para a relação entre Estado e Religião. Aqui, utiliza-se de uma perspectiva pautada pela compreensão do conceito em um nível macrossocial de emancipação das esferas sociais da influência religiosa, excluindo desta compreensão concepções como a da *dessecularização* ou de abordagens que buscam compreender a natureza da prática religiosa na modernidade a nível individual. A perspectiva de José Casanova ganha especial atenção neste trabalho pois parece incorporar a constatação de problemas relevantes na Sociologia da Religião, especialmente em sua corrente histórica, pontuados no debate com a Antropologia em suas perspectivas críticas. Um deles é a crítica a uma abordagem eurocêntrica de Secularização, que pode dificultar tanto a compreensão de casos como o brasileiro, onde a Religião está presente na esfera pública, quanto do Irã, onde o processo político de Secularização não apenas não prosperou como sua tentativa repercutiu em uma configuração de Estado legitimada pela Religião. Não se deixa de usar, também, a compreensão da multiplicidade destes processos - flexibilização que permite a análise das trajetórias históricas sem abrir mão da ferramenta conceitual que a ideia de Secularização proporciona. Entende-se aqui o fenômeno da Secularização como um processo que adquire variadas trajetórias, que é, de maneira geral, um processo de emancipação de uma nova lógica social racionalizada, mas que é causa de diferentes configurações na mediação entre público e privado no que tange à Religião. Como visto, as considerações de Talal Asad, ainda que pertencentes a outra posição epistemológica, não deixam de contribuir para a compreensão da pluralidade que adquire a relação entre Estado e Religião hoje.

### **1.5 O conceito de Laicidade**

O debate político e até mesmo a tradução de alguns termos nele utilizados inspiram a diferenciação do conceito de Secularização e de Laicidade. A multiplicidade dos termos empregados nos debates político e teórico inspira um esclarecimento a respeito de seus significados. De maneira geral, o “Secular” (*the Secular*) é referenciado na literatura como uma categoria epistêmica central para a compreensão da modernidade ocidental, que diz respeito a uma experiência ou realidade diferente da “religiosa” e constitui diferentes

configurações sociais de “Secularidades” (*Secularities*), que podem ser exploradas fenomenologicamente em suas múltiplas apresentações na realidade social. A Secularização (*Secularization*) diz respeito a uma conceituação de um processo histórico que, com o decorrer do debate, tornou-se paradigmática e tem protagonizado um amplo debate na Sociologia da Religião. Este conceito descreve a emancipação das diferentes esferas sociais do domínio da Religião e, para algumas perspectivas, o declínio desta para a esfera privada. Algumas confusões podem ser feitas em relação à tradução destes termos: no português, por exemplo, utiliza-se o termo “Estado laico” para referir-se ao que, em países anglófonos, compreende-se por um *Secular State*, ao mesmo tempo que o termo “Laicidade” é operado de maneira bastante similar ao que compreende-se como *Secularism*. Encontra ressonância na literatura brasileira a divisão sugerida por Jean Bauberót que defende a utilização do termo Laicidade (do francês *laïcité*) para classificar o Estado que emancipa-se da influência religiosa, sendo esse um processo diferente do fenômeno macrossocial da Secularização. O próprio termo *Secularism* pode, por vezes, ser traduzido como “Secularismo” em alusão também ao movimento político que defende o estabelecimento de uma ordem secular como necessária a um ideal moderno de sociedade, bastante semelhante ao movimento do “Laicismo” que defende a Laicidade do Estado. Interpretações alternativas como a de Talal Asad consideram o Secularismo como um regime epistêmico que seria abordado de maneira irreflexiva, naturalizando o secular como estrutura fundamental da modernidade e podendo alcançar diferentes apresentações, à medida em que se transforma ao longo da história (ASAD, 2003; BAUBÉROT, 2011; CASANOVA, 2011).

Teóricos como Jean Baubérot demarcam o conceito de Laicidade pontuando o que defendem ser a diferença de dois processos históricos e sociológicos relativos ao papel da Religião nas sociedades. O principal esforço de Baubérot consiste em “elaborar uma Sociologia da Laicidade que relacione as diferentes Laicidades empíricas com processos de laicização” (BAUBÉROT, 2011, p. 284). A diferenciação proposta por ele é relevante inclusive para compreender-se a semântica utilizada no debate político em países lusófonos e hispânicos, onde o debate está mais pautado pelo termo e pela questão da Laicidade do Estado e menos pela questão da Secularização.

Baubérot (2011) evidencia sua defesa de uma diferenciação entre os processos de Secularização e laicização. Ele retoma a ideia de uma suposta crise que permeia a Sociologia da Religião em relação ao uso do conceito de Secularização, inclusive enquanto paradigma, a

partir de sua limitação para explicar muitos fenômenos sociais que envolvem a Religião hoje. Existe, neste contexto, uma confusão no emprego do conceito, que por vezes é utilizado a partir de uma perspectiva macrossociológica da Secularização enquanto processo de “mudança estrutural de representação do mundo”, aos moldes weberianos e, em outros momentos, voltado para a compreensão específica de um “processo de diferenciação sociopolítico e institucional”, mais voltada para a compreensão do Estado e sua relação com a Religião em uma perspectiva sociopolítica e sócio-jurídica - inspirado pelo pensamento durkheimiano (p. 285). Segundo ele, haveria a possibilidade de distinção entre estes dois processos, de modo a superar a ambiguidade que o uso do termo Secularização para ambos os processos pode trazer:

Neste quadro conceitual, o processo de secularização pode ser esquematicamente definido como “a passagem de uma cultura religiosa” mais ou menos socialmente global a “uma crença religiosa” onde a religião se transformou em um sistema cultural relegado à escolha privada e existencial. (...) O processo de laicização concerne ao lugar e ao papel da religião no campo institucional, à diversificação e às mudanças deste campo em relação ao Estado e à política (...). Ele induz uma dissociação do campo político como instância de poder (com seu poder de obrigação e de coerção) e do campo religioso como uma instância de autoridade entre outras (BAUBÉROT, 2013, p. 36-37).

A distinção entre estes dois termos esclarece, em grande medida, a divergência semântica dos termos Secularização e Laicidade, principalmente quando utilizadas no inglês sob o mesmo termo *Secular*. Por muitas vezes esta confusão influencia nas traduções dos termos para a língua portuguesa. Baubérot faz referência a isto ao explicar que, em estudos acadêmicos anglófonos, as expressões *Secularism* e *Secular State* são ambas utilizadas para referir-se ao que ele chama de *laïcité*. Em culturas hispânicas e lusófonas, por sua vez, o termo Laicidade tem sido adotado em uma escrita similar ao termo francês para referir-se especificamente à institucionalidade que regula a relação entre Estado e Religião e diferenciar-se do termo Secularização. A utilização social do termo e sua noção acadêmica são, ainda, questões que, por muitas vezes, entrelaçam-se e geram confusão. A noção de Laicidade, por exemplo, varia em sua instrumentalização política a depender dos interesses do ator que a utiliza: se por um lado lideranças religiosas que aceitam a Laicidade do Estado o fazem motivados em grande medida pela garantia de sua liberdade de consciência, um militante laicista o faz pontuando a característica da separação e neutralidade do Estado como ponto crucial da Laicidade, enquanto, ainda, um membro de uma Religião minoritária pode

defender a Laicidade com foco na garantia da isonomia de tratamento entre diferentes matrizes religiosas. (BAUBÉROT, 2013).

No campo acadêmico, por sua vez, Bauberót chama a atenção para o fato de que é preciso que se desvincilhe o conceito de Laicidade da noção francesa de *laïcité*. A Laicidade diz respeito à harmonização dos princípios<sup>14</sup> da liberdade de consciência e de prática, autonomia política perante as normas religiosas e não discriminação entre as diferentes religiões a partir do pacto laico com base em “conjunturas sócio-históricas e geopolíticas diversas” (p. 34). Além disso, o próprio modelo francês de Laicidade não é historicamente o primeiro se forem levados em conta os parâmetros elencados e tampouco é o mais próximo de um ideal laicista, uma vez que a pesquisa comparativa tem demonstrado que certas sociedades seguiram trajetórias ainda mais acentuadas de laicização que a França (BAUBÉROT, 2013).

Existem elementos empíricos que demonstram que, de fato, Secularização e Laicidade são fenômenos distintos que não necessariamente estão relacionados. Há indícios, por exemplo, de uma “laicização sem Secularização” no Quebec ou até mesmo na Índia. Os processos sócio-históricos de Grã-Bretanha e França também são distintos: o primeiro constitui-se a partir de uma dominante Secularizadora enquanto o segundo está mais pautado por uma lógica laicista. A própria hipótese de que os movimentos islamistas tentam desafiar um processo de Secularização de suas sociedades através da “deslaicização” de seus Estados também mostra que a fronteira entre os dois processos é mais consistente do que a confusão conceitual que permeia algumas discussões na Sociologia permite compreender (BAUBÉROT, 2011).

No Brasil, tendo em vista a própria difusão do termo “laicidade” no debate público, um frutífero debate sobre a Laicidade tem sido empreendido. Para Ricardo Mariano (2011), por exemplo, o conceito de Laicidade refere-se histórica e normativamente

à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de

---

<sup>14</sup> Ou, de pelo menos, alguns deles, já que os processos são particulares e não necessariamente englobam todos os elementos elencados no tipo ideal.

consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

Oro (2011) explica que o Estado se torna laico quando prescinde da Religião, quando sua soberania já não se dá por meios sagrados, mas sim através do povo. A laicidade, explica o autor, diz respeito à regulação política, jurídica e institucional das relações entre Religião e política e igreja e Estado. Garante-se, através desta regulação, a emancipação do Estado e do ensino público da legitimação religiosa, a neutralidade confessional das instituições, a autonomia dos poderes político e religioso, a concessão de tratamento estatal isonômico a todas as religiões e, por fim, a garantia da liberdade de consciência, de Religião e de culto.

Para Ranquetat (2008) a laicidade é um fenômeno político, que parte da iniciativa do Estado ou da sociedade civil. O Estado passa a ser neutro formalmente em matéria religiosa, garantindo que esta exclusão de influência religiosa seja mantida e também tratando com igualdade as diferentes religiões: a neutralidade-exclusão e a neutralidade-imparcialidade. Esta é, contudo, uma perspectiva de laicidade onde a Religião é excluída da esfera pública da sociedade. A exclusão ou não das religiões da esfera pública como requisito para a laicidade é, inclusive, um ponto fundamental na compreensão deste conceito. Maia (2016) aponta que os diferentes arranjos institucionais e processos históricos de emancipação dos Estados em relação à influência religiosa são muito particulares em cada sociedade laica. Produzem-se diferentes laicidades, onde cada país adota uma configuração particular na maneira como se relaciona ou se deixa influenciar pela Religião.

Na mesma linha de raciocínio, Bauberót (2011) desenvolve um modelo de análise onde estabelece três patamares de laicidade, baseados em tipos ideais e, a partir daí, permite a análise da transformação da laicidade no decorrer da história. Partindo da diferenciação do espaço institucional secular do espaço reservado à Religião, o autor passa por um segundo patamar onde as instituições seculares se potencializam e, além de diferenciadas, assumem funções sociais que antes eram cumpridas pela Religião (como a educação ou controle médico, por exemplo) e, por fim, chega a um terceiro patamar no qual a desinstitucionalização chega também às instituições laicas, prevalecendo um modelo onde a responsabilidade das

decisões passa ao indivíduo e as instituições são apenas instrumento no exercício de sua autonomia<sup>15</sup>.

Esta multiplicidade permite diferentes concepções políticas no que tange à relação entre Estado e sociedade, promovendo um debate frutífero e às vezes caloroso a respeito das dinâmicas que permeiam esta relação. Blancarte (2011) evidencia a importância da laicidade do Estado para a garantia da liberdade religiosa, à medida que renuncia a influência de uma Religião em detrimento de outras e garante a existência de todas as vertentes existentes em sociedades plurais. Talal Asad (1999) argumenta que as religiões, ao atuarem na esfera pública, submetem-se à lógica democrática liberal. Por tratarem-se de sociedades com diversos valores em disputa e por muitos deles serem, para alguns indivíduos, inegociáveis, a Religião precisa atuar estrategicamente como outros atores políticos de modo a convencer eleitores e abarcar fiéis para sua Igreja. Existe, contudo, como mostra Bauberot (2011) um movimento *laicista* que reivindica o *ateísmo de Estado*, onde a Religião seria totalmente suprimida da esfera pública da sociedade.

É pautado nesta diferenciação entre a Secularização e a Laicidade, mas sem deixar de levar em consideração a frequente (ainda que não necessária) relação entre os dois, que este trabalho se constrói. Os processos históricos de Irã e Brasil levaram as duas sociedades a adotarem configurações distintas na maneira como o Estado e a Religião se relacionam e a compreensão destes processos de laicização - ou não laicização - é o objeto deste trabalho.

---

<sup>15</sup> Para mais sobre as características dos três patamares de laicidade, principalmente em outros aspectos como a legitimidade social da religião e o próprio pluralismo religioso, ver: Bauberot (2011).

## 2. A TRAJETÓRIA SÓCIO-HISTÓRICA DA RELIGIÃO EM IRÃ E BRASIL: CONDIÇÕES ANTECEDENTES

Sob uma análise de *path dependence*, ainda que a institucionalidade que permeia a esfera política seja dotada de fundamental importância, a trajetória histórica percorrida por determinada sociedade - que resultou em tal institucionalidade - é ainda mais relevante. A história, sob esta perspectiva, é o resultado de desenvolvimentos, inclusive contingentes que, sob diversas possibilidades, levaram o desenrolar dos processos políticos a determinados resultados.

Compreender o papel que o desenrolar de eventos têm na adoção de uma trajetória em detrimento de outra - e de uma trajetória a partir do desenho institucional que lhe antecedeu - requer o reconhecimento de condições antecedentes à esta sequencialidade. Pontuar condições na esfera política que dão forma à institucionalidade visível no momento inicial da trajetória estudada permite a visualização de como estas condições iniciais são, ao longo do tempo, marcadas por desenvolvimentos pontuais da história que moldam a forma como se relacionam e dão forma à própria linearidade dos fatos. Estabelecer condições antecedentes à uma trajetória permite a visualização de elementos inerentes a ela (sequencialidade inerente) que, ao defrontar-se com a propriedade contingencial da história, dão forma ao trajeto percorrido por uma sociedade na configuração de suas instituições políticas.

### 2.1 O caso do Irã

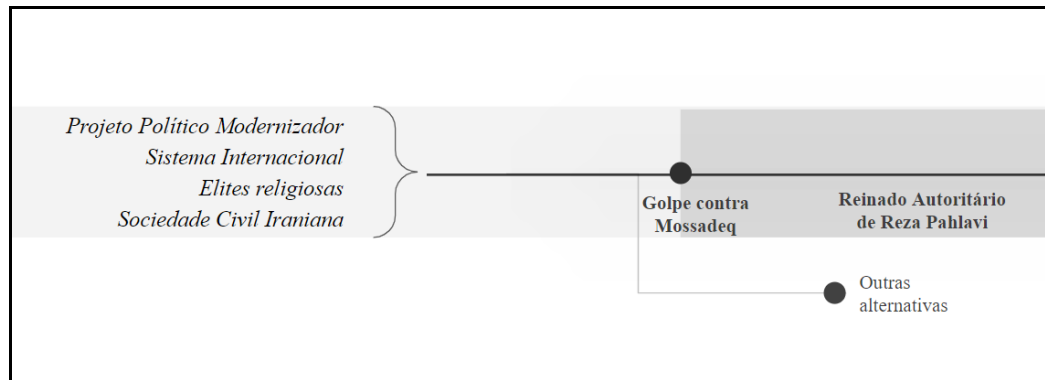
No caso do Irã, pode-se elencar quatro condições que antecedem a trajetória abarcada por esta pesquisa - influenciados, cabe salientar, pelo recorte que foca na relação entre Estado e Religião ao longo da trajetória histórica. A primeira delas diz respeito à existência do que se denominou aqui como um *projeto político modernizador* que permeia a história do Irã. O desejo, por parte de determinados atores políticos, de modernização econômica e política do país, bem como a aproximação com valores culturais (e seculares), marca a esfera política do Irã. Uma segunda condição está atrelada à *influência das dinâmicas do Sistema Internacional* na política iraniana. A posição geopolítica estratégica do Irã fez com que a institucionalidade política do país estivesse suscetível ao desenrolar da própria política internacional. Em um terceiro momento, pontua-se *o papel das elites religiosas islâmicas* na sociedade iraniana.

Ainda que nem sempre de forma coesa, a doutrina religiosa do Islã, o interesse de suas lideranças e a própria influência que detiveram entre seus numerosos fiéis adquire caráter importante na análise do cenário político iraniano. Por fim, existe um ponto de contrabalanceamento na disputa por poder na sociedade iraniana. Trata-se da *atuação da sociedade civil iraniana* que, em relação com os outros atores e condições antecedentes, influencia a trajetória estudada. As considerações de Thelen (1999) são particularmente relevantes para esta condicionante pois lembram que, em realidades complexas como as trajetórias históricas, atores podem surgir, desaparecer e ressurgirem das dinâmicas políticas ao longo do tempo dadas certas condições. A atuação da sociedade civil iraniana vai sendo marcada ao longo do tempo pelas possibilidades de ação que o grau de repressão estatal permite. Por sociedade civil, refere-se principalmente aos atores políticos e ideologias seculares que, atuando ou abstendo-se da esfera pública, influenciaram o desenrolar dos fatos históricos. Cabe pontuar que esta é uma categorização utilizada aqui de modo a abarcar a atuação destes atores sob uma mesma rubrica, de modo a facilitar sua visualização como condições inerentes à trajetória estudada. Além disso, é importante mencionar também que a separação da atuação de atores religiosos como uma condição à parte não implica dizer que estes atores não façam parte da sociedade civil iraniana, mas sim que suas particularidades requerem a análise como um elemento condicionante diferente.

Ao longo desta seção, descreve-se como cada uma dessas condições estiveram presentes na sociedade iraniana e influenciaram o momento do primeiro ponto crítico da trajetória analisada - o golpe contra Mohammed Mossadeq, então primeiro ministro do Irã defensor de um projeto nacionalista para o país. A forma como os diferentes atores em disputa se associaram deu o tom da narrativa que estava por se consolidar após o ponto crítico - à exemplo da observação de Capoccia (2015), para quem as coalizões políticas têm fundamental importância na definição dos reordenamentos institucionais em trajetórias de *path dependence*. Neste momento, as disputas em prol da agenda de modernização do país estavam diretamente interligadas com o interesse das potências estrangeiras para o Irã. Além disso, a *ulema* desempenhou, como visto, uma função de legitimação e deslegitimação de projetos políticos que faz com que seus interesses sejam uma variável relevante para a análise da conjuntura do período. Por fim, a própria flexibilização do autoritarismo de Reza Khan por parte de seu filho tornou possível a existência de um período que marcou decisivamente o cenário político de oposição no país para toda a trajetória. Em uma complexa inter-relação, em momentos por meio dos quais as fronteiras que dividem cada uma destas condicionantes



são bastante turvas, estabeleceu-se o cenário de deposição de Mossadeq. Suas características marcariam todo o desenrolar da trajetória iraniana - e do próprio estabelecimento de sua teocracia. A figura a seguir esboça as condições antecedentes e sua influência na trajetória histórica do Irã, especialmente em sua fase inicial.



**Figura 1: Influência das Condições Antecedentes na trajetória histórica iraniana**

É possível visualizar já nos momentos anteriores à operação Ajax algumas possibilidades de cenário. Diante dos tensionamentos que o projeto de nacionalização do petróleo por parte de Mossadeq traziam, havia a possibilidade óbvia da consolidação de seu projeto. Por outro lado, além da evidente oposição de britânicos e estadunidenses, a posição contrária das elites islâmicas ao projeto “radical” de Mossadeq foram um entrave relevante à consolidação de seu projeto nacionalista. Pode-se especular também a possibilidade de uma terceira alternativa na trajetória iraniana, traduzida na consolidação da derrubada do premiê sem que isto tivesse trazido consigo a guinada autoritária de Pahlavi. Contudo, seu desejo de manter o poder da dinastia, associado com a percepção de que a liberalização política havia chegado ao limite para a garantia de seu reinado influenciaram esta guinada. Uma variedade de cenários possíveis indica as diferentes alternativas de trajetória que poderiam ter sido adotadas naquele momento - mas as condições aqui detalhadas acabaram por fazer com que, em 1953, Mohammed Mossadeq fosse deposto do cargo de primeiro ministro, inaugurando o cenário que daria forma à Revolução Iraniana.

### ***2.1.1 O projeto político modernizador***

A trajetória histórica iraniana que se desenrolou no estabelecimento da República Islâmica está marcada pela disputa política de diferentes projetos de sociedade e visões de mundo. Estas diferentes ideologias acabaram, tanto quando associadas quanto quando em

franco conflito, definindo os caminhos que a sociedade iraniana tem seguido - e principalmente, o resultado que hoje apresenta em termos de instituições políticas. Para além do papel das elites religiosas islâmicas e seu poder de influência e do próprio desenvolvimento de diferentes ideologias políticas ao longo do tempo, o projeto de modernização do Irã - seja em âmbito político e econômico quanto em um sentido cultural e por vezes “ocidentalizante” do termo - desempenhou papel importante no último século no país.

Do ponto de vista cultural, os esforços de modernização do país estão também ancorados por projetos políticos secularistas. O Secularismo, assim como o Laicismo (visões de mundo por meio da qual a Religião, a autoridade política e a própria esfera pública devem ser dissociadas) encontrou ressonância em certos grupos políticos iranianos ao longo da história - opondo-se, inclusive, aos princípios do Corão, em que a ideia de uma sociedade islâmica secular não encontra fundamentação. Isto se dá devido à influência do pensamento ocidental na sociedade iraniana: José Casanova (2010) pontua que é importante que se leve em consideração o chamado “encontro civilizacional” como elemento importante na construção de novas ordens seculares para além da Europa. O que o autor pontua é, em certa maneira, que a influência do pensamento secularista europeu influencia o pensamento para além de suas fronteiras e acaba por difundir um projeto de sociedade secular.

Esta diferença na maneira de conceber a sociedade se dá principalmente a partir do contexto em que o Islã e religiões como o Cristianismo se desenvolveram. Conta Lewis (2007) que por muito tempo o Cristianismo foi uma Religião perseguida pela autoridade estatal. Alheio ao Estado, foi obrigado a estabelecer suas próprias normas e inclusive sua própria institucionalidade de autoridade. Além disso, passagens bíblicas como a do livro de Marcos, que diz “dai a César as coisas que são de César e a Deus as coisas que são de Deus” foram utilizadas para legitimar a separação entre a Igreja Católica e o Estado nacional europeu. Para além disso, o secularismo e o laicismo são respostas para um problema prático: durante muito tempo em sua história, o Cristianismo foi marcado por cismas e por disputas de poder que inspiravam perseguições motivadas pela Religião ou, até mesmo, guerras em nome da fé. Desvencilhar o poder do Estado do poder da Igreja foi, ao final de contas, a solução para estes conflitos de base religiosa.

Por outro lado, o Secularismo foi, por muito tempo, simplesmente ignorado pelas elites religiosas do Islã e tido como um projeto essencialmente ocidental. Foi por meio do

contato com este pensamento ocidental, seja por meio de intelectuais que estudaram na Europa e deixaram-se influenciar pela ideologia secularista (ABRAHAMIAN, 2008; AXWORTHY, 2008; HOBBSBAWN, 1995) ou da ação política das grandes potências que tomaram direta ou indiretamente o controle de alguns Estados de influência islâmica que a ideia de uma sociedade e uma autoridade emancipados da Religião tornaram-se uma ameaça (LEWIS, 2007). Esta variável na disputa política iraniana seria motivadora, como detalhado ao longo desta pesquisa, tanto de um projeto político secularizador (ainda que limitado e malsucedido) por parte da Dinastia Pahlavi (especialmente na Revolução Branca) quanto inspiraria a reação das elites religiosas do Islã. Por meio do contato com o Ocidente, a alternativa para uma sociedade secular tornou-se um projeto político de vigor que estaria sempre em disputa com outras possibilidades ao longo da trajetória histórica iraniana.

Para além disso, o desejo de modernização do Irã, que pontuou a ação política de diversos atores ao longo da trajetória iraniana, abarcava também projetos de reforma política e econômica do país. A Revolução Constitucionalista do começo do século XX, por exemplo, tratava de destruir a ordem institucional dinástica que ainda imperava no país e estabelecer um regime constitucional de política. O poder da dinastia Qajar era exercido com base em estruturas pré-modernas de poder, bastante focadas nas lideranças tribais sem que estivesse instituído uma estrutura centralizada de poder (ABRAHAMIAN, 1983). Este desejo de modernização e reformulação na maneira como o poder era exercido pelos Qajar já estava, desde aquele período, presente no imaginário social iraniano.

O golpe de Reza Khan e a ascensão da Dinastia Pahlavi também estão atravessados por este espírito. Antes mesmo de consolidar-se como Xá, Reza Khan havia buscado a construção de uma República. Foram as elites tradicionais islâmicas que conseguiram organizar um movimento político e desde então barrar esta iniciativa. A alternativa para a modernização, muito pautada pelo esforço de centralização do poder por meio de uma nova estrutura estatal mais robusta, veio por meio da manutenção da monarquia e o estabelecimento da dinastia Pahlavi. O reinado de Reza Khan tratou de consolidar um Estado com instituições modernas que fosse capaz de alçar o Irã a um novo patamar, tanto no âmbito político quanto na projeção econômica do país (ABRAHAMIAN, 1983; AXWORTHY, 2008).

Reza Khan trazia consigo este espírito modernizador de cunho nacionalista para o país. Com intenções napoleônicas, buscava empreender a modernização do país como meio

de torná-lo de fato independente, conseguindo, através de um exército forte, opor-se às grandes potências, tendo capacidade de defender-se da intervenção estrangeira ao mesmo tempo em que garantisse a capacidade de impor a ordem internamente (AXWORTHY, 2008). Este momento pode ser apontado como um marco no estabelecimento de um Estado iraniano que abarcasse, para além de um povo e um território, uma estrutura capaz de garantir minimamente a soberania do país. Se a Revolução Constitucionalista do começo do século garantiu a formulação de códigos civis e o desenho jurídico de um Estado, a centralização do poder empreendida por Reza Khan deu um passo além na garantia do monopólio do poder de coerção e o estabelecimento de uma burocracia fiel a ele. Iwasaki (2017) chama a atenção para o esforço de “ocidentalização” do sistema político iraniano pela dinastia Pahlavi. Através dele, introduziu-se um sistema legal ocidental, melhorando o sistema de coleta de impostos, por exemplo - continuando um esforço originado na Revolução Constitucional.

De fato, os maiores esforços do regime demonstram isto: seu exército chegou a mais de cem mil soldados, com uma reserva que chegou a quatrocentos mil, tudo isto com a garantia de investimentos que chegaram a 40% do orçamento estatal. O período foi marcado, também, por políticas como o desenvolvimento da infraestrutura de transportes; o fortalecimento da indústria nacional, com o objetivo de diminuir a dependência por bens importados e, principalmente, a expansão da educação, com o objetivo de submeter os jovens iranianos à formação de soldados e burocratas<sup>16</sup>(AXWORTHY, 2008). Em relação à economia, evidencia-se esse foco no desenvolvimento industrial em uma política de substituição de importações; financiamento com base no tradicional sistema de posse de terras, diferentemente do que viria a ser adotado posteriormente, com a utilização dos recursos petrolíferos para a modernização do país e a regulação do comércio exterior através de políticas de controle do volume de importação e exportação (IWASAKI, 2007).

A renúncia de Reza Khan e a ascensão de seu filho não significou a ruptura com o projeto modernizador, pelo contrário. Pahlavi tratou, em um primeiro momento, de desprender-se dos erros de seu pai, principalmente com uma abertura política - e, com isto superá-lo. A perspectiva de modernização e, em certo aspecto, ocidentalização do Irã, ainda

---

<sup>16</sup> O objetivo de Pahlavi não era garantir a formação livre de pensadores iranianos, mas sim formar cidadãos que atendessem às necessidades do regime. Ainda assim, ao longo dos anos 1930, uma elite de estudantes foi financiada para estudar em universidades no exterior, principalmente na França. Em 1935, criou-se a Universidade de Teerã e, em 1940, o país já contava com 411 graduados e seus primeiros doutores, por exemplo. A formação estrangeira, como visto ao longo da trajetória, acaba por influenciar os rumos da política à medida em que insere novos valores em disputa na sociedade iraniana.

estava lá: o novo Xá pretendia tornar o país a quinta maior potência do mundo e elevar o estilo de vida a um status maior que o capitalismo e o comunismo. Em seu discurso, acusava o Ocidente de não trabalhar o suficiente, não pagar o bastante por petróleo, não conservar recursos valiosos, não ensinar as virtudes da responsabilidade social e, ao não disciplinar os mais jovens, acabar criando monstros (ABRAHAMIAN, 2008).

No âmbito econômico, o novo Xá tinha diante de si o objetivo de retomar o esforço de industrialização que havia sido interrompido com a Segunda Guerra Mundial. Em 1946, assinalando a proximidade do país com os Estados Unidos, um Plano de Desenvolvimento Econômico foi elaborado com o apoio de uma consultoria estadunidense. Este foi um requisito para que o Banco Mundial disponibilizasse os recursos necessários para o novo plano. A iniciativa estatal seguiria sendo protagonista da modernização do país já que, para alguns oficiais do governo, uma política de *laissez-faire* era inviável em um país que nunca de fato havia se desenvolvido (IWASAKI, 2017).

Foi também neste período que surgiu a figura de Mossadeq, primeiro ministro que ganharia popularidade entre os iranianos e a inimidade tanto do Xá, que via a oposição crescer, quanto de potências estrangeiras que se beneficiavam do modelo de exploração compartilhado. O movimento pela nacionalização da exploração do petróleo e a reivindicação pela democratização eram parte de um cenário de cada vez mais instabilidade no governo de Reza Pahlavi - o que afastava o investimento estrangeiro e inspirou, inclusive, o boicote econômico por parte dos britânicos. Neste quadro, o Plano Nacional de Desenvolvimento, ao mesmo tempo em que fazia parte deste cenário de instabilidade, era também por ele prejudicado: os recursos do petróleo, cada vez mais escassos em meio à crise da nacionalização, eram parte de seu financiamento e questão sensível neste debate (IWASAKI, 2017).

Como melhor explicado adiante, a deposição do premiê não tardou para ser articulada. A inter-relação entre este projeto modernizador com os interesses estrangeiros, a reação das elites religiosas perante ele, bem como sua difusão entre a sociedade civil permaneceram tão evidentes ao longo da história iraniana quanto foram com os antecedentes da queda de Mossadeq. Assim como neste ponto crítico da trajetória iraniana, a simbiose entre estes diferentes elementos daria o tom do processo de modernização do Irã ao longo do tempo.

### ***2.1.2 A influência do Sistema Internacional***

Ao final da Segunda Guerra Mundial, com a ascensão da ordem bipolar no sistema internacional, o mundo esteve à mercê de um conflito que encontrou no Irã um capítulo que, se não figura entre os mais importantes, pelo menos foi seu ponto de partida: foi em uma contenda a respeito da retirada das tropas soviéticas do território iraniano que inaugurou-se a escalada do conflito da Guerra Fria. O que este exemplo evidencia é a exposição do país aos desígnios da política internacional, principalmente a partir de suas riquezas naturais e importância geopolítica: atravessada pela dinâmica geopolítica mundial, a trajetória histórica do Irã não pode ser compreendida sem que se pense a maneira como os desenvolvimentos da política internacional afetaram os desdobramentos da política interna - se é que é possível, no caso iraniano, fazer esta distinção com clareza. As dinâmicas que antecederam as grandes guerras (na disputa entre Grã-Bretanha e Rússia), seu desenrolar (como exemplificado na aproximação com o regime nazista e suas consequências) e a própria dinâmica de bipolaridade da Guerra Fria (que serviu de palco para que, durante o período de ascensão de Reza Pahlavi ao golpe de Mossadeq, o Irã se aproximasse dos Estados Unidos) são peças importantes que influenciaram o percurso da história iraniana até a Revolução – que em seus anos anteriores foi fortemente pautada por uma oposição aos Estados Unidos.

Remonta já à Revolução Constitucional do começo do século XX a influência que as dinâmicas da política internacional tinham sobre o cenário político doméstico. A Revolução propunha principalmente o estabelecimento de uma assembleia constituinte capaz de dar cabo ao longo período absolutista na história do país. Para mais do que isto, porém, “a esperança era de que a Revolução Constitucional inauguraria uma nova era de independência das grandes potências” (BAKHASH, 2008, p. 26). Tal esperança foi solapada quando, diante de uma guerra civil que prejudicou o comércio e a própria estabilidade do país, o Irã se viu mais uma vez à mercê dos interesses externos. Em 1907, Grã-Bretanha e Rússia assinaram um acordo que dividiu o Irã em regiões de exploração. Quando Morgan Shuster, secretário de tesouro contratado pelos Majlis (membros da Assembleia), tentou coletar impostos de protegidos russos no país, a Rússia não apenas pediu a deposição do secretário como ameaçou a invasão do território iraniano, evento que culminou com a deposição da Assembleia.

O eclodir da Revolução Russa tempos depois fez com que a Grã-Bretanha se tornasse a influência dominante em Teerã. Um acordo por meio do qual os britânicos ganhariam o direito de intervir nos departamentos governamentais do Irã em troca de benefícios financeiros e militares foi proposto em 1919 - e rejeitado com a oposição considerável dos

Majlis. Foi somente a partir do golpe de Reza Khan em 1921 que a dinâmica mudou: Blake (2009) explica que a estratégia de Reza Khan focou na adoção da parceria de uma “terceira potência” que pudesse neutralizar a interferência anglo-soviética no Irã ao mesmo tempo em que auxiliasse na recuperação da economia do país. As opções eram os Estados Unidos e a Alemanha. Em um primeiro momento, a ajuda veio da América do Norte: os Estados Unidos até mesmo indicaram um conselheiro para gerir o Tesouro iraniano. Porém, as medidas por ele implementadas afetaram os interesses tanto da burocracia estatal quanto de chefes tribais e clérigos e, em 1927, sua missão chegou ao fim.

Em 1931, Reza Khan passou então a investir nas relações com a Alemanha como forma de suprir a dependência iraniana de bens estrangeiros. Fábricas foram construídas sob a supervisão alemã, bem como foi garantido o financiamento de obras de infraestrutura no país. Também em seu reinado, ele aboliu os privilégios que europeus residentes no Irã tinham de somente ser julgados nas cortes de seus países de origem; diminuiu os contatos com embaixadas estrangeiras devido a suspeitas que tinha dos serviços de inteligência britânicos e soviéticos; distanciou-se da União Soviética devido a suas políticas econômicas que prejudicavam a economia iraniana e cancelou o acordo por meio do qual a Companhia Anglo-Persa de Petróleo produzia e exportava o combustível do país. Quando uma outra tentativa de negociação do acordo em 1933 falhou (em uma tentativa de contrabalancear a influência britânica e soviética no país) ele aprofundou ainda mais as relações comerciais com a Alemanha, que no estopim da Segunda Guerra Mundial tornou-se o principal parceiro comercial do país (BAKHASH, 2008). Enquanto a Alemanha ocupava a função de terceira potência, o Irã pôde fortalecer suas indústrias e infraestrutura. Por outro lado, os alemães podiam utilizar os recursos iranianos para retomar o crescimento de sua própria economia (questão sensível no período entreguerras, por exemplo). Porém, se em um primeiro momento a aproximação entre iranianos e alemães não era alvo de preocupação para britânicos e soviéticos, com a declaração de guerra da Alemanha o cenário mudou: a posição geográfica do Irã era facilitadora para o transporte de material bélico, bem como a preservação de suas reservas de petróleo era fundamental. O Irã declarou neutralidade no conflito, mas na prática permaneceu próximo da Alemanha (BLAKE, 2009).

Mesmo com esta declaração de neutralidade do Irã, o país acabou sendo invadido pelo bloco anglo-soviético. Em 1941, uma operação para violar a neutralidade iraniana e estabelecer uma rota de transporte na região foi efetivada pelos dois países. A posição

geopolítica do Irã era de fundamental importância. Além disso, Axworthy (2008) acrescenta à narrativa o fato de que o Xá se recusou a aceitar uma exigência dos Aliados e expulsar cidadãos alemães que estivessem no país. Fazendo oposição à invasão, o exército iraniano resistiu por apenas três dias e, em setembro de 1941, as tropas britânicas e soviéticas chegaram ao centro de Teerã. A queda das forças do regime perante os europeus obrigou Reza Pahlavi a renunciar. Seu filho, Mohammad Reza Pahlavi, um garoto frio e distante da família, que havia sido educado na Suíça, tornou-se líder de um povo que pouco conhecia. A renúncia do Xá foi bem recebida na sociedade iraniana e houve quem sugerisse que um governo dos Aliados com Reza Pahlavi ainda no trono seria inviável, dada sua impopularidade (BAKHASH, 2008; AXWORTHY, 2008).

Com a ocupação de seu território, o Irã aproximou-se das potências ocidentais. Grã-Bretanha, União Soviética e Estados Unidos utilizavam o território iraniano como via de passagem de material bélico. Britânicos e soviéticos assinaram com o país um acordo tripartite que incluía assistência não militar aos esforços de guerra no país em troca do reconhecimento da independência e integridade territorial iraniana - que seria consumado com a retirada das tropas do país seis meses após o fim da guerra. Em Setembro de 1943, o Irã declarou guerra à Alemanha e qualificou-se para um assento nas Nações Unidas. Na Conferência de Teerã, no mesmo ano, Roosevelt, Churchill e Stalin reafirmaram a independência iraniana (BAKHASH, 2008).

Em Abril de 1946, sob pressão de britânicos, estadunidenses e das Nações Unidas, os soviéticos retiraram-se do país (BAKHASH, 2008). Este período marca um realinhamento do Irã perante a nova ordem do pós-guerra e que viria a influenciar as décadas seguintes no país. Axworthy (2008) conta que britânicos e russos tornaram-se mais impopulares no país do que os próprios americanos. Ainda que contentes com a queda do regime impopular de Reza Khan, os cidadãos iranianos pouco gostavam da ideia de estrangeiros estarem tão presentes na política do país. O novo Xá tentou utilizar este sentimento a seu favor, aproximando-se dos Estados Unidos. Em 1947 Irã e Estados Unidos assinaram um acordo para cooperação militar que marcou o fim da influência soviética no país - consolidada ainda mais com o banimento do partido de orientação comunista Tudeh em 1949 (BAKHASH, 2008).

A humilhação da invasão estrangeira e os efeitos econômicos da participação iraniana na Segunda Guerra Mundial, associados com o enfraquecimento do governo, estimularam o surgimento de um espírito nacionalista anti-regime (AXWORTHY, 2008). Já em 1948



passou-se a discutir um projeto de nacionalização da exploração do petróleo no país - consolidada com a aprovação pelos Majlis do primeiro plano de desenvolvimento econômico a ser financiado com recursos da exploração da matéria prima. A questão do petróleo foi central na eleição de 1949. Os Majlis nacionalistas recém-eleitos buscaram a renegociação dos acordos de exploração da Companhia de Petróleo Anglo-Iraniana (antiga Companhia de Petróleo Anglo-Persa) com os britânicos, mas não alcançaram sucesso. Em Março de 1951, votaram pela nacionalização do petróleo e, em Abril, forçado por manifestações populares, o Xá nomeou um dos líderes do movimento nacionalista Mohammed Mossadeq como primeiro ministro (BAKHASH, 2008).

Representando o espírito nacionalista, Mossadeq sagrou-se um primeiro ministro muito popular. Por outro lado, os britânicos instituíram um embargo econômico na disputa pela exploração do petróleo iraniano. Mobilizado pelo espírito nacionalista, pela agitação do radicalismo político e a convicção de membros do governo de que as aspirações iranianas iriam, ao final, ser ouvidas, o governo rejeitou todas as propostas de negociação vindas da Grã-Bretanha (propostas que, por sua vez, eram fruto da pressão dos Estados Unidos pelo fim da tensão). O crescimento da popularidade de Mossadeq incomodava o Xá, que chegou a rejeitar o desejo do primeiro ministro de indicar o novo ministro da guerra. Diante disso, o primeiro ministro renunciou - e voltou ao poder três dias depois devido a estrondosas manifestações populares (BAKHASH, 2008).

Conforme ganhava poder, Mossadeq se tornava mais intransigente. Sua inclinação a aproximar-se com o Partido Tudeh (que atuava na ilegalidade), o espírito da Guerra Fria e o medo da influência soviética no Irã levaram britânicos e estadunidenses a deflagrarem a Operação Ajax, para depor Mossadeq. Em 13 de Agosto de 1953, o Xá, em coordenação com a Agência Central de Inteligência dos Estados Unidos, nomeou o General Fazlollah Zahedi como primeiro ministro. Mossadeq negou-se a sair do poder. Então, em um segundo momento da Operação, em um golpe de Estado (depois de quatro dias de enfrentamento entre as forças do Xá e as de Mossadeq), o primeiro ministro foi finalmente deposto (BAKHASH, 2008). O contexto da guerra fria foi crucial para a ação dos Estados Unidos pois garantir um acordo aceitável para iranianos e britânicos impediria uma aproximação do Irã com a União Soviética (BLAKE, 2009).

O governo iraniano reaproximou-se dos britânicos e tornou-se ainda mais próximo dos Estados Unidos, concluiu um novo acordo para exploração do petróleo e, principalmente,

inaugurou um período de concentração de poder nas mãos do Xá. Se num primeiro momento o monarca havia buscado uma abertura política e o fim das políticas autoritárias de seu pai, momento que permitiu o surgimento de novos partidos políticos, agora o Irã caminharia rumo a uma centralização de poder nas mãos do Xá. o Partido Tudeh foi ainda mais suprimido (assim como a Frente Nacional e demais partidos políticos), a imprensa foi censurada, a polícia secreta (SAVAK, sigla para *Sazman-e Ettelaat va Amniyat-e Keshvar*) foi fortalecida e as eleições para a Assembleia de Majlis passou a ser controlada (BAKHASH, 2008).

O desenrolar do período anterior ao golpe contra Mossadeq marcou o realinhamento iraniano, de uma posição próxima à União Soviética a um alinhamento aos interesses ocidentais - principalmente da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos. De fato, esse alinhamento com os Estados Unidos teria repercussões na vida econômica e cultural do Irã e marcaria os momentos seguintes na trajetória histórica do país. Os esforços de modernização política e econômica sob influência dos Estados Unidos, bem como a influência cultural que sua presença teve para o Irã seriam importantes ingredientes que fariam a sociedade iraniana efervescer nos anos seguintes.

### ***2.1.3 A atuação das elites religiosas islâmicas***

Por vezes aliando-se ao regime vigente e por outras assumindo protagonismo na oposição política, as elites religiosas islâmicas desempenham papel de relevância na condução da história do Irã. Para que se entenda esta influência, contudo, é preciso que se faça um esforço maior e se remonte às origens da história do país. A maneira como o surgimento do Islã se confunde com a atuação das elites religiosas em diversos momentos auxilia na compreensão da importância que esses grupos adquirem ao longo do tempo - importância catalisada com a Revolução Iraniana de 1979.

Lewis (1995) conta que, pouco mais de um século após a morte do Profeta Maomé, o Islã havia se espalhado por grande parte da Ásia, da África e do Oriente Médio. O império muçulmano dos califas seguia uma lógica expansionista que disseminou a Religião islâmica por diversas civilizações. Como se sabe, o império já não existe, mas sua fragmentação não impediu que o modo de vida propagado pelos califas se mantenha em diversos países, como é o caso do Irã.

A dominação da Pérsia pelos califas inaugurou o período de influência da Religião islâmica que acabou por ditar a política e a sociedade iraniana como um todo. Esta dominação, conta Lewis (1995), se deu a partir do momento em que o Estado imperial persa estava destruído e sua hierarquia sacerdotal impotente. A influência muçulmana preencheu este vácuo criado e converteu aquela sociedade ao Islã. Algumas características facilitaram o processo de dominação, tais como o fato de os impostos cobrados pelos árabes serem mais baratos e religiões presentes na região como o Cristianismo e o Zoroatrismo serem toleradas, principalmente quando monoteístas. Além disso, o poder militar dos califas já vinha aumentando à medida que haviam conquistado outros territórios antes daquele momento.

O que esta dinâmica de conquista trouxe ao Irã foi certa pluralização étnica que, ao mesmo tempo em que manteve as estruturas do poder da dinastia persa, fomentou a difusão do Islã pelo país. A cultura persa e a cultura muçulmana por vezes foram unificadas e, por outras, consolidaram polos distintos na teia de valores da sociedade iraniana. Narrativas como as de Nafisi (2008) mostram como o período do império persa é visto na cultura popular de maneira saudosa em uma narrativa nacionalista. Em outros momentos, o que se tem é a fidelidade à Religião islâmica e seus desdobramentos na sociedade iraniana. A disputa entre lógicas seculares e religiosas, tradicionais e modernizantes se evidencia ao longo da trajetória histórica iraniana, principalmente a partir da atuação de suas elites religiosas - por vezes pautadas por suas crenças e por outras pautadas pela lógica prática da ação política de conquista e manutenção de poder em uma ação pautada por sentidos que se confundem entre si.

A formação das elites religiosas e sua ação na história iraniana contrasta com alguns princípios do Corão. De maneira geral, o Islã é uma Religião igualitária. Os privilégios são, na teologia islâmica, conquistáveis por meio do mérito e não por circunstâncias como a descendência, o nascimento, o status, a riqueza ou até mesmo a raça. As realidades da história, contudo, levaram a Religião islâmica para caminhos diferentes disso: as dinâmicas de conquista e formação de impérios, por exemplo, criaram novas elites que acabaram por preocupar-se com a perpetuação de seu poderio. Estados islâmicos acabam por tender à ascensão de elites aristocráticas ao poder, definidas de acordo com a circunstância de cada sociedade. O fato é que, mesmo que a tradição dite algo diferente, as elites, castas e

aristocracias ascenderam ao poder - por razões explicáveis muito mais nos termos da disputa política e da trajetória histórico-social<sup>17</sup> do que propriamente religiosas (LEWIS, 2007).

As repercussões do Secularismo para o Irã são uma das motivações para a ação reativa das elites religiosas do Islã no país. Como visto, o Secularismo, enquanto marco do pensamento ocidental, não foi uma preocupação do Islã por muito tempo - até que passou a ser elemento presente na disputa política daquelas sociedades (LEWIS, 2007). Em especial no caso do Irã, a posição das elites religiosas islâmicas no apoio ou não aos regimes estabelecidos esteve muito pautada pelos esforços secularizantes que ameaçavam sua autoridade. Esforços como os de colocar a ciência humana acima da revelação divina (postura tida como presunçosa) ou até mesmo de estabelecer uma lógica mundana que se sobreponha à sagrada foram associados a esforços de propagandistas imperialistas ocidentais, seus missionários e serviços de inteligência para subverter a ordem das sociedades islâmicas e acabar com o poder da lei sagrada do Islã. A oposição a isto motivou movimentos como os inerentes à trajetória da sociedade iraniana no desenvolver de sua história.

Seus principais inimigos, e os objeto mais imediato de suas campanhas e ataques, são os secularizadores nativos – aqueles que tentaram enfraquecer ou modificar a base islâmica do Estado introduzindo escolas e universidades seculares, cortes e leis seculares e também excluindo o Islã e seus expoentes profissionais das duas áreas principais da Educação e da Justiça. O arch-inimigo da maioria deles é Kemal Atatürk, o fundador da República Turca e o primeiro grande reformista secularizador no mundo muçulmano. Figuras diversas como o Rei Faruq e os presidentes Nasser e Sadat no Egito, Hafiz Al-Asad na Síria e Saddam Hussein no Iraque, o Xá da Pérsia e os reis e príncipes da Arábia, foram denunciados como os mais perigosos inimigos do Islã, os inimigos internos<sup>18</sup> (LEWIS, 2007, p. 107).

---

<sup>17</sup> Há exceções e a questão é complexa. Mulheres, escravos e não muçulmanos são vistos na teologia ocupando lugar reservado na sociedade, em uma concepção funcionalista tanto no âmbito da família e manutenção de sua santidade quanto no âmbito social e a preocupação pela manutenção da supremacia do Islã. Estes papéis foram sendo alterados ao longo do tempo. Para mais sobre isso, ver: Lewis (2007).

<sup>18</sup> No original: “their primary enemies, and the most immediate object of their campaigns and attacks, are the native secularizers—those who have tried to weaken or modify the Islamic basis of the state by introducing secular schools and universities, secular laws and courts, and thus excluding Islam and its professional exponents from the two major areas of education and justice. The arch-enemy for most of them is Kemal Atatürk, the founder of the Turkish Republic and the first great secularizing reformer in the Muslim world. Characters as diverse as King Faruq and Presidents Nasser and Sadat in Egypt, Hafiz al-Asad in Syria and Saddam Hussein in Iraq, the Shah of Persia and the kings and princes of Arabia, were denounced as the most dangerous enemies of Islam, the enemies from within”.

A visão de Lewis sobre a oposição da *ulema* ao secularismo é fruto de debate na literatura. Para Hurd (2007), autores como Lewis e Huntington compreendem que o Islã é incompatível com a modernidade e o desenvolvimento de instituições seculares e democráticas. A democracia secular seria um triunfo judaico-cristão e apenas dele. Isto não significa dizer, ela pontua, que não haja correlação entre a moralidade judaico-cristã e a democracia secular, mas sim que seria um equívoco acreditar que o Islã não é capaz de desenvolver instituições políticas similares. Esta colocação permite a reflexão sobre o caráter da reação política da *ulema* ao secularismo no Irã, pautado mais nas disputas de poder e na busca pela manutenção de sua influência do que em preceitos teológicos propriamente ditos. Isto evidencia a pluralidade de sentidos inerentes à ação política de atores religiosos, que pode ser motivada por mais do que simplesmente sua crença. É o próprio Talal Asad (2003) quem pontua que a escritura sagrada não define em si a ação política de atores religiosos, mas sim a interpretação e a utilização dela para estes fins.

A relação da *ulema* com o poder político se evidencia no desenrolar do século XX, principalmente no reinado da Dinastia Pahlavi. Ao assumir o cargo de primeiro ministro em 1909, Reza Khan chegou a cogitar o estabelecimento de uma república no país - aos moldes do que Kemal Atatürk<sup>19</sup> havia feito na Turquia. Foram as lideranças clericais que se opuseram ao projeto - o que acabou inspirando o então primeiro ministro a, em 1925, depor a dinastia Qajar e assumir a coroa como o novo Xá em 1926 (BAKHASH, 2008).

A própria consolidação do poder de Reza Khan como Xá se deu com base no apoio clerical. Para Abrahamian (1983), a ascensão de Reza Khan ao trono não se deu apenas com base no poderio militar conquistado por ele enquanto chefe das forças armadas. O apoio da sociedade civil, consolidado por meio de alianças com grupos de dentro e fora da Assembleia Nacional, foi fundamental para garantir a governabilidade de seu reinado. Conservadores, reformistas, socialistas e revolucionários comunistas fizeram parte de uma eclética base de apoio. O Partido Reformista, em especial, era liderado por clérigos proeminentes, assim como mercadores e proprietários de terra - Mudarres, figura de destaque nos quadros do partido, frequentemente admitia que não poderia dividir sua crença religiosa de suas decisões políticas. O partido havia construído uma maioria na Assembleia a partir do sufrágio recém

---

<sup>19</sup> Para mais sobre a ideologia kemalista e suas repercussões contemporâneas, ver: HURD (2007).

alcançado, que garantiu que a população rural pudesse votar e eleger uma maioria conservadora (ABRAHAMIAN, 2008).

Axworthy (2008) lembra que o que motivou esse apoio foi o desejo da sociedade civil de que os anseios da Revolução Constituinte seriam atendidos com sua ascensão. Seu regime, contudo, resultou na supressão desta pluralidade. Medidas como a exclusão do clero do poder judiciário (reformando o sistema da dinastia Qajar centrada nas mesquitas) e a reforma educacional (que tirava poder de influência da hierarquia religiosa) passaram a contribuir para a impopularidade do Xá perante os religiosos. Isto, associado com um sentimento de descontentamento por parte da sociedade em geral, propiciava a instabilidade política do regime. Havia até mesmo especulações sobre a possibilidade de uma nova revolução - não houvesse sido a invasão anglo-soviética que depôs o Xá (ABRAHAMIAN, 1983; CURTIS & HOOGLUND, 2008).

Com a invasão anglo-soviética e um período de pouco mais de uma década (1941-1953) de abertura política e instabilidade, as rivalidades étnicas se fizeram marcantes no cenário político iraniano sob o governo do sucessor da dinastia, Reza Pahlavi. Disputas entre tribos, entre muçulmanos e não muçulmanos, entre minorias linguísticas e também nas regiões dominadas pelo Império Persa eram uma questão importante no período. Conflitos religiosos, principalmente, protagonizavam as tensões nas regiões rurais do país (ABRAHAMIAN, 1983).

Este período inicial de abertura política fez surgir figuras de oposição como o chamado Partido do Interesse Nacional. Em seu quadro, além de membros dos bazaares e das elites tribais, estavam membros da *ulema* que faziam coro a um discurso com teor crítico ao Xá, alguns deles tendo participado do movimento antirepublicano de 1925. Segundo o discurso do partido, o Xá dividia o país, tentava diminuir a importância da Religião, desrespeitava a constituição, intensificava o ódio de classe e, pautado em uma política tributária injusta, sustentava uma burocracia “cancerosa”. O partido também fazia oposição ao Partido Tudeh, que defendia um projeto de “comunismo ateu”. O jornal *Ra'ad-i Emruz* apresentava - em um discurso constantemente associado aos princípios islâmicos - algumas das reivindicações do partido, tais como a redução do exército (principal fonte de suporte do Xá na burocracia estatal, de modo a evitar o estabelecimento de uma ditadura militar) e o respeito ao direito à propriedade privada (tendo em vista que este era um princípio fundamental do Islã), dentre outras (ABRAHAMIAN, 1983).

Axworthy (2008) pontua que as chamadas “tendências secularizantes” de Pahlavi foram o estopim para o recrudescimento da oposição por parte da *ulema*. Abrahamian (1982) relata que as elites políticas do Islã fizeram coro às iniciativas nacionalistas de Mossadeq no período que antecedeu o seu golpe. Esse apoio, contudo, não foi firme: quando perceberam a dimensão que as manifestações estavam tomando, principalmente no sentido de uma radicalização, elas voltaram a apoiar o Xá. Esses dois casos evidenciam certa independência deste grupo enquanto ator político e, principalmente, seu pragmatismo perante os demais. A defesa de seus interesses e suas crenças seriam marcantes ao longo da história, principalmente a partir de seu papel de aglutinar os diferentes grupos sociais e fornecer um discurso legitimador para sua ação.

Além disso, o realinhamento das elites islâmicas ao Xá foi parte fundamental da consolidação de seu poder. Diante da ameaça de Mossadeq, o apoio recebido de elites econômicas e religiosas foi fundamental para contrabalancear o apoio que Mossadeq tinha nas ruas. Se algumas das reformas dele e de seu pai haviam afastado o Islã de seu regime, a ameaça da radicalidade em Mossadeq havia os reaproximado. Apesar deste importante apoio, isto não seria uma constante: com as reformas da Revolução Branca originadas durante o período autoritário de Pahlavi, as elites religiosas muçulmanas voltariam novamente à oposição.

#### ***2.1.4 A atuação da sociedade civil iraniana***

A instabilidade da esfera política no Irã traz à luz a pluralidade de atores e valores envolvidos na disputa pelo poder no país. Além disso, evidencia a dificuldade que o país, como vem sendo abordado nesta pesquisa, teve ao longo do século XX de estabelecer uma institucionalidade de Estado capaz de satisfazer as demandas oriundas da sociedade civil. Como discutido no capítulo teórico deste texto, quando o Estado falha em satisfazer estas demandas, abre margem para o questionamento das próprias instituições, principalmente por meio de revoluções. A Revolução Constitucionalista do meio do século buscou abrir caminho para uma maior representatividade perante o Estado, mas os períodos autoritários ao longo da dinastia Pahlavi não somente ofuscaram este desejo como também prejudicaram a própria visualização da pluralidade de atores em disputa no cenário político iraniano. Estes atores, a partir desta relação conturbada com o Estado iraniano, acabam por apresentar-se como elemento importante no desenho da trajetória institucional iraniana. Após a queda de Reza Khan e o fim de um período autoritário na política do país, começam a despontar na esfera

pública nomes e ideologias que adquirem relevância nos desdobramentos históricos seguintes. É conveniente que se foque justamente neste período que antecede o golpe contra Mossadeq devido ao cenário de liberalização que permitiu o desenvolvimento de novos atores. Mesmo reprimidos com a escalada autoritária de Reza Pahlavi, voltariam à tona e influenciariam a institucionalidade que precedeu a Revolução de 1979.

Os anos iniciais do governo de Reza Pahlavi foram marcados por um período de reconfiguração política e social no país. O novo governo da dinastia Pahlavi fez com que, no primeiro momento, a atividade partidária e de imprensa fosse revivida com a suspensão do controle político de seu pai Reza Khan. Foi nesse contexto que partidos de centro e de esquerda puderam surgir e se desenvolver. Abrahamian (1983) descreve o período após a invasão anglo-soviética que causou a renúncia de Reza Khan como um momento em que políticos veteranos, intelectuais, lideranças religiosas e até mesmo alguns burocratas puderam voltar à esfera pública com independência - alguns deles inclusive saindo da prisão. Durante um período de reconfiguração institucional que vai desde a ascensão de Reza Pahlavi em 1941 até sua guinada autoritária em 1953, o poder esteve circulando entre juízes, os Majles, o gabinete do ministro, as embaixadas estrangeiras e o público em geral. Cada um deles apresentava um projeto de país, alguns inclusive com disputas internas.

Durante os dezesseis anos anteriores, o poder havia estado fortemente centralizado em um homem. Mas durante os próximos treze anos, da queda da monarquia militarista de Reza Shah em Agosto de 1941 até a ascensão da monarquia militarista de Mohammed Reza Shah em Agosto de 1953, o poder se alternava entre cinco pólos separados: a corte de justiça, os Majles, o gabinete do ministro, as embaixadas estrangeiras e o público em geral. Mais do que isso, cada um destes centros de poder tinha suas próprias questões. A corte incluía conselheiros civis buscando uma democracia constitucional genuína como também oficiais do Exército ansiosos por reestabelecer uma poderosa autocracia. Os Majles eram divididos em conservadores, liberais e facções radicais, assim como facções pró-britânicos, pró-americanos e pró-russos. O gabinete continha ministros que possuíam suas posições de acordo com a Corte, ou a uma das muitas facções parlamentares ou de acordo com as potências estrangeiras. As potências estrangeiras, por sua vez, se tornaram hostis uma à outra à medida em que os aliados da Guerra Mundial se tornaram os antagonistas da Guerra Fria. Finalmente, o público em geral rapidamente se dividiu em forças sociais rivais



uma vez que partidos políticos tiveram a chance de inspirar, mobilizar e representar grupos de interesse variados<sup>20</sup>(ABRAHAMIAN, 1983, p. 170).

Neste período de 13 anos, a política iraniana foi marcada por instabilidade. Severas crises diplomáticas, constantes mudanças de lideranças e uma certa desintegração social representam um período em que as diferenças políticas e sociais já não estavam mais reprimidas por um regime autoritário. O que este momento permitiu foi o surgimento de novas forças políticas e a reorganização de grupos antigos, evidenciando uma certa pluralidade de valores presente naquela sociedade. Projetos de democracia - e concepções distintas dela; agendas para a política externa - principalmente na relação com as grandes potências e defesas da monarquia e dos valores religiosos são exemplos de discussões presentes na esfera pública iraniana recém reformulada. Se inerente à uma democracia ou não, o fato é que esta pluralidade significou uma instabilidade social e política durante o período que antecedeu o autoritarismo de Reza Pahlavi (ABRAHAMIAN, 1983).

A presença soviética no país, por exemplo, favoreceu o surgimento de forças políticas como as do Partido Tudeh. Com orientação comunista, o partido atuava perante as massas de trabalhadores industriais e chegou a ocupar postos no governo, barganhando a diminuição das horas de trabalho, novas leis trabalhistas e o estabelecimento de um salário mínimo. Em 1949, membros do partido foram acusados de instigar uma tentativa de assassinato contra o jovem Xá Pahlavi e o partido foi banido, mantendo sua influência por vias não institucionais e representando uma importante força de oposição ao governo (AXWORTHY, 2008).

Blake (2009) faz referência a publicações no jornal *Dunya* em 1933 para marcar o início das atividades do Partido Tudeh. Reprimidos por ordem do Xá, o jornal encerrou sua publicação em 1937 mas suas ideias inspiraram a criação do partido em 1941. “Tudeh” pode

---

<sup>20</sup> No original: “During the preceding sixteen years, power had been centered firmly round one man. But during the next thirteen years, from the fall of Reza Shah's military monarchy in August 1941 until the rise of Muhammad Reza Shah's military monarchy in August 1953, power was to shift back and forth between five separate poles: the court, the Majles, the cabinet, the foreign embassies, and the general public. Moreover, each of these power centers had its own internal struggles. The court included civilian advisors seeking a genuine constitutional democracy as well as army officers anxious to reestablish a strong autocracy. The Majles was divided into conservative, liberal, and radical factions, as well as pro-British, pro-American, and pro-Russian factions. The cabinet contained ministers who owed their positions either to the court, or to one of the many parliamentary factions, or to the foreign powers. The foreign powers themselves turned hostile to one another as the Allies of the World War became the antagonists of the Cold War. Finally, the general public quickly divided into rival social forces once political parties had a chance to inspire, mobilize, and represent various interest groups.”

ser traduzido literalmente como “Massas” e faz alusão ao esforço do partido em agrupar diferentes grupos sociais. Mesmo com inspiração comunista, o partido procurava não fazer referências a esta ideologia, tendo em vista a criminalização da ideologia comunista no país em 1931. A luta contra a ditadura, a busca pela democracia e a proteção de direitos humanos estavam entre suas reivindicações.

Além do Partido Tudeh e de partidos com atuação regional pelo país, outros partidos mantiveram-se ativos no período e buscaram projetar-se nacionalmente: o Partido dos Compatriotas (intelectuais de esquerda próximos ao Tudeh mas críticos à aproximação com a União Soviética), o Partido da Justiça (de oposição ao Partido Tudeh, aos “males do capitalismo” e aos “perigos do comunismo”), a União Nacional (de tendências conservadoras, próximos aos Estados Unidos e ao Xá) e, também, o Partido do Interesse Nacional (que reuniu comerciantes, membros da elite religiosa e lideranças tribais contra a “ditadura militar”, o “comunismo ateu” e a “oligarquia corrupta” e lembrava, segundo alguns observadores, a estrutura do partido fascista italiano). Este cenário partidário, o lançamento de candidaturas independentes (como a do próprio Mossadeq, que não queria estar associado a nenhum partido em um primeiro momento), as variadas forças sociais e os diferentes movimentos dentro da burocracia estatal marcou o cenário político da época - principalmente com o crescimento de grupos revolucionários, de proprietários de terra republicanos, lideranças tribais, intelectuais e lideranças religiosas de oposição ao Xá (ABRAHAMIAN, 1983).

Inicialmente adotando uma candidatura independente, Mossadeq assumiu a liderança de um outro partido de fundamental importância no período: a Frente Nacional. Unindo nacionalistas e constitucionalistas, o partido opunha-se ao Xá, buscando a democratização do sistema político, a não interferência das forças armadas nas eleições e, claro, a nacionalização do petróleo. A Frente Nacional sagrou-se como um importante contrapeso ao poder do Xá, mobilizando a população, incorporando o projeto de nacionalização do petróleo e, por fim, conseguindo a eleição de Mossadeq como ministro (BASHIRIYEH, 1984).

Em 1953, a oposição ao Xá representada em Mossadeq e sua relativa autonomia para desenvolver suas políticas nacionalistas denunciaram a falência da institucionalidade iraniana no período. Se por um lado o Xá mantinha o apoio das potências estrangeiras, principalmente dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha, por outro o projeto de nacionalização do petróleo de Mossadeq lhe dava imenso apoio popular. Com a Operação Ajax, Mossadeq foi tirado do

poder - assim como seu projeto político e a instabilidade que trazia para a dinastia Pahlavi. A centralização do poder daí oriunda e o início de mais outro período autoritário por parte da dinastia Pahlavi inaugurava um novo capítulo na história do país. Esse primeiro momento no governo de Reza Pahlavi, contudo, marca um importante período na trajetória institucional iraniana em que os rumos da política internacional e a própria presença estrangeira no país, bem como a tentativa de flexibilização de Reza Pahlavi em contrapartida ao contestado autoritarismo de seu pai favoreceram o surgimento de novas forças de oposição. Ainda que reprimidas nos anos seguintes com a escalada autoritária de Pahlavi, estas forças viriam a desempenhar papel relevante na Revolução de 1979.

## **2.2 O caso do Brasil**

Também no caso brasileiro, a trajetória histórica que antecedeu e condicionou a formatação da laicidade brasileira na Nova República pode ser analisada à luz da análise de dependência de trajetória. Para tanto, é fundamental que se verifiquem as condições antecedentes à trajetória analisada, pois a ela dão forma e acabam definindo, sob o percurso da história e suas propriedades contingenciais, diferentes percursos históricos. Sob o ponto de vista da relação entre Religião e Estado, torna-se fundamental a análise de três elementos que estavam presentes na sociedade brasileira no início da trajetória analisada e cujos desdobramentos ao longo do tempo definem a conjuntura brasileira.

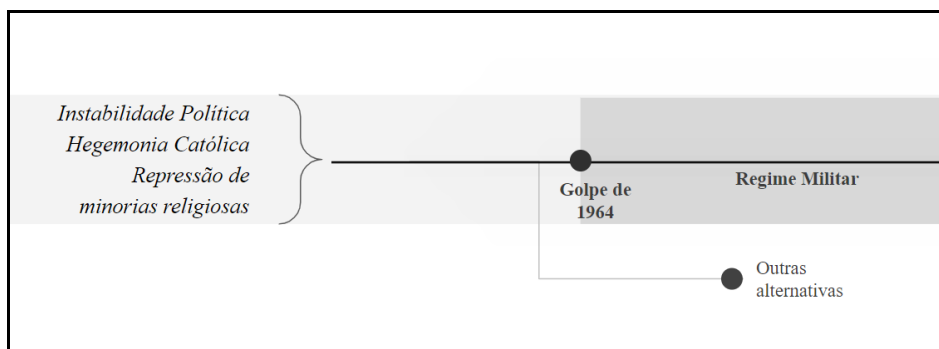
O primeiro deles diz respeito ao grau de estabilidade institucional da esfera política brasileira. Argumenta-se aqui que a disputa na esfera política brasileira abre brechas por meio das quais a Religião consegue inserir-se de maneira mais privilegiada perante o Estado ou também cria condições para que ela assuma a oposição a um governo estabelecido. Se a laicidade é um processo político que estabelece a autonomia do Estado perante a Religião, a história brasileira demonstra que as disputas inerentes a este Estado serviram de contexto por meio do qual a Religião pôde se inserir de maneira mais ou menos privilegiada perante o poder político.

Dado o histórico brasileiro, é inevitável que se assumam a atuação da Igreja Católica nestas dinâmicas como mais uma condição antecedente e fundamental da laicidade brasileira. A hegemonia católica marcou o mercado religioso brasileiro e a própria política nacional

desde a colonização. Suas mudanças teológicas e a própria mudança da conjuntura política brasileira motivaram a reconfiguração do mercado religioso e da Laicidade brasileiras.

Por fim, a atuação das minorias religiosas no Brasil apresenta-se como uma terceira condição que definiu a laicidade brasileira ao longo do tempo até o presente. A hegemonia católica, a diminuta presença de outros grupos religiosos na esfera pública e a própria repressão estatal marcada pelo estigma com grupos diferentes do católico marca um cenário de influência católica que muitas vezes significou na própria confessionalidade do Estado. Porém, o crescimento destes grupos ao longo da história brasileira tensionou esta hegemonia e fez com que desempenhassem crescente papel no estabelecimento da laicidade no país ao longo do tempo. Cabe pontuar que, em parte substancial desta pesquisa, essas minorias são representadas pelos evangélicos, cuja estratégia de inserção na esfera pública motivaram uma maior relevância nas disputas políticas que consolidaram a laicidade brasileira, diferentemente de grupos como as religiões espíritas, cuja atuação na esfera pública e influência na política foram relativamente menores.

Neste capítulo, descreve-se como estes três elementos estiveram presentes na sociedade brasileira, com especial atenção para os momentos que antecederam o primeiro ponto crítico analisado na trajetória histórica do Brasil: o golpe de 1964, que significou o fim da polarizada Terceira República e o estabelecimento de um período autoritário no país sob o comando das Forças Armadas. Este ponto crítico consolida de uma vez por todas a transformação da estratégia católica e do mercado religioso brasileiro, bem como legitima e fundamenta a institucionalidade autoritária no país, cujo legado - e sua crise - deram forma à Assembleia Constituinte de 1987. A figura a seguir esboça a influência destas condições antecedentes na trajetória histórica brasileira.



**Figura 2: Influência das Condições Antecedentes na trajetória histórica brasileira**

A disputa política no país nos períodos anteriores ao golpe de 1964 está marcada por um baixo grau de estabilidade que motivou, por exemplo, múltiplas tentativas de golpe e revoluções, por meio da qual as regras procedimentais da democracia brasileira eram constantemente revisadas à revelia dos interesses de quem detinha poder para tal. Estas circunstâncias fizeram com que, em diversos momentos, fossem criados mecanismos por meio dos quais a Religião pôde ocupar lugar privilegiado perante o Estado, seja no sentido de legitimar um governo em ascensão em troca de benefícios, seja por meio de oportunos espaços deliberativos como as discussões constituintes ao longo do século, por exemplo. Este período é marcado pela hegemonia da Igreja Católica e pela reduzida possibilidade de atuação por parte de outros grupos religiosos no país. É nos momentos finais deste período que os católicos passam a perceber uma necessidade de transformação à nível mundial que repercute na atuação da Igreja brasileira e é consolidada com o golpe de 1964 e a ascensão dos militares ao poder. O mercado religioso brasileiro não passaria incólume às transformações da sociedade brasileira e enfrentaria significativas transformações sem as quais não seria possível o estabelecimento da laicidade aos moldes adotados na Nova República.

Em um contexto de Guerra Fria, onde a disputa ideológica entre capitalistas e comunistas estava em seu auge, as reformas de base de João Goulart polarizavam a política brasileira e despertavam o descontentamento de importantes setores da sociedade - como alas da Igreja Católica que lograram estar no comando da instituição e, de maneira menos influente, conservadores evangélicos, por exemplo. Os militares, a partir de sua Doutrina de Segurança Nacional, viam com bastante receio o projeto político de Goulart e acabaram por alcançar as condições necessárias para o estabelecimento de seu próprio projeto político para o país. Com uma esquerda que já havia abandonado suas pretensões democráticas e demandava a radicalização de Goulart (não necessariamente com um viés revolucionário que visava uma sociedade comunista, mas como meio para suprimir a oposição no estabelecimento de reformas que julgava importantes) e o crescente apoio conservador a um golpe, as opções para a trajetória brasileira estavam traçadas. Teóricos como Fausto (1995) argumentam que o golpe, naquele momento, a partir daquelas condições, era inevitável e pontuam a alternativa de esquerda que estava sendo posta. Em 1964, a experiência democrática brasileira chegaria ao fim, por um caminho ou por outro - e com ela, as configurações de um mercado religioso que se transformaria profundamente.

### *2.2.1 A (des)estabilidade na esfera política brasileira*

No debate teórico sobre a Laicidade, é discutida a combinação, por um lado, das dinâmicas de inserção pública de diferentes religiões e os conflitos inerentes a essas dinâmicas e, por outro, a institucionalidade por meio da qual o Estado estabelece sua relação com estas religiões. A maneira como o Estado conduz sua relação com grupos religiosos está ligada, portanto, com sua própria configuração. Em suma, o que o Estado é acaba definindo a maneira como estabelece a relação com a Religião e o caráter de sua Laicidade. Neste sentido, as dinâmicas entre os diversos atores envolvidos na esfera política acabam por influenciar a maneira como a Laicidade é definida. A esfera política e suas características acabam servindo de variável interveniente na maneira como a Religião influencia a Laicidade do Estado. Em termos práticos, percebe-se no Brasil que a conjuntura política acabou, por diversas vezes, influenciando uma aproximação do Estado com a Religião ou, até mesmo, uma maior autonomia em detrimento dela. A estabilidade institucional - ou a ausência dela - apresenta-se como uma condição que delimita os rumos da trajetória histórica da Laicidade brasileira à medida em que dá forma à influência da Religião no Estado brasileiro.

Pode-se exemplificar esta correlação já na ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930. No esforço de centralização de poder e legitimação perante diferentes setores da sociedade, Getúlio Vargas encontrou na Igreja Católica uma importante fonte de legitimação. Por outro lado, a Igreja catalisou um esforço de consolidação de sua influência que já vinha sendo empreendido há alguns anos (como melhor detalhado em outros momentos nesta pesquisa). Como resultado desta simbiose, a Igreja levou a massa de fiéis católicos a apoiarem o novo governo. Por outro lado, ampliou sua influência garantindo a previsão do ensino religioso nas escolas. Não por coincidência inaugurou-se o Cristo Redentor em 1931, momento em que, diante da cúpula do governo varguista, o Cardeal Leme consagrou a nação brasileira “ao Coração Santíssimo de Jesus, reconhecendo-o para sempre seu Rei e Senhor” (FAUSTO, 1995).

A dinâmica de instabilidade que motivou Getúlio Vargas a construir uma maior base de sustentação de seu governo e que serviu de meio para a consolidação da hegemonia católica no mercado religioso brasileiro viria a se repetir ao longo de seus distintos governos e da seguinte Terceira República. O próprio estabelecimento do Estado Novo se deu a partir da construção da narrativa de oposição ao chamado Plano Cohen, que previa uma suposta insurgência comunista que “provocaria massacres, saques e depredações, desrespeito aos lares

e incêndios de Igrejas” (p. 363). Em 1946, o cenário de transição de poder a um novo período democrático permitiu o estabelecimento de uma Assembleia Constituinte que, por sua vez, cedeu espaço para que a Igreja Católica colocasse seus valores em disputa nas discussões. Foi por meio dessa influência, por exemplo, que o divórcio foi proibido seguindo a tradição católica (FAUSTO, 1995).

O desenrolar dos acontecimentos políticos da Terceira República (em especial no governo de João Goulart, imediatamente anterior ao regime militar que iniciou em 1964), viriam a constituir-se mais uma vez como condição para a atuação de grupos religiosos na esfera pública do país. Não se pode analisar a mudança na relação entre o Estado e a Religião (cuja Igreja Católica, por exemplo, passou ao status de oposição no regime militar) sem que se leve em consideração a instabilidade política inerente ao governo de João Goulart - foi esta conjuntura política anterior ao golpe que motivou o advento do autoritarismo militar duramente criticado por setores da alta cúpula católica brasileira.

Lucília Delgado (2003) argumenta que o período de 1945 a 1964, por exemplo, pode ser considerado como um dos mais democráticos da história brasileira. Segundo ela, esta foi uma fase de ampliação das práticas democráticas e do crescimento da inserção da sociedade civil na esfera política. O período foi marcado pela polarização de interesses, proliferação de organizações políticas e sociais e profundas transformações históricas. Este momento de transformação da sociedade brasileira notado pela autora pode ser pontuado na trajetória histórica brasileira como um momento marcante para o desenrolar da trajetória seguinte: motivou, dentre outros fatores, a reconfiguração católica, evidenciou a falência do pacto político de 1945 e protagonizou mudanças significativas com o surgimento de novas lideranças e apresentação de novas demandas. A heterogeneidade ideológica deste período democrático conquistou a aversão do projeto político militar que, em 1964, introduziu um novo sistema político no país e transformou as bases para a atuação política de grupos religiosos nos momentos seguintes da trajetória histórica brasileira.

Percebe-se já no momento da renúncia de Jânio Quadros e na posse de seu vice-presidente João Goulart os elementos que nortearam os conflitos da esfera política brasileira no período anterior a 1964. Em um contexto de Guerra Fria, a posse de um presidente próximo da política sindicalista era vista pelos militares como uma brecha por onde os comunistas assumiriam o poder no país. Enquanto parte da cúpula militar defendia o impedimento de Goulart, oficiais como o comandante do III Exército general Machado Lopes

declararam apoio à posse, conforme o previsto pela Constituição. Figuras políticas como o governador Leonel Brizola também fizeram coro à campanha que ficou conhecida como batalha da legalidade. Como síntese do conflito, o Congresso alterou o sistema de governo de presidencialista para parlamentarista e restringiu os poderes do presidente, autorizado a tomar posse em 7 de Setembro de 1961 (FAUSTO, 1995).

Por um lado, o governo de João Goulart fora marcado por elementos importantes que constituíram as condições para o golpe que o depôs. Movimentos sociais, por exemplo, começaram a se mobilizar: no campo, surgiram as chamadas Ligas Camponesas, que articulavam a população rural em um contexto de crescimento urbano e industrialização que alteraram as dinâmicas de posse de terra na zona rural, que se tornava cada vez mais rentável e de interesse de grandes proprietários<sup>21</sup>. Dentre os estudantes, a atuação da União Nacional dos Estudantes significou a entrada deste setor na disputa política do país. A própria Igreja Católica, como melhor detalhado ao longo deste trabalho, passou por transformações internas que reposicionou alguns de seus setores em um movimento que se consolidaria com a ascensão do regime militar em 1964 (FAUSTO, 1995).

Por outro lado, os militares representavam uma força importante na política brasileira. Com o contexto de Guerra Fria, desenvolveu-se nos círculos militares a concepção de que a ameaça de uma guerra revolucionária permeava o mundo subdesenvolvido e de que era papel das Forças Armadas contrapor-se a esta ameaça. Com a assistência de franceses e americanos, surgiu a chamada “Doutrina de Segurança Nacional”, por meio da qual líderes militares e alguns civis foram treinados em conceitos estratégicos para contrapor-se à subversão da ordem. À medida em que o governo Goulart intensificava suas políticas, cresceu a ideia de que somente um movimento armado poderia derrotar a “anarquia populista” e o que era visto como o avanço do comunismo no país (FAUSTO, 1995).

Martins Filho (2003) explica a maneira como o desenvolvimento da Doutrina de Segurança Nacional estava ligada tanto ao histórico das Forças Armadas enquanto ator político no Brasil quanto ao contexto geopolítico do momento. O desenvolvimento destes estudos na Escola Superior de Guerra teria satisfeito uma demanda das próprias forças armadas que se viam incapazes de assumir o comando do país sem um projeto consistente. Além disso, buscavam definir os meios para garantir a segurança nacional - um termo, como

---

<sup>21</sup> Para mais sobre as Ligas Camponesas, ver: Montenegro (2003).



pontua o autor, diferente de “defesa nacional”, que abrangia uma preocupação que ia além das questões tradicionais de defesa contra inimigos externos. A intenção da doutrina era garantir o fortalecimento do poder nacional (por meio, por exemplo, do desenvolvimento econômico) e o alinhamento do país ao Ocidente cristão em oposição ao Oriente comunista e a ameaça que ele representava. Era a “agressão interna”, corporificada na infiltração e na subversão ideológica, que deveria ser combatida<sup>22</sup>.

Em seu programa de governo, João Goulart encontrou a antipatia de setores como o militar ao buscar estabelecer o Estado como um articulador de uma aliança pautada pelo nacionalismo e por reformas sociopolíticas chamadas de “reformas de base”. Por meio delas, buscava-se estabelecer uma reforma agrária, uma reforma urbana por meio da qual inquilinos poderiam tornar-se proprietários das casas que alugavam e a extensão do direito a voto a setores que poderiam ampliar a sustentação do governo, por exemplo. Sem menos importância, pode-se mencionar a intervenção mais ampla do Estado na economia por meio da nacionalização de empresas concessionárias de serviços públicos, a regulamentação da remessa de lucros para o exterior e a extensão do monopólio da Petrobrás. Enquanto contava com o apoio de intelectuais de classe média e das próprias direções sindicais, o governo distanciava-se da elite industrial que via com receio o clima de transformação social no país. Em 1963, medidas como o Plano Trienal (que buscava estabelecer medidas como a reforma agrária, a redução dos gastos sem redução dos investimentos públicos, o corte de subsídios e o aumento de impostos para os mais ricos) fracassavam e os indicadores econômicos do país eram preocupantes (FAUSTO, 1995).

Setores da esquerda como o PTB de Brizola criticavam a vacilação do governo na implementação das reformas de base e a aproximação com os estrangeiros. A cúpula militar via com cada vez mais receio as medidas do governo e passou a ganhar o apoio de conservadores moderados para o que entendia ser a única solução para a resolução dos conflitos sociais: uma “intervenção defensiva” que purificaria a democracia e colocaria um fim na ameaça do comunismo. No início de 1964, o presidente buscou contornar a instabilidade e a oposição no Congresso e passou a estabelecer as reformas por meio de decretos como a desapropriação das refinarias de petróleo que ainda não eram propriedade da

---

<sup>22</sup> Para mais sobre os fundamentos da Doutrina de Segurança Nacional, ver: Borges (2007).

Petrobrás e a desapropriação de propriedades subutilizadas que seriam destinadas à reforma agrária. Não tardou para que a reação acontecesse.

Encabeçada principalmente pelos militares, a reação ao avanço de Goulart não pode ser desconectada do próprio histórico das Forças Armadas nos anos anteriores. Conforme lembra Martins Filho (2003), entre 1945 e 1964, os militares desempenharam papel central na condução da política do país. Getúlio Vargas governou sob pressão e preferiu suicidar-se a sofrer outro golpe militar. Diante da comoção por sua morte e relativa falta de coesão entre as elites militares, o golpe militar não aconteceu com sua queda. Durante o período democrático, Juscelino Kubitschek governara enfrentando revoltas militares e a própria ascensão de Goulart havia se dado sob a ameaça de outro golpe. Destaca-se, durante a trajetória histórica brasileira, a autonomia e o interesse dos militares em compor um governo nos diferentes momentos de transição e instabilidade. Foi somente em 1964 que o elemento que lhes faltara nas ocasiões anteriores foi por fim alcançado: o apoio popular de forças sociais mais amplas, para o qual as alas conservadoras da Igreja Católica desempenhariam papel crucial.

Em 19 de Março de 1964, aconteceu a Marcha da Família com Deus pela Liberdade. Associações de senhoras católicas ligadas ao setor conservador da Igreja organizaram o ato que reuniu cerca de 500 mil pessoas nas ruas de São Paulo. A constante associação de comícios do governo com símbolos como as bandeiras vermelhas que pediam a legalização do Partido Comunista vinha sendo vista com desagrado por estes setores conservadores da sociedade. A marcha serviu como sinal de que “os partidários de um golpe poderiam contar com uma significativa base social de apoio” (FAUSTO, 1995, p. 460).

“Quando Jango realizou um último gesto perigoso, indo discursar no Rio em uma assembleia de sargentos, o golpe já estava em marcha. Ele foi precipitado pelo general Olímpo Mourão Filho, envolvido no sombrio episódio do Plano Cohen em 1937. Com o apoio do governador Magalhães Pinto, Mourão mobilizou a 31 de março as tropas sob seu comando sediadas em Juíz de Fora, deslocando-se em direção ao Rio de Janeiro (...). A 1º de Abril, Goulart voou para Brasília e evitou qualquer ação que pudesse resultar em derramamento de sangue (...). Na noite de 1º de Abril, quando Goulart rumara de Brasília para Porto Alegre, o presidente do Senado Auro Moura Andrade declarou vago o cargo de presidente da República (...). Era o fim da experiência democrática no período 1945-1964. Pela primeira vez na história do país, os militares assumiam o poder com a perspectiva de aí permanecer, começando a instaurar um regime autoritário. O governo Goulart, aparentemente assentado em forças poderosas, se esfacelara” (FAUSTO, 1995, p. 461-462).

Ferreira (2003) observa que outro elemento relevante no contexto do golpe foi a denúncia do regime democrático por parte de forças de esquerda. A intenção era que as reformas fossem implementadas a qualquer preço, “na lei ou na marra”. O conservadorismo, por exemplo, passou a ser denunciado no Congresso Nacional como um empecilho para viabilizar o conjunto de mudanças desejadas, sobretudo a reforma agrária. A bandeira da legalidade, a partir do momento em que setores da esquerda passaram a ver com ceticismo a democracia como meio para alcançar seus objetivos, mudou de mãos - ainda que de maneira retórica - e legitimou o golpe militar.

É possível visualizar este episódio sob a ótica da análise de dependência de trajetória como a tomada de decisão por uma trajetória em detrimento de outras a partir das condições existentes. Alguns projetos estavam à disposição dos atores políticos naquele momento: diante da falência do modelo de Goulart, as reformas poderiam ser empregadas por vias extra-democráticas<sup>23</sup>, por exemplo. Havia também a existência dos projetos de oposição por parte de setores da direita, que foram paulatinamente sendo encampados pela iniciativa golpista dos militares. Diante da crise da Terceira República, o Exército finalmente conseguiu alcançar as condições necessárias para a consolidação de seu projeto político.

Durante a história brasileira, a laicidade esteve condicionada pelas dinâmicas políticas que criavam as circunstâncias para a atuação religiosa na política. Desde a proclamação da República, a atuação da Igreja Católica na esfera pública seguiu uma dinâmica de aproximação com o Estado. O golpe de 1964 alteraria esta tendência e inauguraria um novo momento na trajetória histórica do Brasil: a instabilidade política e a ameaça que os grupos socialistas representavam aos militares motivou a organização do golpe que inaugurou o período de governos militares no país, cujo legado autoritário despertou de vez a oposição católica e encontrou nela uma das principais causas de sua crise. Pode-se pontuar que, sem acontecimentos como este golpe de 1964, o legado estabelecido pelos militares e a oposição da Igreja Católica a este legado autoritário, a transição por meio da Constituinte em 1988 não teria acontecido. Como visto ao longo desta pesquisa, o caráter desta transição, por sua vez,

---

<sup>23</sup> Há um amplo debate, tanto acadêmico quanto político, sobre o que teria acontecido caso o golpe não tivesse sido consolidado. Defensores da intervenção argumentam que a democracia estava de qualquer maneira ameaçada por uma radicalização da esquerda brasileira, dadas as demandas de alguns setores pela instauração das reformas de base por outras vias. Por outro lado, pode-se associar esta narrativa com a própria narrativa política dos militares, que instrumentalizou a defesa da democracia e da liberdade para o golpe e a manutenção do legado autoritário. Apesar das suposições, o que a análise de dependência de trajetória evidencia é que, independente das alternativas, a sequencialidade inerente à trajetória histórica brasileira levou à ruptura e ao estabelecimento de uma institucionalidade autoritária sob o comando dos militares.

definiu a configuração do Estado em sua relação com a Religião à medida em que permitiu a participação de diferentes atores religiosos nas discussões que estabeleceram a laicidade brasileira.

### ***2.2.2 A hegemonia católica no mercado religioso brasileiro***

A relação entre Estado e Religião no Brasil se confunde com a própria história brasileira. Desde a própria colonização do país Igreja e Estado foram um só. Ao longo do tempo, o estabelecimento da república flexibilizou esta dinâmica e abriu margens para que a Igreja Católica buscasse seus interesses por outros meios. O período que antecede o golpe de 1964 demonstra a dinâmica utilizada pelos católicos na barganha perante o Estado e descreve também as condições que influenciaram uma rearticulação desta dinâmica. As profundas transformações sociais da primeira metade do século XX mudaram o mundo e exigiram que a Igreja mudasse a si mesma. Com elas, a hierarquia católica viria a se pluralizar e a legitimação do golpe de 1964 pela liderança católica conservadora seria um irônico marco para a crescente influência de setores cada vez mais próximos de ideais de transformação social, que haviam feito a “*opção pelos pobres*”. São as condições descritas nesta seção que apresentam estes processos de fundamental importância para a compreensão da laicidade brasileira contemporânea.

Matos (2011) explica a dinâmica sob a qual a Igreja Católica associava-se já ao império português na tarefa de colonização e conversão dos povos dominados. A monarquia portuguesa detinha o direito de criar cargos eclesiásticos, arrecadar o dízimo nos cultos e autorizar publicações de atas pontifícias se, em contrapartida, facilitasse a difusão do catolicismo nas novas terras. Sob o chamado Regime do Padroado, a Igreja Católica, por sua vez, deteve o monopólio no controle da vida cotidiana dos sujeitos, da moral e das leis, além de ser legitimadora do processo de conquista empreendido. Mesmo com a independência do Brasil, em 1822, pouco mudou (EMMERICK, 2010; MATOS, 2011). Os privilégios obtidos pela Coroa Portuguesa em ter controle sobre a Igreja Católica no país estão atrelados aos processos de reconquista da península ibérica, antes sob os domínios do Islã. A independência do Brasil, em 1822, fez com que o Vaticano voltasse a exercer influência sobre as Igrejas nacionais na América Latina. Porém, no caso brasileiro, foi somente com o estabelecimento

da Primeira República que a Igreja Católica no Brasil logrou desvencilhar-se do controle do Estado e estabelecer vínculos mais próximos com o Vaticano (CASANOVA, 1994).

A constituição de 1824 conferiu à Igreja Católica o título de Religião oficial do Império, mantendo a tutela estatal sobre a Igreja e preservando suas funções para além da esfera religiosa (EMMERICK, 2010). Apesar disso, a política migratória, que trouxe europeus de outras nacionalidades ao país, marcou também o início da presença protestante no Brasil. Com ela, conceitos como o iluminismo, a maçonaria, o liberalismo político e os ideais democráticos americanos e franceses chegaram ao país, favorecendo o enfraquecimento da Igreja Católica e uma crescente abertura ao protestantismo. A Constituição de 1824 concedeu-lhes liberdade de culto, ainda que somente mais adiante, na constituição republicana, caíssem as restrições ao casamento civil, uso de cemitérios e educação para estas Igrejas (MATOS, 2011). Apesar disso, as confissões religiosas não católicas estavam impedidas de praticar o proselitismo, devendo proferir seus cultos somente para os estrangeiros e em seus idiomas, de maneira reservada (sem a construção de templos ou de espaços sacralizados que remetessem a um templo religioso). Com o propósito de incentivar que mais estrangeiros migrassem ao país, mudanças foram empreendidas na legislação brasileira: em 1861, o casamento entre católicos e não católicos foi permitido e em 1863, os cemitérios públicos passaram a reservar um local para os não católicos (GOMES, 2013).

Foi com a proclamação da República que as relações entre Estado e Igreja sofreram alterações consideráveis. O Estado foi formalmente laicizado, não sem a reação da Igreja Católica diante da perda de seus privilégios. Por outro lado, iniciou-se um período por meio do qual a Igreja se viu livre dos “abusos” cometidos pelo próprio Estado (GOMES, 2013). Ao ser formalmente desvencilhada dele, a Igreja pôde por fim aproximar-se do Vaticano e ter a liberdade para melhorar sua estrutura no país. A título de exemplo sobre a situação institucional da Igreja Católica no período, pode-se mencionar o fato de que, no momento da proclamação da República, havia apenas treze bispos e setecentos padres em um país de 14 milhões de católicos (CASANOVA, 1994).

Emmerick (2010) explica que o *modus operandi* da cúpula católica tampouco mudou imediatamente e ela manteve-se bastante influente, ainda que informalmente. Com o estabelecimento da laicidade de Estado, explica Matos (2011), a Igreja Católica passou a preocupar-se principalmente com reconquistar o apoio do Estado e aumentar a sua influência na sociedade. Criaram-se dioceses, arquidioceses, seminários, foram trazidos muitos

religiosos de diversos postos ao país e a Igreja adotou posição firme contra a modernidade, o protestantismo, a maçonaria e movimentos similares. A forma de atuação mudou, mas a Igreja Católica, agora mais autônoma, continuava bastante influente. Conta Casanova (1994) que, percebendo a necessidade de ampliar sua influência em um país em que já não mais estava atrelada ao poder do Estado e carecendo de uma institucionalidade robusta própria, a Igreja Católica passou a adotar estratégias do clero europeu para inserir-se na esfera pública. A estratégia da Ação Católica passou a ser adotada: investiu-se na reconquista de poder por meio da reconversão das elites, por meio do qual poderiam influenciar instituições importantes como o Estado e garantir políticas como a educação religiosa na escola - chegando então à sociedade como um todo.

Com o fim do regime do padroado, o catolicismo busca afirmar-se como poder e aliar-se ao Estado. Como forma de garantir sua influência na sociedade brasileira, a Igreja Católica adotou postura conservadora, próxima das elites políticas - o próprio contexto que permeou a primeira metade do século XX, de luta contra ideais de esquerda e a defesa de projetos de modernização e industrialização do país, fez com que em diversos momentos de crise e conflito Estado e Igreja estivessem juntos. A ordem e a segurança da nação eram o objetivo de um programa comum de atuação das duas instituições. A preocupação da Igreja foi, por muito tempo, o ensino da doutrina e dos princípios católicos entre os brasileiros como forma de combater a “ignorância religiosa”, vista como a causa de todos os males sociais (DELGADO & PASSOS, 2007).

Ainda que a separação entre Igreja e Estado tenha sido objetivada em diferentes medidas nas cartas constitucionais, a Igreja Católica tratou, principalmente a partir da década de 1920, de consolidar a ideia de que o Brasil era um país majoritariamente católico. Este esforço se traduziu na organização de políticas doutrinárias com o objetivo de educar e mobilizar a base de fieis para torná-los meio para a influência e aproximação com o poder federal. Dom Sebastião Leme, Arcebispo Coadjutor do Rio de Janeiro em 1921 e Cardeal Arcebispo a partir de 1930, esteve à frente dos esforços que foram conciliados com a construção doutrinária de intelectuais laicos em diversas capitais brasileiras. Em 1932, a hierarquia católica brasileira defendia a “necessidade de os católicos influírem como expressão política” em um documento divulgado nacionalmente (MIRANDA, 2017).

Dado o lobby católico, a separação Igreja/Estado, que parecia irrevogável, sofreu transformações e foi relativizada com a ascensão de Getúlio Vargas. O presidente buscava

consolidar-se no poder associando o apoio de grupos tradicionalistas e de grupos emergentes da classe dominante. O apoio da Igreja Católica foi concedido em troca da manutenção dos privilégios conquistados na Constituição de 1934. Em 1946 eles seriam mantidos em um novo texto constitucional, mesmo com a queda do regime varguista (CAVALCANTE & PASSOS, 2014). Havia também um componente pessoal que influenciava a aproximação entre Vargas e as lideranças católicas. Dom Sebastião Leme era próximo de Getúlio Vargas e estabeleceu-se inclusive como um conselheiro pessoal. Mesmo sendo agnóstico, Vargas parece ter compreendido o papel que a Igreja poderia ter em seu projeto nacionalista de poder (CASANOVA, 1994).

O sucesso da Igreja e sua Liga Eleitoral Católica (LEC) nas eleições constituintes de 1933 evidenciam a crescente retomada deste poder católico no país. O resultado não poderia ser diferente: a Constituição de 1934 previa o suporte financeiro para a Igreja por parte do Estado, a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso, a instituição do ensino religioso nas escolas e o subsídio para o estabelecimento de escolas católicas (CASANOVA, 1994). A Constituição proclamada em 1934 voltou a legitimar a aproximação entre Igreja e Estado, estabelecendo uma preferência à Igreja Católica na esfera política. Em 1937, com o advento do Estado Novo, pouco mudou e a Igreja Católica foi inclusive uma das apoiadoras da Constituição que deu início ao regime (EMMERICK, 2010).

Não coincidentemente, o período da Terceira República no país marca também o começo de um movimento de inflexão na estratégia política da Igreja Católica. A partir de 1950, a Igreja passou a adotar postura de aproximação com o povo e a ampliação de suas diretrizes, que agora seriam pautadas não somente na defesa dos direitos humanos, mas também na atuação em prol de direitos sociais. A busca pelo conhecimento da realidade e uma nova conexão com o mundo social, político, cultural e artístico aproximaram a Igreja Católica de setores mais marginalizados da sociedade (DELGADO & PASSOS, 2007).

“A configuração do catolicismo, diversa da do período anterior, processava um novo modo de ser e de estar no mundo. Aqueles novos interlocutores contribuíram para que fosse definido um novo modo de ser Igreja. O deslocamento de alguns setores da hierarquia e do laicato assume uma visibilidade maior para as causas sociais e populares. Assim, a categoria sócio-histórica abre um novo ato, inaugurando uma ação promocional, articulada com os projetos sociais. Trata-se de uma construção nova, constituída por cadeiras de gerações, num processo de longa duração” (DELGADO & PASSOS, 2007, p. 107).

A eleição de João XXIII marca um ponto importante dentro da história católica que repercutiria na atuação da Igreja na sociedade brasileira no período. As encíclicas *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963) apresentaram uma nova retórica para a doutrina católica. A primeira trouxe de maneira ampla uma preocupação com desigualdade social, principalmente entre países mais pobres. A segunda pautou o direito à existência e a padrões dignos de vida. De maneira mais substancial, o Concílio Vaticano II, convocado pelo papa em 1959, reordenou a doutrina católica de modo a adotar uma posição de “diálogo, abertura e articulação”. Seu itinerário, explicam Delgado & Passos (2007), era “provocar um *aggiornamento*, a atualização da Igreja. Buscar uma linha de unidade, diálogo, compreensão. Abrir-se para um verdadeiro diálogo com a modernidade” (p. 111).

No Brasil, a repercussão do realinhamento católico coincidiu com o momento político do país. Em 1963, por exemplo, a CNBB publicou uma declaração por meio da qual afirmava que a situação política, econômica e social do país estava sendo afetada pela “dinâmica do lucro exorbitante” e pela “ganância incontrolável e ilimitada” de certos “grupos insaciáveis”. A declaração era clara e fazia referência ao conturbado cenário político do país: “referimo-nos aos que, a pretexto de combaterem o comunismo com medo de perderem seus privilégios, alimentam paradoxalmente a propaganda das ideias subversivas e esgotam a paciência dos pobres” (DELGADO & PASSOS, 2007, p. 110). Estas declarações são exemplo de como o período foi marcado pelo reposicionamento da Igreja Católica como um todo, repercutindo na posição de setores da Igreja no Brasil diante das disputas políticas do momento. De uma posição de proximidade com o Estado, a Igreja foi, ao longo da Terceira República, paulatinamente aproximando-se de setores marginalizados da sociedade. Como uma terceira via entre o comunismo e o autoritarismo militar, os católicos se consolidariam de vez como oposição ao Estado com o advento do regime militar - ainda que as disputas internas na hierarquia católica não possam ser diminuídas.

Até os anos 1960, explica Casanova (1994), a Igreja Católica brasileira seguiu o desenvolvimento do Estado e da sociedade brasileiros. Diante do cenário de transformação social que se desenhava na América Latina, a Igreja adotou diferentes respostas, marcando um cisma em sua institucionalidade. Em 1952, sob a iniciativa do Monsenhor Hélder Câmara, criou-se a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Com uma proposta de reforma institucional e social, a CNBB buscava contrapor-se à secularização, ao marxismo, ao



protestantismo e ao espiritismo (tanto o kardecista quanto o afro-brasileiro) no país. A proposta de reforma da CNBB estava ligada com o próprio governo e contrapunha-se a setores da Igreja como a esquerda radical católica e sua iniciativa revolucionária, buscando abreviar a influência do ativismo radical dentro da Igreja brasileira.

Ao mesmo tempo, a direita católica aproximava-se das classes médias e baixas, especialmente das mulheres. Através de marchas em defesa de valores conservadores, este setor desempenhou papel importante na consolidação da narrativa contra a ameaça da esquerda e do golpe de 1964 (CASANOVA, 1994). A pluralização da hierarquia católica fez, por exemplo, com que a mesma Igreja que legitimou o governo de Goulart e apoiou reformas sociais por ele propostas desempenhasse papel importante em sua queda quando setores católicos conservadores passaram a reagir aos desdobramentos políticos. A disputa entre diferentes ideologias passaria a marcar a atuação das lideranças católicas na esfera pública brasileira (FAUSTO, 1995).

O catolicismo conservador foi uma das forças de oposição ao governo Goulart. Esta expressão do catolicismo pôde ser evidenciada em manifestações como a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, ocorrida em São Paulo em defesa de “valores tradicionais cristãos”. Constantemente, este conservadorismo seria associado a um sentimento anticomunista e antipopulista. Ainda que houvesse, inicialmente, católicos contrários à deposição de João Goulart e ao regime militar, a grande maioria de bispos e padres apoiou o golpe em 1964. Sermões contrários ao governo ajudaram a influenciar a opinião de católicos que frequentavam as missas. Os discordantes do apoio aos militares eram silenciados dentro da Igreja (GONÇALVES, 2004).

Casanova (1994) explica que a própria CNBB também foi transformada com o golpe em 1964. Um “golpe interno” alterou a configuração da instituição realocando bispos progressistas de seus assentos. Em sua primeira declaração conjunta após o golpe militar, a CNBB agradeceu a Deus e às forças armadas por ouvirem as preces de “milhões de brasileiros” e livrado o país da “ameaça comunista”. Conservadores e moderados ganhariam as eleições seguintes para a CNBB e tratariam de empreender mudanças que fariam o órgão mais representativo da pluralidade de correntes dentro da Igreja.

Foi somente com o advento do autoritarismo militar que este quadro mudaria. A ascensão do regime militar em 1964 transformaria as relações entre Estado e sociedade - e

também as relações entre a Religião e este novo modelo de Estado. Paulatinamente, conforme o legado autoritário dos militares era instituído, mais católicos uniam-se ao coro de setores progressistas dentro da Igreja na oposição ao regime. A Igreja, de fiadora do golpe, passou a ser uma das principais figuras da oposição aos militares.

### ***2.2.3 Minorias religiosas e sua relação com o Estado***

A influência das minorias religiosas (grupo aqui compreendido como aqueles além da hegemônica Igreja Católica) é pautada justamente por sua limitada atuação até a primeira metade do século XX. Marcados pelo estigma social e pela própria repressão do Estado, a inserção pública destes atores foi bastante restrita. Isto só mudaria com o surgimento e o crescimento paulatino de denominações evangélicas no país. Ao longo desta seção, esboça-se este panorama que apenas reforça a importância da Igreja Católica na relação com o Estado. Apesar disso, este período antecipa algumas condições que pautariam o crescimento destes grupos ao longo da trajetória histórica brasileira e seu relevante papel na contraposição da influência católica no país na Constituinte de 1987.

Remonta aos esforços de secularização da constituição republicana de 1891 o começo da flexibilização do poderio católico no país. Apesar dos esforços da Igreja Católica em manter sua influência no Estado e incorporar seus valores na nova Carta Magna, a nova Constituição consolidou a institucionalização de um regime de separação Igreja/Estado e dispensou a legitimação religiosa para seu conteúdo. O Estado brasileiro modernizou-se, tornou-se formalmente laico e passou a assumir a função de garantir a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos independentemente de seus valores morais e religiosos (EMMERICK, 2010). A constituição estabeleceu a plena liberdade de culto, o casamento civil obrigatório, a secularização dos cemitérios e a omissão do nome de Deus no texto constitucional. Principalmente, o texto colocou a Igreja Católica no mesmo patamar que outros grupos religiosos, assim como o ensino religioso foi retirado das escolas. Em março de 1890, bispos católicos comemorariam publicamente a proclamação da República, mas sem deixar de criticar a perda do privilégio católico estabelecida com a nova carta magna (MATOS, 2011).

A agenda do regime republicano no tocante à laicidade preocupava-se, principalmente, com a Igreja Católica. Seu objetivo era estabelecer as bases legais para a separação dos atos

civis dos atos religiosos e para o controle dos bens da Igreja. Intensifica-se aí uma luta contínua entre Estado e Igreja em torno dos privilégios constitucionais a ela garantidos. O debate sobre laicidade, no Brasil, não se estabeleceu nos termos da liberdade religiosa para todas as religiões, mas sobre qual liberdade e privilégios teria especificamente a Igreja Católica<sup>24</sup> (MONTERO, 2006).

Apesar da posituação da separação entre Igreja e Estado, explica Emmerick (2010) “do ponto de vista das relações sociais, a situação faz-se mais complexa, pois as transformações sociais ocorridas no plano jurídico-constitucional não refletiram mudanças imediatas nas relações sociais” (p. 152). Gomes (2013) relata que os grupos religiosos passaram a ter, pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico. Porém, as religiões mediúnicas, como o espiritismo e os cultos afro-brasileiros, não eram sequer consideradas grupos religiosos e, até a década de 1950, seriam vítimas da perseguição policial sob a acusação de exercício irregular da medicina. A liberdade de culto estava longe de ser uma realidade.

Mariano (2011) relembra que o estabelecimento da separação formal entre Igreja-Estado no país com advento da República não pôs fim aos privilégios católicos e muito menos à discriminação estatal às demais crenças. Este cenário, pautado pelas correntes higienistas, criminológicas e cientificistas em voga no período e pela busca de um espaço público moderno que tinha a Igreja Católica como modelo de Religião colocou as práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras como patológicas e ilegais, caracterizando-se como exercício ilegal da medicina. Foi somente com a realização de caridade espiritual e assistencial, uma virtude teológica cristã e católica, que a prática do espiritismo foi descriminalizada, por exemplo.

Além disso, as próprias características laicizantes do Estado brasileiro com a Primeira República podem ser relativizadas. A omissão do nome de Deus no texto foi efetivada, mas muito mais com o propósito de enfatizar a laicidade do Estado do que, de fato, empreender a laicização. A retirada dos símbolos religiosos dos locais públicos, vivenciada no limiar da república, foi pouco a pouco sendo desfeita. A própria secularização dos cemitérios também não foi efetiva, tendo em vista que muitas ordens confessionais se mantiveram como

---

<sup>24</sup> Esta dinâmica se repetiria no decorrer da história, inclusive no processo Constituinte de 1987. Nele, evangélicos passaram a participar de maneira mais ativa na política principalmente para tentar barrar a influência e eventuais privilégios católicos.

proprietárias destes espaços. As características deste processo no momento da proclamação da república no Brasil pesaram ainda mais sobre as religiões mediúnicas que, além de não serem reconhecidas pelo Estado<sup>25</sup>, eram também perseguidas por ele sob a acusação de charlatanismo e, como supracitado, exercício ilegal da medicina (GOMES, 2013).

A Constituição de 1946 fazia menção a Deus e aos direitos de liberdade de consciência e religiosa. Apesar disso, manteve questões como a validade do casamento religioso perante o Estado e o ensino religioso nas escolas. No âmbito social, o surgimento e crescimento de novas religiões no país ao longo da década de 30 e 40 (evangélicas e espíritas, por exemplo) viria a abrir caminho para a transformação do mercado religioso brasileiro (EMMERICK, 2010). Os umbandistas, por exemplo, buscaram proteger-se da criminalização por meio do registro formal de suas casas como casas espíritas e da criação de federações próprias (MARIANO, 2011).

O que este movimento exemplifica é a pluralidade de maneiras pelas quais as religiões se relacionam com a esfera pública. Teóricos como Talal Asad (2003) e José Casanova (2011) advertem quanto à esta diferença, lembrando que nem todas as religiões adentram na esfera pública ou o fazem da mesma forma. No caso do Brasil, observa-se que religiões kardecistas e de matriz africana buscaram na esfera pública o reconhecimento que lhes permitiria a própria existência - enquanto denominações evangélicas, assim como a Igreja Católica, organizaram-se enquanto atores da esfera política de maneira mais substancial.

No Estado Novo, o Departamento de Defesa da Fé implementou uma política reativa da Igreja Católica ao avanço protestante no país. Em defesa da “nação católica”, evangélicos eram perseguidos, presos, torturados, expulsos, feridos e até mesmo mortos. A expansão de pentecostais e umbandistas nas classes populares e de espíritas nas classes médias ameaçava a Igreja. Ainda assim, nos anos 1950, entrou em marcha um processo de destradicionalização religiosa, onde a adesão, filiação, crenças e práticas religiosas tornaram-se uma questão de opção individual. Este movimento legitimou o trânsito religioso no país. O país, neste

---

<sup>25</sup> Como explica Montero (2006), o Estado precisou classificar, entre as práticas da sociedade, o que era “religião”, com direito a proteção legal, do que era “magia”, uma prática anômica a ser combatida. Diversas forças sociais como médicos, advogados, curandeiros, filhos-de-santo etc. buscaram participar desta classificação e influenciá-la de acordo com seus pressupostos. Terreiros e casas espíritas precisavam organizar-se como associações civis em um esforço para fugir das sanções legais e, pouco a pouco, foram assumindo o estatuto de religiões.

contexto, passaria a vivenciar fenômenos como a duplicidade de filiação religiosa<sup>26</sup> e a própria porosidade das fronteiras que permeiam o mercado brasileiro (MARIANO, 2011).

A Terceira República, e em especial nas dinâmicas que marcaram o governo de Goulart, também contou com a participação de atores religiosos para além dos católicos. Já se desenhava ali a pluralização do mercado religioso no país. Almeida (2016) relata a participação de pastores protestantes na liderança de Ligas Camponesas, por exemplo. Sua legitimidade se dava a partir de seu perfil religioso, associado a um sentido de honestidade e capacidade para liderar os movimentos. Além disso, a Conferência Evangélica do Brasil, que havia sido criada em 1934, tinha no momento um caráter bastante plural, com alguns de seus setores relacionados com uma postura progressista, envolvendo-se em projetos sociais e promovendo cursos de formação política para evangélicos. Foi somente às vésperas do golpe de 1964 que os setores conservadores tomaram o controle da instituição, que passou a apoiar os militares.

As dinâmicas políticas do momento chegaram aos quadros evangélicos, ainda que sua relevância no debate público fosse bastante limitada. Em 1962, aconteceu em Recife a Conferência do Nordeste, reunindo sobretudo fiéis presbiterianos de modo a compreender o cenário político brasileiro e as inquietações sociais. A Conferência viu aflorar “os melindres institucionais, a tensão entre conservadores e progressistas e o avanço dos que redefiniam a missão da Igreja e que estavam mais preocupados em aproximá-la da realidade brasileira” (p. 36). Intelectuais como Celso Furtado, Gilberto Freyre, Paul Singer e Juarez Rubem Brandão Lopes discutiram na ocasião a conjuntura do país perante teólogos e pastores evangélicos. Por um lado, pastores conservadores associavam os problemas sociais à falta da aproximação com Deus na sociedade. Por outro, propunha-se uma alternativa ao marxismo como meio de enfrentamento dos problemas sociais, utilizando-se das crenças evangélicas para a ação política (ALMEIDA, 2016).

---

<sup>26</sup> Esta dinâmica, explica Mariano (2011) seria quebrada pela dinâmica de exclusividade do pentecostalismo. “Proselitista e conversionista”, diz o autor, o pentecostalismo “foi fundamental para consolidar o pluralismo religioso no país, para reforçar a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual o pluralismo depende, para provocar a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, para pôr em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e para dilatar enormemente a competição religiosa. Rompeu, assim, com o modelo hegemônico de relação inter-religiosa que prevaleceu no país até meados do século XX: o sincrético hierárquico” (p. 248). O *aggiornamento* da Igreja Católica, nos anos 1960, fruto do Concílio Vaticano II, reconheceu o direito à liberdade religiosa e ajudou a consolidar a dinâmica pluralista e de mercado.

A influência dos conservadores fez com que, a despeito das discussões da Conferência do Nordeste, o combate ao comunismo ou a qualquer ação parecida ou simpática a ele se tornasse a posição de grande parte das igrejas evangélicas. O comunismo, aliado do ateísmo, era constantemente associado ao diabo, que seduz as camadas mais vulneráveis da sociedade rumo a uma ditadura. Igrejas como a Igreja Presbiteriana Independente se inseriram no movimento de radicalização das direitas de modo a derrubar o governo de Goulart e comemoraram a ascensão dos militares ao governo. A Assembleia de Deus, de grande relevância no cenário evangélico, silenciou sobre a queda de Goulart e a ascensão dos militares - mantendo uma dinâmica que se estenderia até o final da década de 1960, por meio da qual aquilo que ultrapassava as fronteiras do sagrado, tal como o conhecimento formal e a política, eram irrelevantes. Foi somente em 1968 que a Assembleia de Deus passaria a adotar postura mais enfática sobre a política no país, legitimando o regime militar (ALMEIDA, 2016).

Como visto, a história da laicidade brasileira é marcada pela reduzida possibilidade de atuação de grupos para além da Igreja Católica. A própria influência desta acaba por servir de parâmetro para a definição da laicidade, que é adotada em termos de redução de seu poder. Esta dinâmica iria se transformar a partir do golpe de 1964: o advento do legado autoritário, legitimado por grupos como os evangélicos, consolidaria um reposicionamento católico e inspiraria, anos depois, um processo de redemocratização utilizado como oportunidade de inserção pública por parte de lideranças evangélicas.

### 3 A INSTITUCIONALIDADE AUTORITÁRIA EM IRÃ E BRASIL: PONTOS CRÍTICOS E SEUS LEGADOS

#### 3.1 A institucionalização da ordem autoritária de Reza Pahlavi

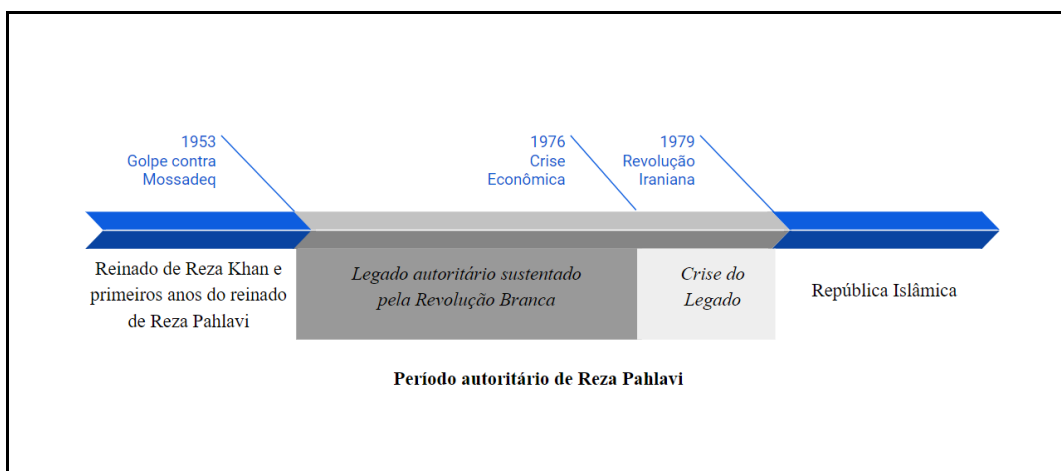
Após sua deposição, Mohammed Mossadeq foi preso, condenado a prisão domiciliar perpétua e substituído pelo General Zahedi, um monarquista ferrenho. Até hoje, o primeiro-ministro é considerado um herói no imaginário popular nacionalista iraniano. O episódio de sua deposição, contudo, representa uma mudança na trajetória histórica iraniana: a combinação de diferentes elementos levou a um ponto de ruptura institucional incorporado em sua deposição e ao reordenamento das instituições políticas iranianas. Mais uma vez, a dinastia Pahlavi instituiria um período autoritário no país e a oposição - cuja atuação havia representado uma ameaça real ao poder do Xá - teria seu poder visivelmente constrangido. Os interesses ocidentais na participação da exploração do petróleo iraniano também seriam garantidos - bem como um robusto projeto de modernização econômica, política e cultural do país que garantiriam tanto a manutenção do poder do Xá quanto o alinhamento do país ao capitalismo no contexto de Guerra Fria. Este cenário faria despertar o descontentamento dos grupos do Islã: se num primeiro momento sua oposição a Mossadeq havia facilitado a consolidação do golpe e a manutenção do poder de Pahlavi, agora seu legado de modernização ameaçava diretamente a influência da Religião na sociedade iraniana. O quadro 1 mostra como as diferentes condições que permeiam a sequencialidade histórica iraniana se acomodaram com o estabelecimento da centralização política de Pahlavi:

	<b>Reinado de Reza Khan e primeiros anos do reinado de Reza Pahlavi</b>	<b>Período autoritário de Reza Pahlavi</b>
<b>Projeto político modernizador</b>	<i>Esforços de modernização econômica e política, visando constituir uma estrutura estatal moderna</i>	<i>Esforços catalisados pela Revolução Branca, com teor secularista</i>

<b>Influência do Sistema Internacional</b>	<i>Irã à mercê dos interesses das grandes potências, especialmente da Guerra Fria</i>	<i>Influência estadunidense de modo a solapar a ameaça soviética</i>
<b>Atuação das elites religiosas islâmicas</b>	<i>Legitimação pragmática dos regimes</i>	<i>Oposição ao regime a partir da perda de privilégios com a Revolução Branca</i>
<b>Atuação da sociedade Civil Iraniana</b>	<i>Reprimida por Reza Khan, consolidou sua ação política nos primeiros anos do reinado de Pahlavi, protagonizando a instabilidade política</i>	<i>Fortemente desmobilizada pela repressão</i>

**Quadro 1: Mudança Institucional a partir do golpe contra Mossadeq**

A sequencialidade dos fatos a partir destes diferentes elementos levaria à consolidação do cenário revolucionário nos anos seguintes. A figura a seguir representa a trajetória histórica iraniana, dando ênfase ao período entre o golpe contra Mossadeq e a Revolução Iraniana:



**Figura 3: Trajetória Histórica Iraniana e o período autoritário de Reza Pahlavi**



Nela é possível perceber que o que o projeto autoritário e modernizador de Pahlavi (consolidado na Revolução Branca) representa é o *legado* instituído para garantir a manutenção da ordem estabelecida. O estabelecimento desta ordem e seu respectivo legado gerariam consequências que levariam a novas possibilidades institucionais, como evidenciado com a revolução: o legado da Revolução Branca não tardou para estabelecer feedbacks negativos por parte da sociedade iraniana e encontrar sua falência, promovendo a contestação política revolucionária. As consequências dos esforços para sustentar a ordem estabelecida no golpe de 1953 criaram o cenário ideal para a Revolução de 1979.

No momento da Revolução, mais uma vez, a configuração de diferentes elementos antecedentes e contingenciais levaram ao advento de uma determinada institucionalidade. Poderia haver ocorrido a manutenção do poder do Xá, não fosse a insustentabilidade de seu reinado perante as forças de oposição. Por outro lado, poderia haver ocorrido uma transição gradual de poder, que evitaria a Revolução, não fosse o interesse em manter a dinastia Pahlavi em pé, dado o próprio cenário de polarização que a Guerra Fria trazia. Isto mostra que, também neste momento, múltiplas eram as possibilidades de trajetória a serem adotadas, mas a configuração dos elementos levou a sociedade iraniana ao caminho revolucionário e ao estabelecimento de uma República Islâmica.

### ***3.1.1 A modernização do Irã e a Revolução Branca***

Como visto, o crescimento da oposição por meio da experiência minimamente democrática dos primeiros anos do governo de Pahlavi havia inspirado o recrudescimento da repressão política. Por outro lado, os resultados econômicos pífios traziam uma necessidade de retomada do projeto modernizador do país. Além disso, a aproximação com os Estados Unidos passou a ser questão central na política iraniana. Neste cenário, desenharam-se ambiciosos projetos de modernização política, econômica e, sem menos relevância, social, representados principalmente pela Revolução Branca. Esse projeto modernizador no período autoritário de Pahlavi é peça chave para a compreensão da história do Irã.

Em 1960, tensões consideráveis começaram a ser vivenciadas neste segundo momento do governo de Pahlavi. O Xá havia apresentado uma proposta de reforma agrária para o país, ponto sensível para as elites islâmicas em uma pauta que lhes é cara historicamente. Muitos dos *ulema* criticaram a proposta alegando que a violação dos direitos de propriedade atacava

os princípios islâmicos e uma *fatwa*<sup>27</sup> foi declarada contra a reforma. Uma série de manifestações se seguiu pelo país, principalmente com o suporte dos Estados Unidos. Cada vez mais próximos dos iranianos, estadunidenses pressionavam o regime de Pahlavi por políticas de liberalização econômica e ocidentalização do país. Sem sucesso em sua empreitada e enfraquecido politicamente, o Xá recuou (AXWORTHY, 2008).

Em 1963, Pahlavi tentou retomar o protagonismo, apresentando uma proposta de reformas que ficou conhecida como a Revolução Branca. O projeto consistia em uma série de políticas que englobavam diversos setores da sociedade tais como uma proposta diferente de reforma agrária, a privatização de fábricas estatais, o estabelecimento do sufrágio feminino e uma iniciativa para combater o analfabetismo no país, por exemplo. Aprovada por uma grande maioria em um referendo, a Revolução Branca foi posta em prática respondendo à pressão ocidental e promovendo mudanças defendidas pelo setor pró-Occidente da política iraniana. Durante a Revolução Branca, o Irã presenciou uma profunda transformação social, influenciado também pelo incremento no preço do petróleo. A reforma agrária transformou cerca de dois milhões de camponeses em donos de terra, ainda que muitos antigos proprietários tenham conseguido manter suas propriedades ao transferi-las para familiares, por exemplo. Aqueles camponeses que não possuíam direitos de cultivo não receberam propriedade alguma e juntaram-se aos desempregados que a modernização da agricultura trouxe em um processo de êxodo rural que transformou grandes cidades como Teerã. A título de exemplo, a taxa de migração interna atingiu cerca de 8% entre 1972 e 1973 (AXWORTHY, 2008).

A insistência na transformação da zona rural do país se explica pela visão do Xá de que “modernização significava reforma agrária” (HOBSBAWN, 1995, p. 350). A Reforma transformou o grande número de meeiros e arrendatários em uma variedade de subeconomias formada por pequenos proprietários e trabalhadores agora desempregados, que tiveram que migrar para os grandes centros urbanos - Teerã, por exemplo, passou de 1,8 milhão de habitantes em 1960 para 6 milhões. A modernização tecnológica criou excedente de mão-de-obra sem incrementar a renda *per capita* nas regiões rurais e, mesmo com as transformações, o Irã ainda importava a maior parte de seus alimentos (HOBSBAWN, 1995).

---

<sup>27</sup> Uma espécie de pronunciamento de uma autoridade religiosa em questões jurídicas e teológicas do Islã.

Apesar disso, a reforma agrária cumpriu, para Abrahamian (2008), a tarefa de redistribuição que prometera. Muitos grandes proprietários de terra, incluindo membros da família Pahlavi, transformaram-se em fazendeiros comerciais de sucesso. A redistribuição de terras diminuiu a diferença entre as classes mais altas e estratificou o país. O governo adotou o protagonismo do processo, obrigando os camponeses a serem parte de cooperativas rurais administradas pelos ministérios da agricultura e de assuntos rurais e, em algumas áreas, o governo instalou clínicas de saúde e programas de alfabetização.

Antes da Revolução Branca, a aristocracia fundiária, embora imperfeita, muitas vezes atuava como intermediários sociais importantes, mediando e gerenciando as dificuldades dos moradores. A riqueza podia ser desigualmente distribuída, mas o camponês ou trabalhador local sabia onde procurar ajuda financeira, assistência, empréstimo ou mediação política. O que existia era uma rede de relações sociais altamente descentralizada e profundamente pessoal, na qual todos os proprietários operavam teoricamente como o "rei" local ou "xá". Esta, como observado, foi certamente uma maneira de interpretar o termo "Shahinshah" ou rei dos reis, considerado por muitos no Ocidente como altamente pretensioso, dada a sua associação com o divino no cristianismo. Esta interpretação descentralizada teria considerado o xá como uma espécie de primus inter pares. Mohammad Reza Shah, é claro, não compartilhou esta interpretação de seu título. Certamente é verdade que seu pai introduziu as idéias do Estado moderno e permaneceu ameaçador com os ayans ociosos, mas ele permaneceu resolutamente patrimonial em sua própria abordagem da monarquia. Ao acumular vastas quantidades de terra, ele reconheceu implicitamente o direito de outras pessoas de reter terra também. A primazia de Reza Shah foi estabelecida de tal maneira que poucos ousavam se considerar 'iguais'. Como vimos, Mohammad Reza Shah, tendo sobrevivido a um período de incerteza e consolidação, desejava ser um monarca revolucionário. Na Revolução Branca, ele procurou eliminar o poder político da aristocracia fundiária, a quem considerava reacionária, e centralizar ainda mais o controle sob sua pessoa através de uma burocracia em constante expansão. Ao seguir esse processo de centralização e personalização - um processo totalizador que ele foi capaz de realizar com muito mais efeito do que seu pai -, o xá conseguiu enfatizar um crescente senso de alienação entre o estado e a sociedade. Ao procurar incorporar o Estado, e ao centralizar o poder e a autoridade dentro de sua pessoa, o xá ironicamente conseguiu "impersonalizar" o Estado. (ANSARI, 2007, p. 247-248)

Enquanto a redistribuição das terras transformava o interior do país, um plano de cinco anos foi desenvolvido pelo regime para incitar uma pequena revolução industrial. A estrutura de transportes foi melhorada e plantas petroquímicas, refinarias e também usinas hidrelétricas foram financiadas (e nomeadas em homenagem a membros da família Pahlavi). Na economia,

barreiras comerciais foram implementadas como maneira de favorecer a indústria nacional. Entre 1953 e 1975, o número de pequenas fábricas subiu de 1500 para mais de 7000, o de plantas médias foi de 300 para mais de 800 e o das fábricas grandes, que empregavam mais de 500 trabalhadores, foi de 100 para mais de 150 plantas (ABRAHAMIAN, 2008).

No âmbito social, também aumentou o número de institutos educacionais que continham desde turmas de jardim de infância até o ensino superior e profissionalizante. Corpos de Alfabetização baseados no modelo cubano também foram implementados como parte da Revolução Branca e o número de alfabetizados subiu de 26% para 42%. Programas de saúde aumentaram o número de profissionais da área e de leitos em hospitais em até 100%. A população, em consequência, subiu e o número de jovens com menos de 16 anos, no auge da Revolução Branca, era quase a metade da população do país (ABRAHAMIAN, 2008).

A questão do direito das mulheres também recebeu especial atenção durante o período. As mulheres ganharam o direito de votar, eleger-se e atuarem no poder judiciário, primeiro como advogadas e posteriormente como juízas. Em 1967, a Lei de Proteção da Família restringiu o direito dos homens de divorciar-se, terem múltiplas esposas e obterem a guarda dos filhos. Uma idade mínima de 15 anos foi estabelecida para que mulheres pudessem casar. O uso do véu não foi banido, mas desencorajado nos espaços públicos. Até mesmo tópicos de educação sexual, principalmente relativos à contracepção, foram incluídos no programa dos Corpos de Alfabetização e nos novos serviços de saúde (ABRAHAMIAN, 2008).

O regime de Mohammad Pahlavi vivenciou a expansão da população iraniana (de 12 milhões de pessoas no começo do século a 33,7 milhões em 1976, mas ainda bastante concentradas em áreas rurais), o alto investimento em indústria e educação tanto por parte do regime quanto por iniciativa privada e um alto crescimento econômico, especialmente nos períodos entre 1954 e 1969. Porém, explica Axworthy (2008) “como em outros períodos de mudança, o novo frequentemente parecia crasso perante a dignidade do velho que estava sendo deixado de lado e os benefícios da mudança estavam sendo distribuídos de maneira desigual” (p. 241). Para o mesmo autor, a “geração da revolução” que viria a acontecer foi moldada durante este processo de modernização do país. Ele descreve que

“Entre 1963 e a última parte da década de 1970, o Irã passou por um enorme boom econômico que viu o PIB per capita subir de US \$200 para US \$2.000,40. Empregos foram criados para absorver o aumento da população e o grande número de pessoas que deixavam a agricultura. Os salários industriais eram baixos, no entanto. Os gastos do governo

expandiram também os serviços de educação e saúde - o número de crianças nas escolas primárias passou de 1,6 milhão em 1953 para mais de 4 milhões em 1977; novas universidades e faculdades foram criadas e as matrículas aumentaram de 24.885 para 154.215. Os estudantes de universidades estrangeiras aumentaram em número de menos de 18.000 para mais de 80.000. O número de leitos hospitalares passou de 24.126 para 48.000. As melhores condições de vida, saneamento e serviços de saúde contribuíram para uma grande queda na taxa de mortalidade infantil e um aumento no crescimento da população que continuou até os anos 90. Em meados da década de 1970, metade da população tinha menos de dezesseis anos e dois terços tinham menos de trinta. Esta seria a geração da revolução” (AXWORTHY, 2008, p. xx).

A embrenhada modernizadora de Pahlavi não tardou para trazer resultados negativos. Ao final de 1976, a economia iraniana estava em problemas mais uma vez. Os recursos da venda de petróleo não foram suficientes para garantir o crescimento desejado nas políticas de expansão da indústria e infraestrutura do Xá. Os casos de corrupção aumentavam e, da mesma maneira, a inflação subia. A diferença social entre as elites e os mais pobres contribuiu para o aumento da insatisfação popular. Em resposta, o governo adotou uma série de políticas sociais como a nacionalização das escolas secundárias e das universidades comunitárias, diminuição dos impostos, lançamento de um ambicioso plano de saúde e um projeto através do qual os donos de indústria deveriam compartilhar 40% de seus ganhos com os empregados. Foi neste momento que, em um esforço para diminuir os preços dos aluguéis, o governo autorizou a apropriação de imóveis vazios e passou a prender pequenos comerciantes, que foram culpados pela alta dos preços (BAKHASH, 2008).

A combinação da decadência do cenário rural, a indústria ineficiente, as maciças importações e o *boom* no preço do petróleo fizeram aumentar a inflação no país. É possível, explica Hobsbawn (1995), que para os iranianos que não estivessem diretamente envolvidos com os setores modernos da economia ou na crescente classe comercial urbana o padrão de vida tenha caído. A industrialização, por sua vez, fortaleceu a posição da força operária nos grandes centros, sobretudo na indústria do petróleo. A própria modernização cultural trouxe reação, tanto entre grupos religiosos islâmicos quanto entre iranianos que, agora tendo acesso à educação, puderam adquirir consciência crítica ao regime.

Para além das consequências imediatas da modernização econômica e cultural, há também um elemento de anomia inerente à profunda transformação social que a Revolução Branca trazia ao país. Durkheim (1999) foi um dos primeiros teóricos a refletir sobre os

impactos destes momentos de transformação onde a estrutura social ainda não é capaz de garantir certa estabilidade aos indivíduos. Diante do advento de uma nova ordem social, neste momento ainda incerta, foi no discurso das elites tradicionais religiosas que os cidadãos iranianos encontraram familiaridade. Se em um primeiro momento as mudanças eram vistas como imprescindíveis para a manutenção da dinastia, logo o Xá pôde perceber que elas seriam justamente um dos motivos de sua queda.

### ***3.1.2 A Guerra Fria e o alinhamento aos Estados Unidos da América***

A primeira metade do século XX evidenciou o papel que a influência estrangeira teve na história do país - bem como sua importância para os interesses das potências ocidentais. Em 1953, o golpe contra Mossadeq havia contado com as iniciativas britânica e estadunidense em oposição, principalmente, ao seu projeto de nacionalização do petróleo e de aproximação com o partido Tudeh. Este momento representou um rearranjo na institucionalidade iraniana, que marcou um novo período no reinado de Reza Pahlavi mas também consolidou o alinhamento do país com as potências ocidentais, especialmente os Estados Unidos. No contexto de Guerra Fria que permeava a geopolítica, o ponto de ruptura na sequencialidade histórica iraniana que foi o golpe contra Mossadeq significou o realinhamento definitivo do país rumo ao outro pólo do sistema internacional.

Sob a administração Eisenhower, os Estados Unidos trataram de consolidar o alinhamento político e econômico com o Irã. Num primeiro momento<sup>28</sup>, o alinhamento foi patrocinado por meio de recursos econômicos que auxiliavam a conter os prejuízos do déficit comercial iraniano, bem como financiar alguns projetos de infraestrutura e até mesmo expandir a capacidade militar do país. Sem muitos resultados no âmbito econômico, a segunda administração de Eisenhower reviu a política para o Irã e passou a cobrar reformas econômicas que pudessem resolver os problemas do país de uma vez por todas e afastar qualquer possibilidade de alinhamento às ideias comunistas. No âmbito político, também foi cobrado que o Xá promovesse mudanças que garantissem a estabilidade do país - de modo a

---

<sup>28</sup> Esse alinhamento não significou um distanciamento completo da União Soviética. De fato, houve episódios em que o Irã se aproximou dos comunistas de modo a pressionar os Estados Unidos por maior suporte a suas demandas. Pode-se mencionar também que esses episódios de aproximação se davam pautado pelo interesse de, de fato, conseguir apoio externo para a superação de problemas internos. Tanto sob a administração de Eisenhower quanto sob a de Kennedy, contudo, o alinhamento aos Estados Unidos se manteve.

neutralizar ameaças internas e externas<sup>29</sup>. Foi neste contexto que Pahlavi fortaleceu a SAVAK e instituiu em 1957 o sistema bipartidário no país, ambos símbolos de seu autoritarismo. A visão dos Estados Unidos era de que a manutenção do Xá no poder era o meio para que o Irã não sucumbisse à ameaça soviética (BLAKE, 2009).

Na prática, as políticas da doutrina Eisenhower referentes ao Irã não surtiram os efeitos desejados. Ao assumir a presidência, John F. Kennedy deixou claro aos iranianos que nenhum recurso financeiro seria enviado ao país caso reformas urgentes não fossem empreendidas. Isto, aliado ao medo de que o país se deixasse influenciar pelo comunismo, fez com o que o Xá propusesse a Revolução Branca. Diante da instabilidade econômica e política do país, o poder precisava ser mantido (BLAKE, 2009). A aproximação com os Estados Unidos e o próprio desenrolar da Revolução Branca no Irã trouxeram consequências para a vida cotidiana dos iranianos. Teerã, por exemplo, era uma cidade de contrastes. Axworthy (2008) conta que havia muitos ricos na cidade, mais até do que em grandes cidades europeias. Ao mesmo tempo, cidadãos mais pobres do que em qualquer cidade do Leste Europeu na época transitavam pelas ruas. A presença ocidental se intensificou à medida em que produtos e publicidade estadunidense chegaram ao país, mas ainda era possível ver um Irã tradicional presente na cidade através dos véus e chamadas para oração nas esquinas. O número de estadunidenses, turistas ou empregados das companhias que se instalaram no país, aumentou e gerou certa tensão cultural causada pela estranheza e rispidez - tanto estrangeiros quanto iranianos adotavam um discurso de desprezo pelo outro, seja contra o tradicionalismo iraniano ou aos “bêbados” dos Estados Unidos, como descreviam alguns iranianos em cartas aos jornais do país. Em 1978, por exemplo, existiam cerca de 60 mil estrangeiros no Irã - e 45 mil deles eram americanos. Este choque fez crescer um sentimento antiocidental, ao mesmo tempo em que havia uma admiração e um desejo por equiparar-se ao desenvolvimento econômico dos Estados Unidos. A presença estrangeira passou a ser malvista pela população. O programa de modernização do Xá atacava os valores tradicionais da sociedade iraniana, principalmente os valores islâmicos e a própria identidade iraniana (AXWORTHY, 2008; BAKHASH, 2008).

Mesmo com os protestos, principalmente da oposição islâmica, o Xá foi influenciado a manter a Revolução Branca. A administração Kennedy insistia que as reformas eram

---

<sup>29</sup> Tais como a propaganda hostil da União Soviética e o próprio despertar de um sentimento anti-monarquista em países como o Egito.

necessárias não apenas para contentar a população e afastá-la da ameaça comunista, como também para manter o próprio Xá no poder. De modo a derrotar a oposição e legitimar as reformas, foi convocado um referendo que consultaria a população sobre os seis pontos da Revolução Branca: reforma agrária, nacionalização das florestas, compartilhamento de ganhos das empresas estatais, compartilhamento de lucros por parte das empresas privadas com seus trabalhadores, reforma do sistema eleitoral e a criação de um projeto de alfabetização. O referendo aprovou as reformas - fato que contou com a parabenização pessoal de Kennedy (BLAKE, 2007).

Ansari (2007) discorda sobre a influência dos Estados Unidos - e da pressão internacional como um todo - na liberalização do Irã no período. Segundo ele, a postura do Xá vinha mudando desde os anos 50. Ele estava ciente de que reformas deveriam ser empreendidas caso quisesse garantir sua sucessão. Doente de um câncer que viria a ser a causa de sua morte no pós-revolução, o Xá teria adquirido certo senso de urgência em garantir as condições que sustentariam a dinastia Pahlavi. Por outro lado, aquele não deixava de ser um teste que verificaria até que ponto a liberdade de seu povo e a manutenção de seu poder eram conciliáveis. As medidas autoritárias que continuaram a ser adotadas mostram a tentativa de recuo neste esforço<sup>30</sup>. O poder precisava ser mantido.

O regime de Mohammad Pahlavi apresentou resultados econômicos surpreendentes. Por outro lado, reagia às demandas políticas apenas com a repressão. A eleição de Jimmy Carter nos Estados Unidos abriu margem para uma reabertura - o combate ao autoritarismo ao redor do mundo havia sido um dos grandes pontos do projeto vitorioso de Carter. Além disso, organizações como a Anistia Internacional intensificavam suas críticas à dinastia Pahlavi. Com isto, o Xá se viu obrigado a diminuir a repressão política, libertando alguns presos ao mesmo tempo em que iniciava diálogos com a Anistia Internacional. Em julho de 1977, Jasmshid Amuzegar foi nomeado primeiro-ministro, adotando uma postura abertamente liberal (AXWORTHY, 2008).

Os efeitos da pontual reabertura política e dos esforços de modernização empreendidos pelo Xá, melhor detalhados em outras sessões deste texto, facilitaram a criação

---

<sup>30</sup> Para o autor, estas políticas de repressão são exemplo da verdadeira missão suicida empreendida pelo regime. Para ele, o Xá é o maior responsável pela revolução e por sua conseqüente queda. A falta de compreensão do cenário político e o distanciamento de seu povo são fatores que levaram o reinado de Mohammad Pahlavi a cair.



do cenário revolucionário. O que a influência estrangeira durante o período autoritário de Pahlavi evidencia, contudo, é o papel que os interesses ocidentais, representados pela influência dos Estados Unidos, desempenhou no desenrolar da sequencialidade histórica do Irã. A Revolução Branca é uma das causas diretas da Revolução Iraniana e não teria acontecido se não fosse o contexto de Guerra Fria e a consequente influência estadunidense que o realinhamento trouxe. O esforço de Pahlavi em alinhar-se aos Estados Unidos para manter seu poder custou caro: sua própria coroa.

### 3.1.3 A reação das elites religiosas islâmicas

A difusão das ideias nacionalistas de Mossadeq - e, principalmente, suas críticas ao Xá - havia, num primeiro momento, conquistado o apoio da *ulema*. No entanto, em uma demonstração de seu pragmatismo, as elites religiosas islâmicas, diante da radicalização do movimento de Mossadeq (que consideravam ser secularizador e muito próximo aos comunistas), mudaram sua posição e chegaram a ir às ruas em defesa da monarquia e da queda do ministro. Este apoio, contudo, não se sustentou: o anúncio e a aprovação da Revolução Branca por referendo em 1963 seriam um novo ponto de ruptura do apoio religioso ao regime.

São as condições do novo arranjo de poder instituído por Pahlavi que fornecem a base do discurso de uma nova figura relevante nos acontecimentos seguintes na política iraniana: crítico do regime modernizador e secularista de Pahlavi, bem como da recém construída aproximação com os Estados Unidos, o aiatolá Ruhollah Khomeini<sup>31</sup> passou a despontar no cenário político com um forte discurso de oposição a um regime que, segundo ele, negligenciava os mais pobres e fracassava na defesa da soberania iraniana perante os estadunidenses. Até mesmo a venda de petróleo a Israel era criticada em seus posicionamentos, que foram fortemente reprimidos pelo exército e polícia do Xá.

Seu posicionamento crítico ao regime o colocou no mesmo patamar de Mossadeq dentre as forças de oposição. Com o ex-premiê preso em regime domiciliar após o golpe, Khomeini tornou-se o principal líder na oposição ao Xá. Hobsbawn (1995) chama a atenção para esta particularidade no cenário de oposição no Irã: se outros processos revolucionários

---

<sup>31</sup> Ruhollah Khomeini nasceu em 1902, descendente de uma família de *seyyed*, os descendentes do profeta. A família detinha grande status social e econômico. Em 1936, concluiu sua formação como mullah, tornando-se um mojtahed. Foi conhecido por ser um homem reservado, por vezes arrogante, preocupado com as aparências e com a dignidade da classe *ulema*.

foram influenciados por ideologias seculares, como o comunismo, aqui o cenário de repressão causado pela centralização de poder do Xá havia feito com que os diferentes grupos de oposição tivessem sua ação muito debilitada. Foram as forças religiosas que puderam manter-se relativamente ativas e concentrar a crítica ao regime. Axworthy (2008) descreve a habilidade política de Khomeini: embora desaprovasse o constitucionalismo em particular, falava positivamente sobre uma nova Constituição em público. O ataque à nova lei que regia o status das forças armadas estadunidenses presentes no país, por exemplo, visou uma aproximação com os nacionalistas, ainda suspeitosos de uma aproximação com o clero. Abordando reivindicações populares e evitando declarações que pudessem afastar potenciais apoiadores, Khomeini paulatinamente sagrou-se como o articulador da oposição ao regime.

O embate tornou-se direto: em março de 1963, Khomeini chegou a ser preso e liberado dias depois. Continuou mobilizando uma forte oposição ao regime e em junho voltou a ser preso. Sua prisão mobilizou manifestações nas maiores cidades do país. O Xá decretou lei marcial e levou o exército às ruas, em uma política de repressão que matou centenas de manifestantes. Khomeini foi libertado novamente em agosto, mas, em 1964, após criticar o regime iraniano e os Estados Unidos pela lei que concedia imunidade diplomática a funcionários deste governo no Irã, foi deportado e exilado - primeiro na Turquia, depois no Iraque e, finalmente, na França (AXWORTHY, 2008).

A estratégia política de Pahlavi tampouco facilitou a aproximação com a *ulema*. De modo a consolidar-se no poder, o regime buscava evocar um nacionalismo persa, lembrando a suposta “grandeza” do antigo império. Em 1971, chefes de Estado de todo o mundo, mas preferencialmente chefes de monarquias, foram convidados para a luxuosa festa dos 2500 anos da monarquia iraniana, com temática tradicionalista persa. Também como parte deste esforço, o calendário islâmico foi substituído por um que considerava o ano 1 como o ano de ascensão de Ciro como Rei da Pérsia. Esta ideia, de certa maneira anticlerical, nacionalista e secularista, tentava evocar um passo pré-Islâmico do Irã, tradicionalmente monarca, mas nada mais era do que uma tentativa de auto projeção do regime. Para a maioria dos iranianos a tradição iraniana era uma tradição islâmica. Khomeini se aproveitou disso e criticou o discurso de Pahlavi, defendendo que o Islã era fundamentalmente oposto às ideias da monarquia e que os “crimes” dos “cruéis” reis iranianos manchavam a história do país (AXWORTHY, 2008). Percebe-se que, mais uma vez, estava sendo construída uma oposição

entre o nacionalismo persa e o tradicionalismo islâmico - correntes ideológicas que remontam à própria conquista da Pérsia pelo Islã.

Além disso, empreendeu-se um esforço de minar a autoridade do Islã no país. A *ulema* passou a ser alvo de um discurso mais violento por parte do regime e o Xá foi proclamado um líder “espiritual” tanto quanto um líder político. O clero foi taxado de um grupo de “reacionários medievais” e a adoção de um novo calendário foi apenas o símbolo do que consideraram o caminho do Irã para se tornar uma grande civilização. Para mais do que isto, as contas bancárias dos líderes religiosos foram escrutinadas e foi anunciado que apenas instituições aprovadas pelo Estado poderiam publicar livros religiosos. Nas universidades, os cursos de teologia foram expandidos e os programas de alfabetização foram mesclados com um currículo para ensinar os camponeses o “verdadeiro Islã”. A Religião estava sendo “nacionalizada” (ABRAHAMIAN, 2008). Os esforços para retirar o clero islâmico de atividades legais e educacionais que historicamente havia sido dele fez com que a *ulema*, assim como os comerciantes dos bazaares, se tornassem uma importante força de oposição ao regime (AXWORTHY, 2008).

A proclamação da Lei de Proteção da Família, que ampliou o direito de mulheres no país, também foi mal recebida entre a *ulema*. Para os religiosos, ela violava a *sharia* em diversos aspectos, como a limitação do divórcio e da poligamia e a permissão para o trabalho feminino. Em protesto, o seminário de Qom foi fechado. *Fatwas* foram lançadas declarando a inconstitucionalidade do Partido da Ressurgência e o próprio Khomeini disse que o partido era parte da destruição do Irã e do Islã. Muitos líderes religiosos foram presos (ABRAHAMIAN, 2008).

A Revolução Branca em si, como visto, inspirou a oposição por parte da *ulema*. Como visto, propostas como a reforma agrária iam contra a teologia xiita e propostas como o plano de alfabetização minavam a influência religiosa, uma das responsáveis pela educação básica no país. Blake (2007) descreve a campanha contra a realização do referendo que buscava legitimar a Revolução Branca, que se deu com a distribuição de panfletos anti-referendo por parte dos religiosos, por exemplo. Esta campanha despertou a reação de grupos de mulheres, que foram também às ruas de modo a protestar contra a discriminação e pelo direito de voto. Mesmo com a oposição da *ulema*, a reforma foi aprovada. A oposição ao Xá, contudo, não saiu de todo derrotada: foi durante este episódio que se deu a construção de uma aliança de oposição por parte dos religiosos e da Frente Nacional.

Do exterior, Khomeini enviava ao Irã fitas de vídeo com discursos contrários ao regime e chegou a lançar um livro com suas ideias, *Hokumat-e Eslami: Velayat-e Faqih* (Governo Islâmico: Regência do Jurista). O *Velayat* é a autoridade do guardião, do regente. O termo *Faqih* é utilizado para referir-se a um jurista, a um especialista na lei islâmica, a *fiqh*. Através destes conceitos, Khomeini defendia que a *sharia* deveria ser utilizada para regular a conduta humana e era a única lei legítima. Desta forma, o Xá deveria ser deposto e as pessoas certas, capazes de interpretar o desejo de Alá e o desejo do Profeta, deveriam governar. (AXWORTHY, 2008).

O princípio do *Velayat-e Faqih* é crucial para a compreensão da autoridade de Khomeini, principalmente nos momentos seguintes da história iraniana com o seu estabelecimento como líder supremo na república pós-revolucionária. Trata-se de um princípio que legitima a autoridade exercida por uma liderança islâmica. Os princípios do Corão seriam resguardados através da figura de um líder religioso capaz de garantir sua aplicação por meio de um governo islâmico, o único legítimo. A autoridade carismática da figura de Khomeini confunde-se com a própria autoridade tradicional do Islã, caracterizando a legitimidade da figura do líder supremo dentro dos princípios da regência do *Faqih*.

Como estratégia política, as ideias do *Velayat-e Faqih* eram dedicadas a palestras e seminários para públicos reservados. Ao grande público, o teor de seu discurso era a crítica ao regime monárquico. Segundo ele, a monarquia era uma instituição pagã herdada da era do politeísmo incompatível com os preceitos do Islã. Moisés teria sido enviado para libertar o povo da submissão aos faraós e os muçulmanos tinham o direito sagrado - e também o dever - de opor-se às monarquias. Por muito tempo, a *ulema* xiita havia aceitado a monarquia como meio de prevenir piores calamidades, mas Khomeini decidira que era a hora de romper com esta postura (ABRAHAMIAN, 2008). A teologia xiita favoreceu esta ruptura. O Irã foge do padrão ao ser um país de maioria xiita, ainda que os sunitas sejam mais numerosos no Islã como um todo. Esta visão de mundo fornece elementos simbólicos que justificam a atuação política de líderes religiosos na competição pelo Estado. O mito fundador do xiismo é a história de Husayn, quem resistiu ao usurpador do califado, Yazid. Sua doutrina foi utilizada, ao longo da história iraniana, para legitimar esta luta contra líderes tiranos, ainda que a definição dos adversários tenha sido estrategicamente utilizada ao longo da história (SKOCPOL, 1982).

Até então, as ideias de Khomeini não convenciam nem mesmo a *ulema* como um todo. Apesar disso, desde o final da Primeira Guerra Mundial os líderes religiosos vinham perdendo posição como autoridade na sociedade pelos esforços secularizantes da Monarquia Pahlavi. O Xá Mohammad Pahlavi chegou a tentar realocar a *ulema* tradicional a uma nova estrutura religiosa de mesquitas submetidas ao Estado. Isto apenas favoreceu o crescimento do apoio a Khomeini sua influência (AXWORTHY, 2008).

Enquanto o Xá endurecia o cerco aos opositores e comandava a vida política do país, os partidos nacionalistas seculares ou de esquerda eram duramente reprimidos. Distantes do Xá, a “opção Khomeini” se tornara atrativa. Interessado no apoio dos mais jovens e astuto o suficiente para não se distanciar destas forças, Khomeini aproximou-se destes grupos em uma união de “pretos e vermelhos” que compartilhavam muitos interesses em comum. Com a esquerda enfraquecida pela repressão do Xá, o debate de ideias pendeu para o lado das forças religiosas, principalmente por Khomeini e suas icônicas fitas cassete enviadas do exílio. Foram os elementos da nova configuração de poder de Pahlavi que serviram de base para a crítica das elites religiosas (ANSARI, 2007).

A sequência de acontecimentos propiciou a ascensão de figuras como a de Khomeini: as condições políticas marcadas pela ascensão de Reza Pahlavi fizeram possível a ascensão do nacionalismo de Mossadeq, que foi a causa de sua própria queda e da guinada autoritária de Pahlavi. Este movimento, associado com os esforços secularistas da Revolução Branca - bastante pautados pela redução da autoridade da *ulema* - inspiraram a organização política do Islã como força de oposição. Nesta sequencialidade, o cenário para uma revolta social de diferentes grupos ideológicos aglutinados sob a rubrica da Religião estava pronto. O Xá foi incapaz de conter a cólera desta coletividade nos protestos que irromperiam nos meses seguintes.

### ***3.1.4 Oposição política e repressão***

No período posterior ao golpe de Mossadeq, a sociedade civil iraniana sofreu um forte baque. Sob um novo regime autoritário, o Estado iraniano se militarizou. O Xá, que agora vestia uniforme militar, buscava manter seu poder e garantir a sucessão da dinastia Pahlavi. Ainda que sob condições precárias, diversos grupos seculares organizados prejudicaram sua ambição - o Partido Tudeh, por exemplo, surgido da influência soviética, continuaria atuando

na ilegalidade. Pode-se inferir inclusive que foi a repressão às forças seculares que catalisaram a cólera que atravessaria o país em 1979.

Após o golpe, a repressão de Pahlavi se deu por diversos meios. As eleições para a Assembleia Nacional (*Majles*) em 1954 se deu por meio de candidatos escolhidos pelo regime - e a atuação da gestão se deu sob um regime de obediência ao Xá. Em 1955, Zahedi, o ministro sucessor de Mossadeq, foi demitido e o poder passou para as mãos do próprio Xá. A Frente Nacional foi dissolvida e os comunistas perseguidos. A SAVAK, com o apoio da CIA e do serviço secreto israelense, foi melhorada e se tornava cada vez mais brutal. Na Assembleia, dois partidos políticos “fantoche” foram criados: o Melliyun (Partido Nacional) e o Mardom (Partido do Povo) - considerados como o partido “Sim!” e o partido “Sim, senhor!” (AXWORTHY, 2008).

Os protestos de 1963, que contaram principalmente com a liderança de Khomeini e sua crítica à Revolução Branca, fizeram a oposição política se reconfigurar. Muitos nomes foram enfraquecidos com prisões ou foram obrigados ao exílio. A repressão política apenas se intensificou e a prosperidade econômica, assim como os sucessos na política externa e na redistribuição de terras, tornaram o cenário para a oposição ainda mais difícil. Os partidos tiveram que se reorganizar gradualmente, ao mesmo tempo em que grupos mais violentos surgiam. Da Frente Nacional, o movimento mais proeminente que tentou manter-se ativo foi o Movimento pela Liberdade do Irã, liderado por Mehdi Bazargan. Bazargan buscou criar laços entre o movimento e a oposição clérica moderada e, no pós-Revolução, viria a ser uma das figuras da cúpula revolucionária que contrabalanceava a influência de Khomeini. O político via o Islã como um meio de mobilização política e buscava defender isto junto às gerações mais jovens (BAKHASH, 2008).

Conforme a Revolução Branca avançava, suas contradições, como pontuado em sessões anteriores deste texto, intensificavam a insatisfação popular com o regime. A transformação do interior do país e o êxodo rural, a transformação cultural e a perda do poder da *ulema*, bem como a presença dos Estados Unidos no país inspirava o discurso de oposição a um Xá que tentava conciliar todos estes elementos em prol da manutenção de seu poder (ANSARI, 2007; HOBSBAWN, 1995).

Ao longo da década de 1970, a política de repressão do Xá adotou estratégias diferentes. A repressão passou a ser focada em grupos políticos insurgentes, como o *Feda'i* e

a *Organização Mojahedin-e Khalq* (MKO), ambos fundindo Islamismo e Marxismo. A SAVAK se expandiu e passou a utilizar a tortura como estratégia política (AXWORTHY, 2008). Em 1975, o Xá deu um passo além no uso da repressão do Estado e decidiu dissolver os partidos políticos existentes no país e instaurar o Partido da Ressurgência (Hezb-Rastakhiz). A decisão ia contra manifestações anteriores do Xá, que em outras ocasiões havia exaltado o regime pluripartidário. A SAVAK chegou a retirar de circulação o livro de memórias do monarca em que ele fazia algumas dessas considerações. Todos os cidadãos deviam filiar-se ao partido e votar nas eleições nacionais e os relutantes seriam considerados “comunistas secretos” que teriam a escolha de ir para a prisão ou deixar o país, preferencialmente para a União Soviética (ABRAHAMIAN, 2008).

Segundo Abrahamian (2008), a formação do Partido da Ressurgência teve duas consequências desastrosas para o regime. Primeiro, intensificou o controle do Estado sobre uma classe trabalhadora do campo e da cidade, intervindo onde nem mesmo o pai de Mohammad Pahlavi ousara intervir. Segundo, foi o braço da intervenção sobre os comerciantes durante o combate à inflação. Como mencionado anteriormente, o regime passou a culpar os donos de negócio pela inflação e impôs o congelamento, além de recrudescer a fiscalização, principalmente com repressão nos estabelecimentos comerciais.

A pressão internacional levou o Xá, em 1977, a recuar em sua escalada autoritária. O breve recuo do autoritarismo diante da pressão internacional criou o cenário que a oposição precisava para reorganizar-se definitivamente. Líderes da oposição moderada, associações de trabalhadores e intelectuais passaram a utilizar do recuo inicial do Xá para intensificar o discurso contra o regime. Eles escreviam cartas abertas a líderes do governo demandando uma nova constituição e o restabelecimento das liberdades individuais. Advogados, juízes, professores universitários e escritores criaram associações que reivindicavam essas demandas (BAKHASH, 2008).

Naquele mesmo ano, um evento da Associação de Escritores, cuja maioria dos membros era simpatizante do partido marxista Tudeh e estavam reprimidos desde 1964, voltou a acontecer. O evento adotou um tom crítico ao regime e foi interrompido pela polícia. Os cerca de 10 mil estudantes presentes protestaram na rua e foram violentamente reprimidos. Os rumores dizem que um estudante foi morto e setenta ficaram feridos. Os protestos seguiram, assim como a repressão (ABRAHAMIAN, 2008; AXWORTHY, 2008).

A oposição política do período viu surgir também a figura de Ali Shariati, importante figura influenciada por ideias de esquerda que viria a influenciar grupos mais jovens da sociedade iraniana com suas ideias revolucionárias. Ali Shariati era um professor influenciado por seu pai (defensor de um Islã progressista) e também por sua educação na cidade de Mashhad e, posteriormente, Paris, onde teve contato com a teoria marxista e o pensamento de figuras como Guevara e Sartre, além de desenvolver relações pessoais com Frantz Fanon. Doutor em Sociologia, Shariati despertou a atenção da SAVAK ao retornar ao Irã e lecionar em Mashhad e Teerã. Seus livros e palestras atraíam um grande número de interessados e seu argumento principal era de que o xiismo tinha sua própria ideologia de justiça social e resistência à opressão, que havia sido mascarada por uma ideologia xiita de defesa da monarquia. Shariati não é, segundo Axworthy (2008) o que se pode considerar marxista, mas se deixou influenciar por ideias revolucionárias. Para Abrahamian (2008),

Seus obras prolíficas têm um tema dominante: que a verdadeira essência do xiismo é a revolução contra todas as formas de opressão, especialmente contra o feudalismo, o capitalismo e o imperialismo. Segundo Shariati, o Profeta Maomé havia sido enviado para estabelecer não apenas uma nova religião, mas uma sociedade dinâmica em revolução permanente, movendo-se em direção a uma utopia sem classes. O imã Ali se opôs aos primeiros califas, não apenas porque usurparam a autoridade, mas porque traíram a verdadeira missão comprometendo-se com os poderosos. O imã Hussein morreu em Karbala, não apenas por causa do destino predestinado, mas por causa do desejo ardente de manter vivo o verdadeiro conteúdo do Islã. Da mesma forma, a tarefa dos intelectuais contemporâneos não era apenas escrever e contemplar, mas redescobrir e revitalizar a verdadeira essência do Islã revolucionário. Segundo ele, o xiismo tinha um jahanbeni coerente (visão de mundo) em que o principal motor do desenvolvimento humano era de maneira intercambiável *jabr-e tarikhî* (determinismo histórico), *harakat-e dialektiki* (movimento dialético) e *dialektik-e tarikhî* (dialética histórica). Shariati injetou significados radicais em termos bíblicos comuns. Ele transformou *ummat* (comunidade) em sociedade dinâmica em revolução permanente; *towid* (monoteísmo) em solidariedade social; *imamat* (regra do imã) na liderança carismática; *jehad* (cruzada) na luta de libertação; *mojahed* (cruzado) em lutador revolucionário; *esmagado* (mártir) em herói revolucionário; *momen* (piedoso) em lutador genuíno; *Kafer* (incrédulo) em observador passivo; *sherk* (idolatria) em submissão política; *entezar* (expectativa do Messias) em expectativa da revolução; *tafsir* (comentário das escrituras) na habilidade de extrair o significado radical de textos sagrados; e, talvez o mais significativo de tudo, *mostazafen* (o manso) nas massas oprimidas - como nos miseráveis da terra. Ele também transformou a fábula



de Caim-Abel em uma metáfora da luta de classes; e o paradigma Karbala em uma lição de moralidade sobre o auto-sacrifício revolucionário. Ele cunhou o slogan: “Todo lugar, Karbala. Todo dia, Ashura. Todo mês, Muharram”. Ele descreveu o imã Hussein como um Che Guevara dos primeiros dias; Fatemeh - a filha do Profeta - como uma mãe sofredora; e Zaynab - irmã de Hussein - como uma mulher exemplar que manteve viva a mensagem revolucionária. Não é de surpreender que muitos tenham creditado a Shariati a transformação do Islã de um din (religião) e mazhab (fé) em um political ideologi (ideologia) conhecido no Ocidente de forma intercambiável como islamismo, islamismo político ou islamismo radical. (p. xx)

Em uma reinterpretação drástica do Islã, Shariati viu a *ulema* como conservadora e apolítica e acusou o grupo de utilizar a Religião como o “ópio do povo” (ABRAHAMIAN, 2008). Apesar das diferenças, Khomeini nunca chegou a criticar abertamente as manifestações de Shariati. Para Axworthy (2008) tratava-se de uma estratégia política para não se indispor com grupos sob influência de Shariati que poderiam ser aliados contra o regime de Pahlavi. Preso em 1972, o pensador foi solto em 1975 e liberado para exílio na Inglaterra em 1977 quando, em junho daquele ano, veio a falecer. Suas ideias de um islamismo radical mesclavam a tradição iraniana com um toque de modernidade e influenciou a geração de jovens dos anos 1970 no país (AXWORTHY, 2008).

Para Abrahamian (2008), Shariati e Khomeini foram as duas figuras que articularam o radicalismo naquele país. O primeiro era popular entre estudantes e considerado por muitos como o ideólogo da revolução que viria a acontecer. O segundo se consagrou não apenas como líder revolucionário, mas como o *Faqih* que formulou o conceito de *Velayat-e Faqih* que embasaria a República Islâmica a ser instalada. Esta simbiose “estranha e incomum” entre diferentes perspectivas políticas deu o tom da revolução que aconteceu a seguir. A ambiguidade do movimento, conta Ansari (2007), conquistou uma pluralidade de grupos que se uniram contra o Xá apesar de suas diferenças. Abrahamian (2008) pontua que em meados da década de 1970 a tensão entre Estado e sociedade atingiu um ponto de ruptura: as denúncias de Khomeini estavam mais fortes e seus discípulos já advogavam explicitamente por uma república (algo extremamente inédito para um islã xiita historicamente contrário à ideia). As ideias de Shariati, por sua vez, se espalhavam entre os mais jovens e exemplos de luta armada da Argélia, Vietnã, China, Cuba e América Latina eram constantemente evocados (em 1971, ex-membros do Tudeh e da Frente Nacional já haviam criado sua própria guerrilha, a *Fedayin-e Khalq*, responsável por diversos bombardeios, assassinatos e tentativa de sequestro de membros da realeza). Em 7 de dezembro - um dia comemorado como o dia do

estudante no país - greves eclodiram em universidades de todo o Irã em lembrança à morte de três estudantes mortos pelo regime em protestos em 1953. Estava armado o cenário de revolta que culminaria na Revolução Iraniana.

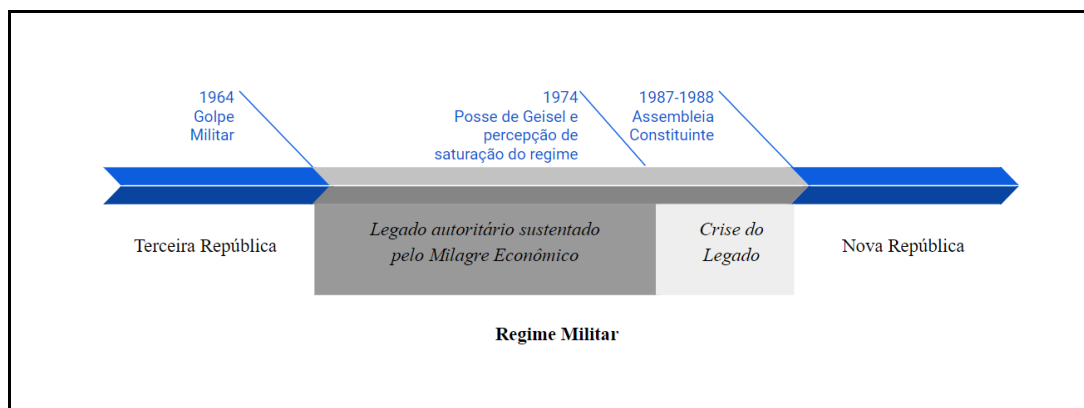
### **3.2 O golpe de 1964 e o regime militar no Brasil**

Com a percepção dos militares de que havia uma ameaça no projeto político de João Goulart, motivou-se a intervenção que estabeleceu um período autoritário na história do país. Se antes o projeto dos militares não havia sido empreendido, tanto por falta de legitimidade quanto por divergências internas de suas alas, em 1964 as condições foram finalmente alcançadas para colocar em prática a Doutrina de Segurança Nacional. Por meio deste ponto crítico, descartou-se a institucionalidade democrática e um alegado projeto de esquerda não democrático. O que aconteceria a partir daí caso o golpe não tivesse acontecido são apenas suposições, mas é evidente que as condições do momento levaram os atores políticos de relevo a adotar a alternativa militar para a política do país.

Capoccia (2015) chama a atenção para a “engenharia das coalizões” e a relevância do alinhamento entre diferentes atores políticos para a mudança institucional durante um ponto crítico. No caso do golpe de 1964, é bastante evidente a maneira como diferentes setores da sociedade foram gradativamente associando-se ao projeto militar e viabilizando seu estabelecimento. Mais do que isto, percebe-se que a própria base que sustentava o governo de Goulart ruiu com a crítica de setores da esquerda à postura pouco assertiva do presidente e demandando uma radicalização que tornasse possível a execução das reformas de base. Além disso, os militares souberam aproveitar o papel das ideias na consolidação de seu projeto: em defesa da liberdade e da ameaça que o comunismo supostamente representava, legitimou-se uma intervenção militar que, paradoxalmente, suprimia parte destas liberdades. Para Capoccia, este tipo de instrumentalização das ideias circulantes em um momento crítico de modo a legitimar um projeto político pode ter papel determinante para certo resultado.

Uma vez no poder, os militares encontraram em sua pluralidade interna condições para sua atuação. Disputas sobre a duração da intervenção e seu caráter repressor eram constantes. De maneira geral, o que se evidencia é o estabelecimento de um legado que buscou reforçar a nova institucionalidade: pautado primordialmente por uma política econômica que levou ao

impressionante “milagre econômico” mas que, ao mesmo tempo, trouxe em si mesma a chave para consequentes resultados negativos e sua contestação, os militares restringiram a atuação da oposição em nome de uma alegada defesa da liberdade. A figura a seguir mostra a sequencialidade da trajetória histórica brasileira.



**Figura 4: Trajetória Histórica Brasileira e o Regime Militar**

Antes que a participação direta na política trouxesse mais danos à instituição e diante da crescente oposição da sociedade civil, os militares de tendência mais moderada pautaram e lograram o estabelecimento de uma transição “lenta, gradual e segura”. Com o objetivo de manter seu poder, afastar tendências de responsabilização judicial por suas violações de direitos humanos e garantir que a oposição não representasse uma ameaça, estabeleceu-se a redemocratização. Poderiam ter seguido no poder, com consequências incertas e talvez mais violentas ou optado por dinâmicas de transição diferentes, que não tivessem criado o mecanismo constituinte (tão relevante no estabelecimento da laicidade, por exemplo). O próprio desenrolar das disputas políticas para além dos militares durante a redemocratização trouxe diferentes possibilidades de trajetórias ao país. Aqui, mais uma vez, as condições levaram ao resultado visualizado na Assembleia Constituinte, cujo impacto na definição do Estado brasileiro não pode ser compreendido sem que, antes, se compreenda a conjuntura que a ditadura militar impôs ao mercado religioso do país. O quadro a seguir traz um panorama da mudança pelas quais as diferentes condições que definiram a laicidade brasileira passaram no período.

	<b>Terceira República</b>	<b>Regime Militar</b>
--	---------------------------	-----------------------

<b>Estabilidade Institucional</b>	<i>Desestabilidade a partir do intenso conflito político, que abriu diversas oportunidades para a projeção da Igreja perante a esfera política</i>	<i>Período autoritário, de estabilidade institucional constituída a partir da repressão da oposição</i>
<b>Atuação da Igreja Católica</b>	<i>Relação privilegiada com o Estado e posição hegemônica no mercado religioso</i>	<i>Oposição ao Estado, cuja institucionalidade catalisou os efeitos do aggiornamento</i>
<b>Atuação das minorias religiosas</b>	<i>Histórico de estigma, repressão e relativamente baixo número de fiéis, seguindo tendência histórica no país</i>	<i>Ascensão dos evangélicos e revisão de sua estratégia de inserção pública, influenciados pela iminente redemocratização</i>

**Quadro 2: Mudança Institucional a partir do golpe militar**

### ***3.2.1 A estabilidade institucional sob o autoritarismo***

Com o golpe em 1964, iniciou-se um período marcante na trajetória histórica brasileira. Os militares, pela primeira vez na história, assumiam o poder de maneira definitiva. De modo a sustentar a nova institucionalidade, consolidaram um legado autoritário que visava a repressão da oposição política, principalmente do projeto de esquerda. Diferentemente do período anterior, marcado pela instabilidade na maneira como os desdobramentos políticos afetavam as instituições, com constantes mudanças bruscas de governo e tentativas de ruptura institucional, o regime militar foi marcado por uma estabilidade, com disputas e transições de poder a partir de suas próprias coalizões internas. A utilização do termo “estabilidade” não busca uma análise valorativa do período, mas sim faz referência à relativa ausência de mudança, a partir da dinâmica autoritária que, por sua vez, influenciou direta e indiretamente o mercado religioso brasileiro.

No período entre a ascensão dos militares e a decisão de que o legado instituído saturara e, portanto, deveria ser iniciada uma transição de poder, importantes transformações no mercado religioso brasileiro foram motivadas. O autoritarismo fez com que, de uma vez por todas, a Igreja Católica assumisse sua “opção pelos pobres” e seu papel na oposição à ditadura, catalisando o reordenamento interno que estava sendo construído. Por outro lado, grupos como os evangélicos, apesar de sua pluralidade interna, legitimaram aquilo que entendiam como a oposição ao comunismo ateu e, a partir do espírito de redemocratização, organizaram-se politicamente e se inseriram na esfera política em uma dinâmica que contrabalanceou o histórico privilégio católico. Sem que se compreenda as implicações sociais e políticas do governo militar, não se pode compreender como foi estabelecida a institucionalidade laica da Nova República.

Em 1º de Abril de 1964, o então presidente do Senado Auro Moura Andrade declarava vago o cargo de presidente da república. Tratava-se do início do governo militar e do fim da experiência democrática da Terceira República (1945-1964). Três princípios caros à instituição militar nortearam a organização do golpe que derrubou o governo de João Goulart: a manutenção da ordem social, o respeito à hierarquia e o controle do comunismo. A quebra destes princípios, vivenciada no processo político que marcou a história brasileira nas décadas anteriores ao golpe, motivou a intervenção do Exército e a ruptura da ordem democrática. O estabelecimento de uma ordem institucional autoritária no país foi justificado sob a narrativa de que as medidas tomadas pelo novo regime eram advindas “do exercício do Poder Constituinte, inerente a todas as revoluções”. Sob uma narrativa que advogava pelo combate à corrupção, pela supressão do comunismo enquanto ideologia política e, controversamente, pela manutenção da ordem democrática, o novo regime legitimou-se como alternativa à ordem institucional anterior (FAUSTO, 1995).

O estabelecimento da ditadura em 1964 inaugura um novo período na história militar em sua participação na política brasileira. Até então, como explica Borges (2007), o exército era visto como um moderador da esfera política, que tinha a função de corrigir o que era entendido como desvios do meio político e dos resultados eleitorais. Com o golpe de 1964, os militares abandonam esta função “arbitral-tutelar” e passam a conduzir diretamente o Estado, tornando-se atores dirigentes e hegemônicos da esfera política. Durante 21 anos, a institucionalidade militar esteve pautada pela durabilidade (que a permanência dos militares no poder trouxe à esfera política) e pela mutabilidade (que a transição entre diferentes alas do

Exército no exercício do poder significava para as políticas adotadas pelo Estado brasileiro no período). Ainda que, à primeira vista, possam parecer contraditórias, estas características possibilitaram a manutenção do poder no período<sup>32</sup> (BORGES, 2007).

Há um certo consenso na literatura a respeito de três distintas fases do autoritarismo militar no Brasil. A primeira compreende um período inicial de intervenção, que vai do golpe em abril de 1964 ao lançamento do Ato Institucional nº5. Não havia, nesse momento, consenso sobre o caráter da intervenção que estava sendo estabelecida. Castelo Branco, por exemplo, defendia o caráter transitório do governo militar. A ala dos *duros*, contudo, exigia um “processo revolucionário permanente”. A posse de Costa e Silva consolidou esta segunda abordagem. Por meio dela, até a ascensão de Geisel, o regime militar implementou as medidas políticas e econômicas que conformaram o legado da institucionalidade militar na trajetória histórica brasileira. É na presidência de Geisel que este legado passa a ser discutido e sua falência passa a ser melhor percebida. Inicia-se então um processo de transição marcado por sua condição gradual, que, por um lado, permite aos militares a consolidação de certo poder perante a esfera política e, por outro, a garantia de que não seriam responsabilizados por seus abusos. Ao mesmo tempo, este caráter de transição abria caminho para a redemocratização do país em uma dinâmica que não colocasse em risco o que entendiam como segurança nacional (BORGES, 2007).

No discurso, o governo militar apresentava-se sem assumir seu caráter autoritário - como evidenciado na manutenção do Congresso, por exemplo. Na prática, estabeleceu um legado de modo a sustentar uma ordem institucional autoritária, principalmente por meio dos chamados Atos Institucionais e de práticas por eles delimitadas. O primeiro dos atos, instituído em 9 de abril de 1964, modificou a Constituição de 1946 e limitou o poder de ação do Congresso centralizando o poder no Executivo, autorizando a cassação de mandatos e a suspensão de direitos políticos por dez anos. A perseguição a adversários políticos foi facilitada por meio da previsão de Inquéritos Policial-Militares. Sindicatos, uniões estudantis e as chamadas Ligas Camponesas foram reprimidos. O AI-1 também previu a realização de eleições presidenciais, que acabaram elegendo Castelo Branco como o primeiro presidente do regime militar. Seu plano de governo buscava o estabelecimento de uma “democracia

---

<sup>32</sup> Cabe aqui lembrar a dificuldade que os militares tinham até 1964 em alcançar coesão entre suas vertentes, elemento que prejudicava o estabelecimento de um regime militar até então (FAUSTO, 1995).

restringida” e de um projeto econômico modernizador que buscava afastar a “ameaça comunista” (FAUSTO, 1995).

Sob pressão de alas do exército que consideravam os primeiros passos de seu governo ainda muito complacentes, Castelo Branco instituiu os AI-2 e AI-3. O primeiro, em outubro de 1965, estabeleceu definitivamente a eleição indireta e com voto aberto para presidente. Decretos-lei em matérias de “segurança nacional” foram autorizados, bem como a extinção dos partidos políticos existentes e a institucionalização de um sistema bipartidário - acabando aí com a pluralidade política fomentada durante a Terceira República. O AI-3, em fevereiro de 1966, instituiu eleições indiretas para os cargos de governadores (FAUSTO, 1995).

Em janeiro de 1967, o AI-4 convocou o Congresso Nacional para aprovar um novo texto constituinte. Submetido a novas cassações, o Congresso havia sido fechado em outubro de 1966 e chamado apenas para aprovar a nova Constituição. O texto ampliava os poderes do executivo e consolidava o perfil do regime, que não era marcado pela centralização do poder em um indivíduo, mas sim na cúpula militar que, a partir da disputa entre suas diferentes alas, nomeava o novo chefe do Executivo - que era aprovado no Congresso por meio dos votos de congressistas que seguiam as ordens vindas da cúpula militar (FAUSTO, 1995).

Nesta dinâmica, em 1967, tomou posse o general Artur Costa e Silva, de uma ala diferente de Castelo Branco. Com viés nacionalista, criticou a aproximação do país com os Estados Unidos. Ponto mais marcante de seu perfil, contudo, foi a aproximação com a oposição moderada e o incentivo à organização sindical por parte de lideranças confiáveis. O cenário internacional de advento de manifestações públicas em 1968 e a rearticulação da oposição no Brasil (evidenciada no confronto de alguns setores da hierarquia católica e de movimentos estudantis) significaram condições para mobilizações mais amplas de contestação do regime. A Revolução Cubana e o surgimento de guerrilhas por toda a América Latina influenciaram também o surgimento de grupos armados de oposição aos militares. As alas linha-dura do governo viam consolidar-se a narrativa de que a ameaça comunista ao país crescia e que, em contrapartida, era necessário recrudescer o autoritarismo. O pretexto para isto veio em setembro: o deputado Márcio Moreira Alves, do MDB, havia feito um discurso em que incentivava a população a boicotar a parada militar de 7 de setembro e as mulheres a recusarem a namorar oficiais coniventes com o regime. Os ministros requisitaram ao Congresso que um processo contra o deputado fosse instituído. Por 216 votos contra 141, o

Congresso recusou o processo de suspensão de imunidade parlamentar. No outro dia, instituía-se o AI-5, que fechava o Congresso (FAUSTO, 1995).

Com o AI-5, estabeleceu-se, além do fechamento do Congresso, a possibilidade de intervenção em estados e municípios, a cassação de mandatos e direitos políticos, a autorização para demissão de servidores, a suspensão do *habeas corpus* para crimes contra a segurança nacional, a censura dos meios de comunicação e a própria tortura como parte da estratégia de repressão. Ao mesmo tempo, o AI-5 incentivou a intensificação da luta armada no país, que a partir de 1969 se multiplicaram. O adoecimento de Costa e Silva e o fato de o vice-presidente Pedro Aleixo ser um civil que havia se oposto ao AI-5 fizeram com que uma junta militar assumisse o comando do país em agosto de 1969. Lira Tavares, Augusto Rademaker e Márcio de Sousa e Melo, representando os três setores das forças armadas, assumiram o comando (FAUSTO, 1995).

A junta militar criou a pena de banimento do território e pena de morte a brasileiros considerados nocivos à segurança nacional. Foi também neste período que se iniciou o chamado “milagre econômico”, por meio do qual o Brasil crescia mais de 10% ao ano, atingindo índices de inflação inferiores a 18% (resultado positivo em relação ao contexto econômico do país nos anos anteriores). Prado & Earp (2007) explicam como o desenvolvimento econômico foi utilizado como pilar para a sustentação da institucionalidade autoritária. Taxas mais altas de desenvolvimento deveriam ser alcançadas de modo a alcançar a “legitimação pela eficácia”. Depois da reversão da situação inicial que havia motivado o golpe e do ímpeto reformista que havia marcado o início do regime, o sucesso desenvolvimentista acabaria por legitimar o governo e afastar as ameaças da oposição (que já começava a articular uma Frente Ampla visando o retorno dos civis ao poder). O aumento do gasto público articulado com políticas graduais de controle da inflação foi utilizado como meio para alcançar a meta de crescimento de 7% ao ano, incorporar as tecnologias mais modernas aos segmentos mais dinâmicos da sociedade e aproximar o país dos índices de países desenvolvidos.

Em outubro de 1969, novas eleições foram convocadas e elegeram o general Emílio Garrastazu Médici para o governo. Em seu governo, o fortalecimento da repressão e os bons resultados econômicos dificultaram a atuação da oposição, que viu a luta armada fracassar e os grupos legais atingirem o nível mais baixo do regime. Neste período, os bons resultados econômicos foram alinhados com o recrudescimento da repressão, período em que foram



registradas graves violações dos direitos humanos no país (FAUSTO, 1995). O legado autoritário dos militares, conciliando diferentes elementos, estava em seu auge.

Foi somente com a eleição de Ernesto Geisel que uma retomada do regime democrático passou a ser considerada. Teixeira da Silva (2007) elenca três condicionantes que influenciaram o fim da ditadura - não apenas no Brasil como também em outros países da América Latina. O primeiro são as questões institucionais da hierarquia militar. A ala moderada havia tentado sem sucesso estabelecer a transição em dois episódios<sup>33</sup>, sem sucesso. Eles serviram de base para a construção de uma nova possibilidade de transição, adotada agora de forma “lenta, gradual e segura”. Como lembra Fausto (1995), naquele momento a manutenção da ditadura havia se tornado desgastante para o próprio Exército, que via o poder ser tomado pelos órgãos de repressão, subvertendo a própria hierarquia militar. Princípios básicos das Forças Armadas, bem como algumas de suas funções, estavam sendo deturpados e promover a “volta dos militares aos quartéis” tornou-se meio para a resolução do problema. O próprio estabelecimento de uma “democracia relativa” era uma meta dos castelistas desde 1964 - e Geisel fazia coro a isto.

Um segundo elemento crucial para a redemocratização foi a atuação da oposição no país. Ainda que o grau de sua importância seja fruto de debate, é fato a atuação da oposição na crítica ao regime. Destacam-se figuras do partido de oposição (MDB), políticos alheios ao partido e, obviamente, a sociedade civil altamente organizada em suas federações de empresários, sindicatos, imprensa, artistas e universitários. Além disso, a atuação da Igreja Católica em oposição ao Estado tornou-se bastante desgastante para o governo (foi aí que acordos no tema da tortura foram feitos entre Igreja e Estado). Diversas são as instituições e movimentos que defenderam de maneira mais firme a redemocratização do país. A Ordem dos Advogados do Brasil, ainda que tenha apoiado o golpe em 64, engajou-se na constitucionalização do país a partir de 1977. Além disso, destacam-se as críticas de intelectuais e sindicatos (FAUSTO, 1995; ROCHA, 2013; TEIXEIRA DA SILVA, 2007).

Um terceiro elemento a ser mencionado é a pressão oriunda do sistema internacional. Do ponto de vista político, a pressão do governo estadunidense de Jimmy Carter em fazer do

---

<sup>33</sup> Ao final do governo de Castelo Branco, quando a linha dura assumiu o poder e entendeu que não era o momento para a flexibilização e ao final do governo de Médici, quando o milagre econômico e o auge do sentimento nacionalista no país possibilitariam uma transição segura. A atuação armada da oposição foi pontuada como razão para que a transição fosse adiada nessa segunda ocasião.

Estado brasileiro um Estado de Direito é uma variável importante para a realização da transição no período. O presidente buscava restabelecer o prestígio do país após a derrota no Vietnã universalizando valores estadunidenses como a democracia e a liberdade. Por outro lado, a economia internacional influenciava diretamente o milagre econômico brasileiro e afetava negativamente os indicadores do país. A euforia dos anos de “milagre econômico” já começava a diminuir, a crise do petróleo de 1973 afetado consideravelmente a economia brasileira e o intervencionismo econômico dos regimes militares, representado por programas como o II Plano Nacional de Desenvolvimento, já suscitava críticas entre as elites empresariais. O financiamento deste modelo econômico, por sua vez, havia feito crescer a dívida pública, tanto externa quanto interna e as políticas adotadas para lidar com isto influenciavam os índices inflacionários e a própria indexação dos salários. Em 1982 o Estado brasileira era tecnicamente insolvente e em 1984, por exemplo, a inflação chegou a 223% ao ano. A própria proposta de crescimento que visava em primeiro lugar o acúmulo de riqueza para, então, promover a redistribuição de renda, suscitava críticas por segmentos da sociedade civil (FAUSTO, 1995; TEIXEIRA DA SILVA, 2007).

Deu-se início então ao período de “abertura política”, com a liberalização do regime que culminaria com a eleição de um civil em 1985, a Constituinte em 1987 e a eleição livre de um presidente em 1989. A transição foi feita de maneira “lenta, gradual e segura”, possibilitando a permanência de militares em seus postos de origem e a garantia de anistia (SIQUEIRA, 2014). Para Fausto (1995), a transição foi lenta, gradual e “insegura”: a transição foi pautada pela constante e intensa ameaça de que a ala linha dura recuperasse o comando do Executivo e colocasse um ponto final na transição. Isto quase aconteceu durante a eleição do sucessor de Geisel, João Batista Figueiredo, que ganhou por pouco a indicação do Exército em detrimento da indicação do linha dura Sylvio Frota.

Se a ascensão do autoritarismo no país se deu a partir da instabilidade política do período do Estado Novo e da Terceira República, a retomada da ordem democrática se deu com base na saturação do legado percebida pela ala de Geisel. Não fosse a adoção deste projeto de transição, havia a possibilidade de manutenção do regime militar pela ala linha dura, cuja consequência para a trajetória histórica brasileira, no caso de sua adoção, é incerta. Do ponto de vista da dependência da trajetória, a tomada de posse de Geisel e sua guinada rumo à transição caracteriza-se como um elemento contingencial que definiu os rumos da trajetória histórica do Brasil rumo à Constituinte em 1987.

O processo de transição foi pautado por uma lenta democratização, de modo que nem a oposição nem a ala linha dura tomassem o poder. Além disso, o desafio de Figueiredo era levar adiante a reabertura política em um cenário de instabilidade econômica que inspirava críticas de diversos setores da sociedade. A finais da década de 1970, a repressão do Estado já havia diminuído a ponto de greves sindicais serem organizadas por todo o país. As eleições legislativas de 1974 foram feitas em clima de relativa liberdade. Censuras a alguns jornais foram retiradas - ao mesmo tempo em que denúncias de tortura se difundiam pelo país com o coro da Igreja, de movimentos sociais e da própria Ordem dos Advogados do Brasil. A partir destas mobilizações, novas lideranças políticas, tanto sindicalistas quanto advogados trabalhistas, surgiram na cena pública (ROCHA, 2013).

Novos personagens entravam em cena. Com eles, uma vasta e heterogênea agenda de direitos se inscrevia no horizonte das mudanças políticas no país. Em 1979, a UNE foi reaberta e os estudantes readquiriram visibilidade e protagonismo. Em encontros regionais e nacionais, participantes do movimento sanitarista debateram os rumos da saúde pública no país; educadores formularam diagnósticos e reivindicaram mudanças no quadro educacional brasileiro; o incipiente movimento ecologista tomou corpo e firmou pauta de exigências para o meio-ambiente. Uma movimentação-cidadã teve encontro marcado com a futura Constituinte. Ao veio político-institucional da transição se agregava, então, a vertente dos movimentos sociais. E parcela ponderável dessa vertente, mercê dos vínculos que estabeleceram entre si, com a igreja católica e com os sindicalistas, confluuiu na constituição do Partido dos Trabalhadores (PT) (ROCHA, 2013, p.45).

Houve, explica o autor, uma divisão de tarefas entre os partidos de oposição ao regime. Ao PT, coube a defesa da bandeira da igualdade, característica do discurso de esquerda do partido. Ao MDB, que viria a se tornar PMDB, a defesa da redemocratização se tornou a maior responsabilidade. Para mais do que esses atores, porém, a mobilização social alcançou a elite empresarial do país. Ainda que muito próximos do Estado ditatorial, em uma relação quase simbiótica, a redemocratização significaria a oportunidade de decidir os rumos da economia, o que não acontecia no regime militar. A liberalização econômica significaria uma oportunidade de ocupar esse vácuo de poder (ROCHA, 2013).

A própria mídia desempenhou papel importante ao legitimar os atores que surgiam no debate político e, ela mesma, ajudar a forjar figuras de oposição. Porém, foi o pilar econômico o ponto decisivo que determinou o fim do regime. A crise de 1982 fez com que o mercado financeiro se retraísse, secando subitamente as fontes externas de financiamento do país. Na

percepção pública “firmava-se a imagem de que somente sob uma democracia a política econômica readquiriria racionalidade e a indispensável defesa dos interesses nacionais” (ROCHA, 2013, p. 46). O clamor popular pedia a democracia.

Em um processo paulatino, o autoritarismo se desmanchava e os pilares para o que viria a ser uma nova Constituição se firmavam. O lento processo buscava uma transição segura para a liberalização ao mesmo tempo que a oposição se revitalizava e ocupava o novo espaço que surgia. A agenda política construída pelos democratas pautava o retorno ao Estado de Direito, a anistia política, eleições diretas para a presidência e uma nova Constituição, encabeçados principalmente pelo MDB. A campanha do partido para as eleições de 1982 prometeu a defesa de uma Assembleia Constituinte. Ao vencer as eleições em nove estados, contudo, a estratégia política do partido mudou e os esforços foram centralizados em chegar à presidência da república (ROCHA, 2013).

Em 1983, o MDB apresentou a proposta de emenda constitucional para a realização de eleições diretas ao cargo de presidente da república. Em um primeiro momento, a proposta surge como uma estratégia do partido, organizada no Congresso Nacional. Ao ser empreendido um movimento de mobilização nacional, contudo, a proposta empolgou diversos setores da sociedade, principalmente os movimentos sociais e as populações dos grandes centros, ainda mobilizadas pelas greves de 1978. Mesmo com a mobilização e com o apoio de alguns deputados do Partido Democrático Social (PDS), apoiador do regime, a proposta foi rejeitada por uma pequena margem. O resultado, contudo, evidenciou a força da oposição e tornou ainda mais claro que o processo de transição era inevitável - ainda mais com a vitória de Tancredo Neves<sup>34</sup> nas eleições presidenciais, com a promessa de realização de uma nova Constituinte (ROCHA, 2013).

Diversos eram os meios cogitados para que a Constituinte fosse realizada. A tarefa, contudo, coube a José Sarney, quem assumiu a presidência da república após a morte de Tancredo Neves. Instituiu-se, em 1985, a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais. Apelidada de “Comissão de Notáveis”, o grupo tinha o objetivo de criar um anteprojeto de constituição que antecederesse as discussões na Constituinte, que seria congressional. A CNBB foi uma das forças que criticou a organização desta Comissão. O temor era de que os interesses de alguns setores da sociedade no momento não fossem atendidos por uma

---

<sup>34</sup> Para mais sobre a Aliança Democrática Nacional, encabeçada por Tancredo Neves, ver: Martinez-Lara (1996).

Comissão que, acreditava-se, seria conservadora. O resultado foi contrário - principalmente pela atuação de membros progressistas nas discussões. Dado o resultado, o presidente arquivou a proposta final dos notáveis e este foi apenas eventualmente utilizado nas discussões da Constituinte (ROCHA, 2013, TROIANO, 2016).

Como visto, desde a decisão pela redemocratização por parte da ala de Geisel, uma série de acontecimentos pontuais definiu o processo que possibilitou a realização da Assembleia Constituinte. A eleição de Figueiredo definiu a continuidade e o caráter do processo, a mobilização pelas eleições presidenciais diretas demandou, ainda que sem sucesso, um caminho alternativo para o país e, mesmo depois da eleição, a morte de Tancredo Neves poderia ter prejudicado o seguimento do processo. A proposta de Sarney de uma Comissão de Notáveis e as intenções conservadoras de restringirem a participação popular na Constituinte são outros exemplos de alternativas que poderiam ter se consolidado. De qualquer forma, a Assembleia Constituinte aconteceu - e foi por meio dela, em resultado de algumas dinâmicas históricas e outras bastante pontuais, que se estabeleceu a Nova República e seu regime de laicidade.

### ***3.2.2 A oposição católica ao regime militar***

Como visto, a pluralidade ideológica dentro da hierarquia católica vinha se intensificando no período anterior ao golpe de 1964. Contudo, foi somente com o estabelecimento do autoritarismo que a Igreja brasileira consolidou sua transformação rumo a uma nova postura. Diante do cenário político, a hierarquia católica tendeu a alinhar-se com o *aggiornamento* proposto pelo Vaticano e as alas progressistas ganharam força. Se, num primeiro momento, os conservadores haviam chegado ao poder da CNBB e legitimado a intervenção militar, ao final do regime seriam os progressistas católicos um dos grandes grupos responsáveis por sua contestação.

Foi principalmente depois do Ato Institucional nº5 que o catolicismo entrou em confronto direto com o Estado. Em 1970, a XI Assembleia Geral da CNBB emitiu documento em que afirmava que não poderiam “admitir as lamentáveis manifestações da violência, traduzidas na forma de assaltos, sequestros, mortes ou quaisquer outras modalidades de terror” (p. 117). O cenário político fortaleceu o setor progressista da hierarquia católica brasileira, que assumiu posição de destaque na denúncia de um sistema que colocava o “lucro acima da pessoa humana”, defendendo que era “a partir do homem” que consideravam

“autêntico” o desenvolvimento econômico (p. 118). Segundo Casanova (1994), é inegável que o prestígio da Igreja perante certos setores da sociedade aumentou a partir de sua contestação ao regime. A atuação da Igreja estava, para o autor, atrelada a uma concepção profética de que o regime militar havia ido longe demais e violado a sagrada dignidade da pessoa humana. A ordem moral tradicional havia sido violada e conquistado a contestação, inclusive, de algumas lideranças conservadoras da Igreja.

A ascensão do autoritarismo militar no país redefiniu as relações entre Estado e sociedade. Casanova (1994) conta que se fundou um cisma entre a burocracia autoritária e as demandas advindas da sociedade. Em meio a estes dois polos, uma parcela da Igreja redefiniu sua estratégia e adotou, nos anos 1970, uma estratégia popular. A Igreja do Povo significou, por parte de uma parcela da Igreja, o abandono de uma estratégia tradicional de inserção e voltou-se para uma atuação no sentido da transformação da sociedade brasileira. Disputas de poder dentro da Igreja, sua atuação profética contra a ditadura militar e seu modelo de desenvolvimento e o próprio surgimento das alas mais populares da Igreja são elementos importantes desta transformação. A formação de um novo grupo hegemônico na Igreja Católica está diretamente relacionada com a radicalização das políticas do regime militar brasileiro.

Seguindo o *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, os bispos brasileiros traçaram o Plano de Pastoral de Conjunto de 1966-1970, com o objetivo de educar dioceses e difundir uma nova mentalidade religiosa. Com propósito semelhante, criou-se o Instituto Superior de Pastoral Catequética (Ispac), o Instituto Superior de Pastoral Litúrgica (Ispal) e o Instituto de Pastoral Vocacional (Ispav). Em 1968, realizou-se em Medellín a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, por meio do qual adotou-se como ponto de partida para a atuação católica a “realidade histórica” em combinação com a fé cristã. Nela, os leigos foram incorporados como sujeitos importantes para a atuação da Igreja perante a sociedade. A Igreja latino-americana passaria a preocupar-se com “a justiça social, a educação libertadora, a paz e a promoção humana” (p. 114). A Igreja tradicional, direcionada para as questões doutrinárias e ortodoxas, passou a ser uma Igreja popular, voltada para os problemas vitais do povo (DELGADO & PASSOS, 2007).

O movimento de consolidação da Igreja Católica brasileira como “Igreja do povo” também está atrelado a um movimento de aproximação com as classes mais pobres da sociedade brasileira. Enquanto até meados da década de 1950 setores como a população rural

havam sido marginalizadas no foco do discurso da Igreja, que tomava o apoio dos mais pobres como garantido e, inclusive, do populismo varguista, focado na classe média e nos trabalhadores industriais, foi ao lançar o chamado pela reforma agrária que a Igreja percebeu que poderia se aproximar deste grupo. A sensibilidade para com a condição de trabalho na zona rural e a emergência do socialismo no interior também ajudam a explicar esta aproximação - desde a década de 1950, a Igreja vinha encampando a pauta da Reforma Agrária como meio de não “deixar de ser a referência espiritual da população rural” (MONTENEGRO, 2003, p. 264). Nos centros urbanos, os reflexos da modernização e do crescimento econômico fizeram aumentar problemas como desigualdade social, o aumento do desemprego e da falta de moradia e a fome. As críticas da Igreja, que se aproximava da população vulnerável a esses problemas, passaram a pautar-se também pela contestação do próprio modelo de desenvolvimento que foi adotado (CASANOVA, 1994; MONTENEGRO, 2003).

Desde o final dos anos 1950 a Igreja Católica em algumas de suas vertentes protagonizava movimentos de crítica à lógica capitalista moderna, no sentido de “resgatar um encantamento da vida, uma comunidade inspirada na idealização do homem do povo, cuja essência estaria no espírito do camponês e do migrante favelado a trabalhar nas cidades” (RIDENTI, 1998, p. 2). Membros da Juventude Universitária Católica (JUC), parte dos esforços remissivos da Ação Católica remetente ao período varguista, haviam sido influenciados pelos ideais de esquerda e seus debates, vivências e militância tiveram desdobramentos dentre os católicos, como na criação da Ação Popular, na fundação das chamadas Eclesiais de Base (CEBs)<sup>35</sup> e na disseminação da Teologia da Libertação.

A Ação Popular, cuja orientação política transformou-se ao longo do tempo até sua dissolução nos anos 1980, permite a compreensão da ação de setores da esquerda durante o período, que em grande medida nasceu de movimentos católicos. Lideranças da JUC com orientação de esquerda foram parte da direção da União Nacional dos Estudantes (UNE), por exemplo. Por meio dela, buscaram a proposição de uma terceira via socialista e democrática à polarização da Guerra Fria. Conforme aproximavam-se mais da esquerda, entravam em atrito com a hierarquia da Igreja, o que motivou a formação da Ação Popular, organização política autônoma que, apesar de não fazer referência ao Cristianismo, ainda compartilhava de alguns

---

<sup>35</sup> Curiosamente, a sigla utilizada tanto para as Comunidades Eclesiais de Base quanto para a Confederação Evangélica do Brasil é a mesma.

valores como o “compromisso único com o homem”. Com o golpe de 1964, muitos de seus membros foram obrigados a exilar-se, tais como José Serra, Aldo Arantes e Helbert José de Souza. Outros deixaram a atuação política. Alguns, contudo, influenciados pela luta armada revolucionária cubana, uniram-se às ações armadas urbanas, como as empreendidas pelo Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR). A Ação Popular também se aproximou da ideologia maoísta e do trabalho operário, passando a disputar a vanguarda revolucionária com o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), com quem acabou unindo-se (RIDENTI, 1998).

As CEBs, por sua vez, foram iniciativas comunitárias que incorporaram os leigos na liderança da Igreja e criaram espaços de reflexão bíblica por meio dos quais “os roteiros faziam a ligação da vida com a Bíblia”:

“A troca de experiências dos participantes era uma forma de socializar os problemas, as conquistas e perguntas de cada um. Esta metodologia possibilitava a participação de todos e motivava o grupo para uma reflexão profunda sobre o texto e a realidade histórica. Era um caminho para o exercício pastoral, em sintonia com os desafios da história presente. Com as CEBs, o catolicismo intensifica a ligação entre religião e vida cotidiana, colocando nas manifestações religiosas situações básicas: o desenrolar da semana, a família, o trabalho, o bairro, a cidade. A articulação é estabelecida e envolve pessoas, grupos e a comunidade. A participação de todas as pessoas era bastante intensa - jovens, adultos, mulheres, trabalhadores e voluntários” (DELGADO & PASSOS, 2007, p. 123).

Por meio destes espaços, os membros poderiam expressar-se religiosa e politicamente. Os debates eram influenciados pela chamada Teologia da Libertação, que ganhara proeminência dentre os católicos latinos. A Teologia da Libertação compreende esforços de associar a doutrina católica da realidade social dos fiéis. Trata-se de uma tentativa de compreender a fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres. Os fiéis, por meio dela, assumem o papel de sujeito histórico em busca de libertação e, em espaços como as CEBs, criavam redes de solidariedade em torno de seu compromisso com o engajamento social. Foi nestes espaços que, principalmente depois do AI-5, eram feitas denúncias sobre a violência no campo e na cidade. Diversos grupos que não tinham outro espaço integraram-se às pastorais populares (DELGADO & PASSOS, 2007).

Este tipo de posição ideológica e a crítica ao regime ditatorial inspiraram a repressão do regime. De maneira direta, diversos foram os episódios em que membros da Igreja Católica foram presos. Expulsões, difamação, atentados e assassinatos também passaram a



focar representantes da hierarquia católica. Estes episódios apenas aumentaram as tensões entre Igreja e Estado (DELGADO & PASSOS, 2007). De fato, como pontua Fausto (1995), a oposição da Igreja Católica caracterizou-se como um elemento central que influenciou a ala de Geisel a iniciar a redemocratização.

A realização de uma Constituinte por meio da qual a Igreja pudesse defender alguns de seus projetos também foi central na mobilização pela redemocratização. Em 1986 e 1987, explica Wohnrath (2017), a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) já vinha organizando Campanhas da Fraternidade sobre os temas da família e da terra. As campanhas serviam - e ainda servem - como via de educação de seus fiéis e, não coincidentemente, abordaram temas que seriam pauta da CNBB no processo constituinte. Rocha (2013) relata os esforços católicos em apoio à realização da Assembleia Constituinte:

Apoiadora do Golpe de 1964 e aliada do regime que logo após se instaurou, essa igreja passou por uma transmutação fundamental a partir de meados da década de 1970. Ironicamente, os setores do catolicismo progressista aproveitaram intensamente as comunidades eclesiais de base – estrutura de alta capilarização social que os conservadores haviam criado e desenvolvido país afora – na sua militância pelos direitos humanos e na luta pela reconstitucionalização (...). Na década de 1980, essas movimentações passariam a colocar explicitamente em pauta a atuação popular numa futura assembleia constituinte. Um dos mais importantes instrumentos de ação foi a criação do “Projeto educação popular constituinte” (...). Em 1983, D. Mauro Morelli, bispo da Arquidiocese de Duque de Caxias (RJ), e o sociólogo Betinho se lançaram num debate no Brasil inteiro por uma nova Constituição. No Rio, formou-se uma ampla frente pró-Constituinte com a participação de sindicatos, da OAB e de diversos movimentos sociais e de católicos do mundo acadêmico, como o professor Cândido Mendes. Em São Paulo, também houve movimentação por uma Constituinte com ampla participação social. Foi quando se criou o Plenário Pró-Participação Popular, seguindo o princípio das jornadas internacionais ocorridas na França, numa opção metodológica pela prática política horizontal (...). Desde logo, o Plenário Pró-Participação Popular adotava posição e realizava campanha pela Constituinte exclusiva. Com a derrota do Substitutivo Bierrenbach, o grupo passou a trabalhar em propostas a serem levadas diretamente à ANC – quando então receberiam a designação de “emendas populares” (ROCHA, 2013, p. 65-68).

Não é coincidência que, como explica Freston (1999), diversos autores associem as Igrejas a um potencial democratizante. As igrejas, conta ele, oferecem um espaço social livre, uma experiência de solidariedade e uma nova identidade pessoal, além da participação responsável na comunidade e, em alguns casos, do desenvolvimento de lideranças. José

Casanova (1994) observa duas características do catolicismo brasileiro que remontam ao período de colonização do país e as relações entre Igreja e Estado de então: a fraca penetração institucional da sociedade brasileira pela Igreja e a reprodução de diferentes formas de religiosidade popular autônomas ao controle clerical. É a partir destas características, por exemplo, que iniciativas como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são formadas durante os anos 1970. As CEBs estão pautadas pela adaptação institucional de uma Igreja em um contexto social de transformação, que precisava aproximar-se de uma classe marginalizada em uma sociedade em franca mudança.

A Igreja Católica, organizada principalmente em sua vertente progressista encabeçada pela CNBB, encontraria no processo constituinte atores ascendentes no mercado religioso brasileiro. Assim como ela, políticos evangélicos buscariam defender seus posicionamentos no processo que ditaria os rumos da nova institucionalidade para o país. Nos 583 dias de atividade, seria desenhado um novo aparato institucional para mediar a relação entre Religião e Estado, mas, também, seria esboçado um exemplo do que seriam os anos seguintes no que tange à fé institucionalizada no país.

### ***3.2.3 A pluralização do mercado religioso brasileiro***

No período anterior ao golpe de 1964 a hegemonia católica era consolidada, com reduzida possibilidade de atuação de outros grupos religiosos na esfera pública - que contavam, inclusive, com número relativamente menor de fiéis. Por sua vez, o período dos governos militares delimita cronologicamente uma pluralização do mercado religioso do país, principalmente a partir da ascensão de grupos evangélicos – transformação que influenciaria a conjuntura que definiu a laicidade brasileira contemporânea. É importante pontuar, ainda, a influência que o período de redemocratização teve nas igrejas evangélicas, motivando uma organização de diferentes igrejas de modo a apresentar candidaturas próprias e estabelecer uma representação formal e eleita no sistema político. É sobre estas dinâmicas que aconteceram durante o regime militar, ligadas direta ou indiretamente à institucionalidade do período, que discorre esta seção.

Para Blancarte (2011), esta segunda metade do século XX compreende um período fundamental no estabelecimento dos regimes de laicidade contemporâneos nos países da América Latina. Até 1950, a porcentagem de não católicos era mínima. Ao final do século, esta cifra seria radicalmente transformada e o Brasil chegaria a ter mais 30% de fiéis não

católicos. Este advento acaba por definir um importante setor da população que precisaria ser considerado para a definição de leis e políticas públicas, especialmente para a definição de um Estado autônomo de normas religiosas particulares e a formulação de políticas laicas. A análise de dependência de trajetória evidencia o argumento de Blancarte: em paralelo à institucionalidade autoritária, intensificou-se o processo de pluralização do mercado religioso brasileiro e consolidou-se uma dinâmica de contrapeso na definição da laicidade no país. A hegemonia católica seria contrabalanceada pela existência de novas matrizes religiosas e, na oportunidade da crise da institucionalidade militar objetivada na Assembleia Constituinte, esta diversidade conformaria uma nova configuração laica no país.

O golpe de 64, a Constituição de 1967 e suas mudanças em 1969 pouco alteraram o regime de laicidade no país. O nome de Deus foi, mais uma vez, invocado no preâmbulo da Carta, a liberdade religiosa é assegurada, assim como a liberdade de culto, desde que “não contrariem a ordem pública e os bons costumes”. Havia, ainda, a previsão para a colaboração entre Estado e organizações religiosas, desde que preservado o interesse público, principalmente em questões educacionais e de saúde. Em 1969, uma emenda constitucional modificou diversas partes da Constituição em vigor. Ela proibiu, por exemplo, manifestações que demonstrassem preconceito religioso (SIQUEIRA, 2014).

Porém, do ponto de vista prático, a sociedade brasileira estava em franca transformação. A própria urbanização das cidades brasileiras influenciou o mercado religioso do país: conforme aumentavam os problemas sociais, principalmente a pobreza, aumentava também o número de pessoas que se filiavam a seitas protestantes (especialmente pentecostais) e às variadas religiões afro-brasileiras, especialmente a umbanda. Foi a partir daí que as condições para o proselitismo mudaram. A Igreja Católica, por exemplo, passou a perceber que estratégias tradicionais de conversão e evangelização não seriam mais tão eficientes e que uma aproximação com as classes mais vulneráveis era mais adequada (CASANOVA, 1994). Para Emmerick (2010),

Se no plano jurídico-constitucional as relações Igreja/Estado pouco se alteraram entre a Constituição de 1934, 1946 e 1967/1969, nos planos econômico, social, cultural e intelectual as mudanças foram significativas. Talvez, o fato mais relevante neste contexto seja a perda de hegemonia da Igreja Católica, enquanto instituição detentora da produção dos bens simbólicos, ante a expansão de outras denominações religiosas (...). Tal fato fez com que a Igreja Católica alterasse as suas estratégias de atuação e começasse a olhar para as lutas sociais ocorridas no campo, nos sindicatos etc. Enfim, estrategicamente, a Igreja

Católica substituiu a tradicional caridade cristã vigorante no Brasil em boa parte de sua história pelo compromisso com as mudanças sociais (EMMERICK, 2010, p. 155)

O avanço dos evangélicos, principalmente dos pentecostais, durante o período autoritário no país é especialmente relevante para a trajetória histórica brasileira no que tange à laicidade porque faz o que as vertentes espírita e de matriz africana não haviam feito: ao demandar laços mais estreitos de seus adeptos, seguindo uma lógica proselitista e conversionista, apresentam-se como um novo ator na competição religiosa, ameaçando a hegemonia católica. Como explicam Freston (1993) e Mariano (2011), o modelo “sincrético hierárquico”, que combinava uma relação de pertencimento não exclusivo, sem desrespeitar a hegemonia católica, foi paulatinamente substituído pelo modelo pluralista, onde a disputa por mercado entre diferentes religiões é plenamente estabelecido. O próprio *aggiornamento* católico e a “opção pelos pobres” significou uma mudança de estratégia que favoreceu esta transformação, reconhecendo a liberdade religiosa e abandonando em parte a obtenção de privilégios institucionais como estratégia de inserção pública.

Freston (1999) evidencia a diferença no posicionamento de católicos e protestantes (ainda que tenha ressalvas em usar o termo protestantismo de maneira tão ampla): enquanto os primeiros passaram por mudanças teológicas que os tornaram “defensores da democracia”, as Igrejas Protestantes passaram a ser vistas como “baluartes do regime”. Posteriormente, nos anos 1980, ressalta-se o contraste entre ambos no processo de redemocratização: além da Igreja Católica, a única Igreja protestante a contestar oficialmente a repressão no Brasil é a luterana, a única *igreja* em um sentido sociológico. As outras denominações careciam tanto de uma base popular que superasse as fronteiras de classe e as permitissem sentir a realidade social quanto de condições de protestar sem ficarem expostas a todo o peso da repressão, que caía sobre os mais pobres, seus principais fiéis. Como lembra Siqueira (2014), um exemplo da repressão a evangélicos durante a ditadura militar foi sobre a Confederação Evangélica do Brasil (CEB): em uma de suas conferências, a confederação chamou os fiéis a “reconstruírem” a nação. O regime militar, insatisfeito com o tom utilizado, prendeu os pastores da cúpula da confederação com o auxílio de fiéis ultraconservadores que denunciaram os pastores da Confederação.

De maneira geral, o posicionamento das lideranças evangélicas perante o governo militar foi de legitimação da ditadura. Cada denominação, contudo, esteve marcada por dinâmicas internas e estratégias de inserção pública: os presbiterianos, por exemplo, estiveram

divididos entre alas conservadoras e outras mais próximas dos ideais de esquerda e foi somente com a iminência do golpe de 1964 e a posterior repressão que os conservadores assumiram a hegemonia da Igreja - não sem pontuais tensões entre seus membros. Ao mesmo tempo, a Assembleia de Deus, por exemplo, absteve-se de posicionamentos políticos nos primeiros anos do regime, postura que mudou paulatinamente ao longo dos anos em um movimento de inserção da Igreja na política. Um denominador comum entre diferentes elites evangélicas no período é a crítica ao comunismo em sua associação com o ateísmo e a consequente legitimação da intervenção militar e seu governo. O governo militar seria o meio para a consolidação da liberdade religiosa que, na alternativa comunista, estaria ameaçada.

Pontua-se também a existência de alas evangélicas que propunham uma interpretação cristã dos problemas sociais (como a fome e a miséria), ora enxergando-os como consequência de um suposto afastamento da sociedade de Deus, ora, assim como os progressistas católicos, apresentando uma alternativa ao comunismo no enfrentamento destas questões. Estes grupos foram suprimidos pelos conservadores, principalmente a partir da repressão política iniciada com o golpe militar. Muitos membros “à esquerda” nos círculos evangélicos eram denunciados pelos próprios membros das Igrejas e submetidos à repressão. Consta, inclusive, que práticas como tortura e sequestro não apenas eram da ciência de alguns evangélicos ligados ao governo como orquestradas diretamente por religiosos parte dos quadros políticos do regime militar. Neste contexto, muitos religiosos foram obrigados a exilar-se. Foi somente com a distensão que estas alas puderam atuar de forma mais ativa na disputa política dentro e fora das Igrejas (ALMEIDA, 2016).

A postura da Igreja Católica durante o regime militar, principalmente de sua ala progressista, foi também um dos grandes tópicos que permeou a atuação política dos evangélicos no governo militar. Desde aquele momento era possível notar a reivindicação de uma certa laicidade do Estado como meio de contestar a influência católica no mercado religioso brasileiro. Almeida (2016) relata declarações como a do reverendo presbiteriano Antônio Miguel dos Santos, para quem a assistência social não seria papel dos cristãos. Segundo ele, a Igreja era responsável pela “salvação dos pecadores” e assistência social era decorrência da pregação do Evangelho e não um meio para tal. A Igreja não deveria entrar no setor social para resolver os problemas, pois isto era função do Estado: “a Igreja não é o Estado e o Estado não é a Igreja” e estas “são duas coisas completamente distintas no que tange à sua função”. Além disso, a disseminação da Teologia da Libertação foi também alvo

de crítica entre os evangélicos - na Assembleia de Deus, a doutrina havia inspirado certas reflexões e propostas de aproximação dos evangélicos com a questão social e a ideia de emancipação do indivíduo por meio da *práxis* religiosa e foi reprimida pelas lideranças sob o argumento de que estas perspectivas “deixam de pregar o evangelho do poder de Deus para a salvação do indivíduo” e acabam pregando a “mensagem coletivista do chamado evangelho social, que ao invés de criar igrejas, cria clubes sociais religiosos e políticos” (ALMEIDA, 2016).

Ainda que sem grande influência política enquanto grupo organizado, registram-se a realização de eventos entre lideranças religiosas e políticos em Brasília e a própria participação de evangélicos nos altos quadros dos governos militares<sup>36</sup>, o que indica desde já um interesse em manter uma aproximação com o poder político institucionalizado. Registra-se também a existência de um Grupo Parlamentar Cristão durante o regime militar que, ainda que sem constituir-se como uma bancada atuante, reunia parlamentares com posições convergentes a partir de suas crenças (ALMEIDA, 2016). Freston (1999) nota que os protestantes históricos, por exemplo, elegem-se desde os anos 1930 no país. Suas candidaturas eram marcadas por uma presença pequena e discreta, alguns com eleitorado basicamente protestante, mas sem o endosso oficial de denominação. A presença evangélica era pluripartidária, sem fortes concentrações ideológicas. O quadro mudou com a redemocratização do país.

Com a redemocratização, abriu-se uma oportunidade de maior inserção dos evangélicos na política. De maneira geral, ao mesmo tempo que a redemocratização se instituíva, os evangélicos se realinhavam de modo a estenderem sua participação política para além das paredes de suas igrejas. O jornal *O Estandarte* defendia que pastores evangélicos orientassem os fiéis a votarem em candidatos evangélicos. Naquele momento, o jornal, que era presbiteriano, defendeu que “os evangélicos devem assumir cargos importantes no governo, onde terão oportunidade de testemunhar Cristo e defender os direitos dos Cristãos” (p. 79). Em 1978, o reverendo Antonio Miguel dos Santos afirmou que “criticar e ficar só dentro das quatro paredes das igrejas cantando os belos hinos e pedindo a Deus que

---

<sup>36</sup> A eleição de Geisel, por exemplo, foi comemorada por grupos evangélicos. Tratava-se da ascensão de um luterano ao mais alto posto da república. No momento de sua posse, o Chefe do Estado Maior das Forças Armadas era batista e o Secretário-Geral do Exército era metodista. Para Almeida (2016), esse fato “coloca em suspenso a noção de que até meados da década de 1980 os evangélicos viveram no Brasil evitando envolver-se com política” (p. 79).

transforme o mundo” não deveria ser a posição da Igreja de Cristo. Assim como ele, outros líderes de outras denominações evangélicas passaram a pautar que os evangélicos entrassem em contato com a política e seu caráter profano de modo a defender os valores cristãos e contribuir para o debate público<sup>37</sup> - a própria filosofia de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, teóricos da justificação teológica do poder civil, já vinha sendo evocada por pastores assembleianos em algumas manifestações para legitimar o poder militar e a associação entre Religião e política. Para as eleições de 1978, a Assembleia de Deus propôs uma classificação das candidaturas políticas em “inimigos do evangelho”, “indiferentes”, “católicos, espíritas e ateístas”, “os de origem evangélica”, os “pseudo-evangélicos” e, finalmente, os “evangélicos” (ALMEIDA, 2016).

Estes exemplos são marco de um reposicionamento dos evangélicos na sociedade que, agora mais influentes e em uma esfera política democrática, assumiriam um novo papel na disputa política. Freston (1993) argumenta que a “irrupção súbita” dos pentecostais na política transforma a atuação política dos protestantes no país. Com a redemocratização, há o início de um esforço coordenado, principalmente por parte da Assembleia de Deus, pela inserção de evangélicos diretamente ligados às igrejas na disputa política. O autor pontua três razões para o estabelecimento desta estratégia, tendo em vista principalmente que não houve mudanças teológicas profundas que explicassem esta transformação: a utilização do poder político como meio de estruturação do poder interno das lideranças; uma reação a mudanças no ambiente social que ameaçam os valores religiosos e, de maneira especialmente relevante para esta pesquisa, a defesa de sua própria liberdade religiosa em uma dinâmica de competição com o catolicismo na esfera pública: os evangélicos entram na política para reivindicar o status católico e os recursos públicos que possibilitariam sua própria expansão. Apesar destes elementos, foi somente com o sistema político em franca redemocratização que as lideranças evangélicas se viram inspiradas e otimistas para o lançamento desta nova estratégia política.

A inflexão objetivada no processo de redemocratização abriu caminho para a inserção dos evangélicos na esfera pública como novos atores políticos, capazes de defender seus valores, alcançar benefícios individuais e coletivos e, principalmente, contrapor-se à Igreja Católica em sua histórica influência no Brasil. Sem o período autoritário e o formato em que

---

<sup>37</sup> No caso da Assembleia de Deus, o próprio fundador Lewi Pethrus, desde 1968, pontuava a existência de um partido cristão na Suécia e criticava a falta de representação política dos evangélicos no Brasil. De fato, o contexto sueco foi um dos exemplos que motivou a mudança estratégica da Assembleia de Deus, que passou a participar do debate público.

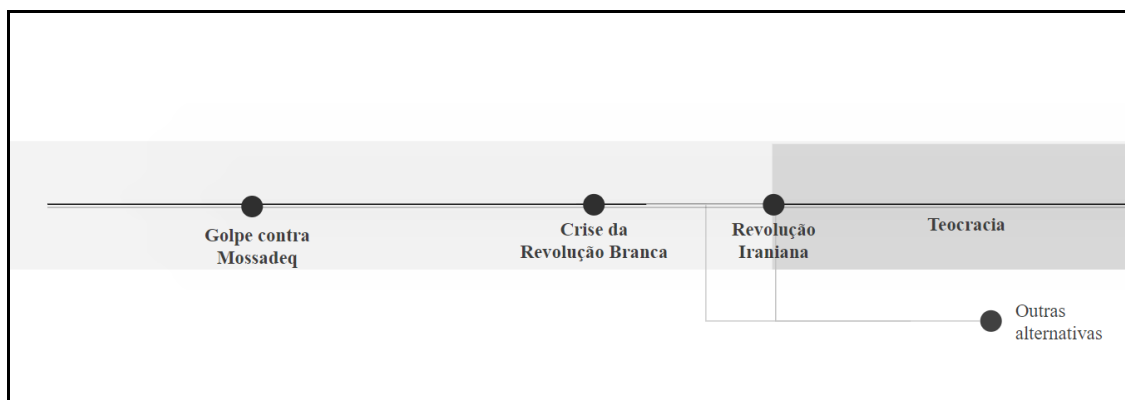
se estabeleceu a redemocratização, esta dinâmica de inserção não teria sido a mesma. Além disso, a decisão interna dos grupos evangélicos em abandonarem um distanciamento da política institucional e lançarem candidaturas próprias apresenta-se como um elemento contingencial de suma importância dentre os processos sócio históricos que definiram a laicidade no país. A Constituinte teria entre seus quadros a novíssima bancada de parlamentares evangélicos, iniciando um novo capítulo na trajetória histórica brasileira.



## 4 O ADVENTO DAS NOVAS ORDENS: A TEOCRACIA IRANIANA E A LAICIDADE BRASILEIRA

### 4.1 A Revolução Iraniana

O estabelecimento da República Islâmica do Irã e da ordem institucional teocrática em 1979 encontra sua consolidação no decorrer do processo revolucionário que eclodiu nos grandes centros urbanos do país. A Revolução Iraniana pode ser apontada como o ponto crítico final da trajetória analisada ao longo deste texto. Assim sendo, a institucionalidade teocrática está diretamente atrelada à trajetória que lhe antecedeu: a combinação de diferentes elementos levou à ascensão do autoritarismo no reinado de Reza Pahlavi, bem como ao estabelecimento de um programa de modernização do país. As consequências destas medidas representaram a falência deste legado, à medida em que eram cada vez mais contestadas pelos diferentes atores envolvidos na política iraniana. A figura abaixo representa a trajetória histórica do Irã que antecedeu a Revolução Iraniana.



**Figura 5: A trajetória histórica iraniana**

É possível evidenciar como as diferentes condições antecedentes se desenvolveram ao longo da trajetória histórica iraniana e, como visto ao longo desta seção, como ajudaram a forjar o desenrolar da Revolução. A sucessão de fatos que derrubou a dinastia Pahlavi e estabeleceu a República Islâmica do Irã está também marcada por elementos contingenciais que fizeram, por exemplo, com que os atores seculares envolvidos no processo perdessem relevância ao longo do tempo, sendo subsumidos pela legitimidade carismática de Khomeini - elemento crucial para o estabelecimento da teocracia no Irã. O quadro a seguir demonstra esta sequencialidade a partir de diferentes condições:

	<b>Reinado de Reza Khan e primeiros anos do reinado de Reza Pahlavi</b>	<b>Período autoritário de Reza Pahlavi</b>	<b>Revolução Iraniana</b>
<b>Projeto político modernizador</b>	<i>Esforços de modernização econômica e política, visando constituir uma estrutura estatal moderna</i>	<i>Esforços catalisados pela Revolução Branca, com teor secularista</i>	<i>Contestado pelos rebeldes, insatisfeitos com as incoerências da modernização</i>
<b>Influência do Sistema Internacional</b>	<i>Irã à mercê dos interesses das grandes potências, especialmente da Guerra Fria</i>	<i>Influência estadunidense de modo a solapar a ameaça soviética</i>	<i>Pautada pela oposição à influência estadunidense no país</i>
<b>Atuação das elites religiosas islâmicas</b>	<i>Legitimação pragmática dos regimes</i>	<i>Oposição ao regime a partir da perda de privilégios com a Revolução Branca</i>	<i>Papel de protagonismo a partir de sua própria legitimidade e da baixa capacidade de mobilização da oposição secular</i>
<b>Atuação da sociedade Civil Iraniana</b>	<i>Reprimida por Reza Khan, consolidou sua ação política nos primeiros anos do reinado de Pahlavi, protagonizando a instabilidade política</i>	<i>Fortemente desmobilizada pela repressão</i>	<i>Definiu um movimento popular plural, mas foi solapada pela influência e legitimidade de Khomeini</i>

**Quadro 3: Mudança institucional e sua influência na Revolução Iraniana**

Mais uma vez, a configuração de determinadas condições inerentes à história iraniana e elementos contingenciais presentes no desenrolar histórico fizeram com que uma dada configuração institucional fosse adotada em detrimento de outras. Projetos liberal-democratas, socialistas ou até mesmo monárquicos foram derrotados em detrimento do governo legitimado pelo Islã - e a sequência dos fatos que deu forma à Revolução auxiliam esta compreensão.

#### ***4.1.1 As contradições do projeto político modernizador***

Como visto, a aspiração modernizadora da dinastia Pahlavi transformou a história do Irã. Para além dos resultados econômicos alcançados, o desejo individual dos monarcas pelo desenvolvimento do país e a pressão ocidental pela liberalização estiveram, muitas vezes, associadas com um esforço secularizador em conflito direto com o interesse da *ulema* no país. Tal cenário não poderia deixar de causar reação por parte de diversos atores da sociedade iraniana, evidenciando o que se confirmaria a seguir: a Revolução em 1979 foi fruto das contradições da própria modernização iraniana.

Como mostra Abrahamian (2008), as mudanças sociais oriundas da Revolução Branca intensificaram tensões em três diferentes maneiras. A primeira delas se dá devido ao aumento da oposição causado pela transformação social: o tamanho das duas classes que mais desafiavam o poder dos Pahlavi quadruplicou. Intelectuais e trabalhadores urbanos estavam ressentidos principalmente com o enfraquecimento de instituições que os representavam, como sindicatos, jornais independentes e partidos políticos. Além disso, a antiga elite rural havia perdido espaço com a redistribuição de terras e uma nova classe de fazendeiros independentes e trabalhadores sem-terra estavam por tornar-se adversários políticos do regime (ABRAHAMIAN, 2008).

Em segundo lugar, a estratégia de desenvolvimento econômico que adotava políticas de *trickle down* falhou e a riqueza produzida manteve-se concentrada nas elites, diferentemente do que esperava o regime. Nos anos 1970, o Irã era um dos países mais desiguais do mundo (ABRAHAMIAN, 2008). O alto crescimento econômico, associado com a baixa disponibilidade de bens em oferta não tardou a cobrar seu preço. O Xá passou a culpar pequenos comerciantes pela inflação e pelo desabastecimento. Membros da SAVAK, a Polícia Secreta a serviço do Xá, chegaram a prender alguns comerciantes. Medidas contra a inflação foram tomadas em 1977, mas pouco fizeram efeito e o desemprego, à medida que

mais pessoas chegavam à cidade e não encontravam emprego, aumentou (AXWORTHY, 2008). Skocpol (1982) mostra que estes comerciantes estavam ligados a diversos setores da sociedade, na medida em que mantinham negócios com as indústrias ou que seus filhos puderam ir à universidade e alcançar outras posições sociais, por exemplo. Os chamados *bazaares*, ao tornar-se alvo da repressão do Xá, tornaram-se também uma potencial força de oposição. Ansari (2007) explica que o aumento dos lucros com a venda de petróleo injetou uma grande quantidade de recursos na economia iraniana a partir de 1973. Porém, ao mesmo tempo em que o país prosperava economicamente, aumentava também a extravagância das elites, a concentração de renda e, principalmente, a corrupção. A ideia de que a justiça social e o combate à pobreza haviam sido deixados de lado em prol do rápido crescimento econômico se tornava cada vez mais popular.

Em terceiro lugar, A Revolução Branca decepcionou a população ao criar expectativas de melhoria de vida que não foram totalmente atendidas. Os programas implementados melhoraram os indicadores de saúde e educação, por exemplo, mas a mortalidade infantil ainda era preocupante e a disponibilidade de médicos era uma das menores do Oriente Médio. Para mais do que isto, explica Abrahamian (2008), 68% dos adultos permaneceram analfabetos e a “fuga de cérebros” fez, por exemplo, com que cidades como Nova York tivessem mais médicos iranianos que a própria capital Teerã.

Theda Skocpol (1982) explica três particularidades na revolução que depôs o regime de Pahlavi. Primeiro, a revolução foi fruto da irrupção social, desorientação e frustração com o processo de modernização empreendido pelo Xá. No momento da revolução, todos os setores da sociedade iraniana pareciam descontentes com os rumos da sociedade. O exército e a polícia do Xá foram incapazes de conter um movimento revolucionário que não contava com o apoio direto de nenhum outro ator estrangeiro. Nem mesmo com a deposição do Xá instaurou-se um regime militar, dada a dificuldade dos revolucionários de articularem este tipo de movimento. Por fim, a revolução foi conduzida por um movimento de massa “criado” e reunido em torno da figura do clero e, principalmente, de Khomeini. Esta revolução não apenas aconteceu a partir da intersecção de diferentes elementos históricos e sociais, mas foi criada para derrotar o antigo regime - contrariando, explica Skocpol, seu próprio modelo de análise das revoluções sociais.

Para Abrahamian (2008), a revolução não foi fruto da casualidade. Em 1977, o Xá tentava controlar as pressões esmagadoras que o desenrolar da história nas décadas anteriores

revelou na estrutura social iraniana. Seu regime autoritário ia contra os interesses da sociedade civil, em uma época em que os ideais republicanos e democráticos estavam em ascensão:

Ele iniciou seu regime autocrático, inflexivelmente oposto pela intelligentsia e pela classe trabalhadora urbana. Essa oposição se intensificou ao longo dos anos. Em uma época de republicanismo, ele exibia o monarquismo, o xá, o pahlavismo. Em uma época de nacionalismo e anti-imperialismo, ele chegou ao poder como resultado direto da derrubada de Mossadeq pela CIA-MI6 - o ídolo do nacionalismo iraniano. Numa era de neutralismo, ele zombou do não-alinhamento e do Terceiro Mundo. Em vez disso, ele se nomeou policial da América no Golfo Pérsico e ficou do lado dos EUA em questões delicadas como a Palestina e o Vietnã. E na era da democracia, ele se tornou eloqüente sobre as virtudes da ordem, disciplina, orientação, realeza e sua comunicação pessoal com Deus. Ele não apenas intensificou as animosidades existentes, mas também criou novas (ABRAHAMIAN, 2008, p. 255).

Como explica Ansari (2007), a Revolução Iraniana foi produto unicamente de circunstâncias iranianas, uma coincidência de interesses e desenvolvimentos fundada em uma trajetória histórica e dependente, principalmente, da ação - e inação - de um homem que criou seu próprio fracasso. Munareto (2019) argumenta que o padrão de desenvolvimento do regime esteve atrelado a três pilares: o crescimento econômico, a desinstitucionalização política e a centralização da autoridade. Quando o legado econômico da Revolução Branca colapsou, ficou evidente que as instituições políticas fragilizadas pela centralização do poder eram incapazes de receber as demandas da sociedade - o Xá havia baseado sua estratégia nos bons resultados econômicos e, quando estes deixaram de acontecer, evidenciou-se a crise de seu regime. A instabilidade daí recorrente serviu de oportunidade para que o processo revolucionário fosse instigado pelas elites (religiosas, econômicas e políticas). Diante do vácuo que a instabilidade social e a baixa institucionalização do Estado iraniano causaram, setores como as elites religiosas do país puderam ganhar espaço. Eclodia a Revolução Iraniana.

#### ***4.1.2 A oposição à influência estrangeira no Irã***

Como visto até agora, a sequencialidade histórica iraniana esteve marcada pelos interesses das grandes potências internacionais e as dinâmicas da geopolítica mundial. De fato, as consequências da aproximação com os Estados Unidos tiveram impactos que foram muito além da diplomacia e inspiraram grande parte da crítica de grupos de oposição, como as

elites religiosas islâmicas lideradas por Khomeini. Se outros pontos críticos da trajetória histórica iraniana estiveram atrelados a condicionantes da política internacional, é justamente a *ausência* desta condicionante, ao menos de forma direta, que pauta o desenrolar da Revolução Iraniana.

O governo de Jimmy Carter havia sido eleito com discurso contrário ao autoritarismo ao redor do mundo. Com o eclodir da revolução, o Xá se viu não apenas isolado internamente como também foi deixado pelos Estados Unidos. Com a retórica agressiva contra o país, a embaixada estadunidense em Teerã chegou a ser diretamente ameaçada, bem como alguns oficiais que trabalhavam no Irã. Conforme a revolução avançava, mais americanos fugiam do país (AXWORTHY, 2008).

Do ponto de vista militar, a ausência de tropas estrangeiras também foi visível. Diferentemente de outros processos revolucionários e conflitos, a Revolução Iraniana não foi diretamente financiada ou apoiada por nenhum país estrangeiro (SKOCPOL, 1982). Não se tratou tampouco de uma guerra *proxy*, empreendida de modo a enfrentar diferentes interesses de terceiras partes no país. A Revolução Iraniana foi um movimento popular, com uma peculiar combinação de influências nacionalista, religiosa e comunista, cujos primeiros momentos foram dados através de manifestações públicas nas ruas contra as forças do Xá. O próprio exército e grupos burocratas, como visto, acabaram aliando-se aos revolucionários a determinada altura do conflito.

É, contudo, a própria sequencialidade histórica que faz referência à influência estrangeira no conflito. Said (1997) argumenta que há uma dinâmica de retroalimentação entre o discurso orientalista oriundo dos Estados Unidos em direção ao Irã e a própria sustentação do regime iraniano - que remonta à própria fundação do regime durante a Revolução. Se, por um lado, o discurso orientalista sustenta e legitima a influência dos Estados Unidos sobre o Irã, é justamente a oposição a este discurso e à esta influência que legitima o regime teocrático iraniano. Os Estados Unidos são o inimigo legitimado pela teologia xiita que faria necessária a existência de um regime como o de Khomeini e seus sucessores.

Foi somente com a chegada de Khomeini ao país que os Estados Unidos foram diretamente envolvidos no conflito. Com sua queda, o Xá havia viajado para o país de modo a tratar o câncer que lhe acometia. Ao saber da notícia, cerca de 400 estudantes invadiram a

embaixada dos Estados Unidos no Irã em protesto e ocuparam o local por 444 dias, em uma crise diplomática que ficou marcada na história e no imaginário popular iraniano e estadunidense. Percebendo que Khomeini apoiava a invasão, Bazargan pediu a renúncia. O sequestro da embaixada influenciou os rumos da revolução não somente com a renúncia de Bazargan, ponto importante na consolidação da autoridade de Khomeini, mas também com a própria exploração do episódio por parte do religioso, justificando e legitimando os passos seguintes do processo revolucionário (ABRAHAMIAN, 2008).

Demonstrando sua habilidade política, Khomeini levou a proposta de Constituição da Assembleia dos Especialistas, favorável ao estabelecimento de uma república islâmica, a um referendo. O religioso defendeu a aprovação de sua proposta sob o argumento de que aqueles que votassem contra o novo regime estariam ao lado dos Estados Unidos e desrespeitando os mártires da revolução. Um país desunido, segundo ele, favoreceria um ataque imperialista. Temendo o caos durante a tensão com os Estados Unidos, Bazargan pediu a seus apoiadores que votassem pelo sim, mas muitos grupos seculares se recusaram a participar da votação. 99% dos eleitores votou pelo sim, mas desta vez apenas 6 milhões de eleitores haviam ido às urnas. Foi somente com a derrota de Carter à reeleição que os reféns da embaixada foram liberados - não sem antes uma humilhante e frustrada operação de resgate em abril de 1980 (ABRAHAMIAN, 2008).

Com a queda de Pahlavi, muitos observadores ocidentais esperavam que os liberais moldassem o novo regime: ainda que a derrubada do Xá tivesse sido encabeçada pelos religiosos, a revolução havia sido um desejo de democracia no país. Porém, conforme o tempo passava, ficava cada vez mais evidente a derrota dos atores seculares na disputa pelo poder e o estabelecimento do regime teocrático iraniano. Quando, de 1979 a 1981, os clérigos xiitas conseguiram estabelecer seu novo regime, explica Skocpol (1982), “muitos observadores no Ocidente ficaram realmente confusos” (p. 276). Não seria diferente: estabelecia-se, aos finais do século XX, uma república teocrática - algo que nem a razão judaico-cristã nem os arranjos políticos seculares ocidentais eram capazes de conceber.

#### ***4.1.3 O protagonismo do Islã***

A literatura chama o processo revolucionário de 1979 por pelo menos dois nomes: Revolução Iraniana, como utilizado nesta pesquisa, em alusão à multiplicidade de atores no processo, e Revolução Islâmica, em alusão ao papel central que a Religião teve no desenrolar

da ruptura institucional. Conforme as contradições se intensificavam e o descontentamento em relação ao Xá ganhava novos contornos na narrativa política de Khomeini, a insatisfação popular de diversos grupos (intelectuais, grupos de esquerda, comerciantes, proprietários de terra, etc.) ganhou um denominador comum.

Em janeiro de 1978, um artigo sugerindo que Khomeini era um estrangeiro (devido ao nascimento de seu pai na Índia e de seu nome, Hindi), um antigo espião britânico e até mesmo um poeta (a maioria da *ulema* não vê com bons olhos a poesia) enfureceu seus apoiadores. O artigo, escrito por apoiadores do governo e publicado com o consentimento do regime, fez com que milhares de estudantes religiosos fossem às ruas contra os abusos da monarquia, demandando um pedido de desculpas, o retorno de Khomeini ao Irã e, inclusive, uma constituição para o país (AXWORTHY, 2008). Não se sabe ao certo de onde vieram as ordens para a publicação do artigo, se diretamente do Xá ou se foi uma tentativa do ministro da justiça de agradá-lo. O fato é que o artigo partiu do alto escalão do governo e buscava desconstruir a popularidade de Khomeini. O artigo era tão duro que apenas o jornal *Etela'at* decidiu publicá-lo (ANSARI, 2007).

Muitos estudantes morreram em conflito com a polícia e o aiatolá Shariatmadari, um dos mais antigos aiatolás à época, chegou a condenar o massacre. Do exterior, Khomeini parabenizou os manifestantes por sua coragem e incitou novos protestos (AXWORTHY, 2008). A figura de Khomeini não apenas se tornaria central para a mobilização da revolução, como também o próprio clero se tornaria um unificador de diferentes grupos e reivindicações. Como explica Skocpol (1982):

Longe de serem aglomerações desorganizadas de pessoas isoladas e desorientadas, as comunidades urbanas tradicionais do Irã continuavam sendo centros movimentados de atividade econômica e associação. Grupos e cultos religiosos islâmicos foram especialmente importantes para unir comerciantes, artesãos e trabalhadores. Os mullahs treinados para interpretar a lei islâmica julgavam disputas comerciais e taxavam os ricos para fornecer serviços de bem-estar personalizados para os devotos mais pobres. Tanto os pregadores como os leigos devotos orquestravam uma sucessão interminável de reuniões de oração e celebrações rituais dos principais dias sagrados islâmicos. (p. 271).

Abrahamian (2008) relata como o regime tentou converter as manifestações a seu favor. Segundo o autor, o regime argumentou que os protestos eram, na verdade, uma comemoração do aniversário da restrição ao uso do véu proclamada por Pahlavi pai. O



material utilizado no protesto, contudo, não menciona o fato e critica o editorial publicado contra Khomeini, bem como protestava contra a aproximação com o Ocidente e a repressão do regime e pedia por melhores serviços públicos. Em 11 de Dezembro líderes da oposição entraram em um acordo com o regime e voltaram às ruas em trajetos definidos, com cantos que não atacassem a figura pessoal do Xá, desde que o exército ficasse recolhido. O tom das manifestações era o mesmo: o estabelecimento de uma República Islâmica, o retorno de Khomeini<sup>38</sup>, a expulsão dos poderes imperiais e a implementação de políticas para os mais pobres. O termo *velayat-e faqih* foi propositalmente evitado. O protesto serviu como um referendo: a população queria o Xá fora do país e assim aconteceu.

Segundo Bakhsh (2008), as negociações do Xá com membros da oposição levaram a um acordo com Shapour Bakhtiar, líder da Frente Nacional. Ele concordou em formar um governo com a condição de que o Xá deixasse o país. Conquistando o voto de confiança dos Majlis, apresentou seu governo em 3 de janeiro de 1979 e, em 16 de janeiro, o Xá deixou o país, despertando comemorações por todo o Irã. Em 1º de Fevereiro, Khomeini retornaria a Teerã. Khomeini chegou ao país como a encarnação da esperança do povo iraniano. Ao desembarcar no Irã e seguir ao cemitério prestar tributo aos mortos nas manifestações, o religioso foi recebido por uma multidão. A multidão cantava “*Allahu Akbar*” (Deus é grande) e “*Khomeini, O Emam*”. O Emam é, na tradição islâmica, a figura de um Homem Perfeito. Nenhum ser humano desde o Décimo Segundo Emam havia recebido esse título (ainda que alguns membros da *ulema* nunca tenham de fato aceitado o título para Khomeini). Não foi à toa que, conforme conta Axworthy (2008), Khomeini foi perguntado por um jornalista, a caminho do Irã, o que sentia a respeito de seu retorno ao país. O religioso respondeu que “nada”, em uma postura que mostra seu tato político: um Homem Perfeito não tem sentimentos ou não manifesta sentimentos e ele estava aceitando este título. Isto mostra que Khomeini utilizaria seu carisma para legitimar-se como o novo líder do país.

O caráter de dupla autoridade marca o fim da dinastia Pahlavi no país. A disputa entre Bakhtiar, que montou um governo em um acordo com o Xá e Khomeini, liderança popular que não reconhecia a autoridade deste novo governo, foi resolvida nas primeiras semanas de 1979. Em 8 de Fevereiro, membros da força aérea declararam lealdade a Khomeini. No dia

---

<sup>38</sup> Sob pressão do governo iraniano, Khomeini foi expulso do Iraque, onde inicialmente estivera, e havia se estabelecido na França. A sua chegada a Paris favoreceu a exposição do regime na imprensa mundial. Tornou-se mais fácil, como explica Bakhsh (2008) comunicar-se com a oposição no Irã por telefone e permitiu que lideranças políticas e religiosas pudessem se encontrar com ele pessoalmente para direcionamentos.

10, seu arsenal foi aberto e distribuído entre a população. Em 11 de Fevereiro, comandantes militares anunciaram que permaneceriam neutros na disputa entre o governo e o povo, agora armado. Bakhtiar se escondeu. Teerã foi tomada pelos rebeldes. No mesmo dia, a Rádio de Teerã fez um pronunciamento histórico: “Esta é a voz do Irã, a voz do verdadeiro Irã, a voz da Revolução Islâmica”. A dinastia Pahlavi estava oficialmente enterrada (ABRAHAMIAN, 2008; AXWORTHY, 2008; BAKHASH, 2008).

Garantir o controle do país em um contexto em que muitas forças ideológicas estavam envolvidas na tomada do poder foi o primeiro desafio para Khomeini no contexto imediato pós-Revolução. A cúpula do que se construía como o novo governo estava dividida. De um lado, Khomeini e seu governo provisório buscava reconstruir a burocracia do Estado, como os ministérios e as forças armadas. Seu objetivo nunca fora desconstruir o Estado, somente remover o Xá e instituir os princípios do *velayat-e faqeh*. Por outro lado, o primeiro ministro Mehdi Bazargan, com o apoio de forças liberais e do Movimento de Libertação e da Frente Nacional (movimentos seculares), buscava proclamar uma constituição baseada nos princípios da Quinta República de Charles de Gaulle. A nova república islâmica seria islâmica no nome, mas democrática na prática. Ao final da revolução, Khomeini já tratava de garantir o controle dos comitês revolucionários e estabeleceu um Conselho Revolucionário que vigiaria as ações do novo governo. Além disso, estabeleceu em Teerã um Tribunal Revolucionário que se sobressaísse aos tribunais que estavam sendo criados localmente pelo país. Era Khomeini, para além dos revolucionários, quem estava no poder (ABRAHAMIAN, 2008).

A primeira grande disputa entre Bazargan e Khomeini se materializou justamente nesse referendo que instituiu a República Islâmica e, posteriormente, com a eleição da Assembleia de Especialistas que construiu o texto da nova Constituição. Bazargan queria que o povo pudesse escolher, além do sim ou do não para uma república islâmica, por uma república democrática. Khomeini foi radicalmente contra a proposta. Na ocasião, ele chegou a defender que “o que a nação precisa é de uma república islâmica e não uma república democrática ou de uma república islâmica democrática. Não usem o termo democrático, aqueles que pedem por uma coisa dessas não entendem nada do Islã”. Para ele, o Islã era “tudo, significava tudo, era perfeito” e era “triste que tivessem que adicionar outra palavra próxima à palavra Islã, que já era perfeita”. O referendo não só foi realizado de acordo com sua vontade como aprovou a república islâmica com 99% dos votos em uma eleição onde 20 milhões de pessoas (de um eleitorado de 21 milhões) votaram. Com a decisão, autorizou-se

eleições para agosto onde 73 homens formariam a Assembleia dos Especialistas. O resultado também foi vitorioso para Khomeini, com a eleição de 15 aiatolás, 40 *hojjat al-islams* e 11 outros aliados do aiatolá. A Assembleia estava constituída para proclamar uma constituição islâmica (ABRAHAMIAN, 2008).

Em maio de 1979, foi estabelecida a Guarda Revolucionária, como linha auxiliar do Partido Hezbollah aliado ao regime e as propriedades do antigo Xá foram transferidas para um fundo que financiaria políticas sociais, como forma de projeção do regime e paternalismo político. *Ulemas* passaram a ser nomeados juízes novamente e a *sharia*, a lei sagrada do Islã, voltou a ser aplicada. A imprensa passou a ser atacada. Universidades expulsaram estudantes esquerdistas e impuseram os princípios do Islã em seus programas. Os Comitês Revolucionários e as forças do Hezbollah passaram a forçar as mulheres a usar um véu (AXWORTHY, 2008). Estava estabelecida a República Islâmica do Irã.

#### ***4.1.4 A oposição política secular***

Conforme a sociedade iraniana mudara, acomodaram-se também as forças políticas que outrora haviam sustentado o regime do Xá - guinada que caracterizou a Revolução Iraniana em 1979. Além de despertar a oposição da *ulema* e de outros grupos seculares, as transformações sociais, especialmente as causadas pela Revolução Branca, alteraram a sociedade iraniana de modo a subtrair uma classe que, no passado, havia sido a chave para a sustentação da dinastia Pahlavi: os chefes tribais e os notáveis do campo. O êxodo rural, além disso, criou também um exército de desempregados nos grandes centros urbanos (ABRAHAMIAN, 2008).

A formação do Partido do Ressurgimento, em 1975, havia sido considerada uma declaração aberta de guerra à classe média tradicional, especialmente os bazaares e os clérigos aliados. Com isto, até mesmo os setores apolíticos da *ulema* se uniram à Khomeini em sua contestação ao regime (ABRAHAMIAN, 2008). Diferentemente de outros processos revolucionários, onde era nas comunidades das aldeias, influenciados pela modernização, que se organizavam centros de oposição às classes dominantes e ao Estado, no Irã a revolução foi essencialmente urbana. A oposição ao Xá se deu nos enclaves comunitários urbanos: no país, historicamente os *bazaares* eram o centro da vida urbana, bem como eram um elo entre comerciantes, artesãos e os produtores agrícolas que ainda residiam no campo. Migrantes rurais que procuravam emprego e serviços sociais também se concentravam nestas regiões. A

industrialização modernizadora de Pahlavi ignorou os *bazaares* e os relegou ao segundo plano tanto em termos econômicos quanto sociais. Não à toa, ali se organizaram grupos de protagonismo para a Revolução (SKOCPOL, 1982). O Xá, apesar disso, permanecia confiante de que seu controle do Estado lhe garantiria o poder. Isto se mostrou equivocado quando diversos grupos de burocratas se somaram à revolução entrando em greve. Eles acreditavam que, mesmo com a queda de Pahlavi, o Estado poderia se manter em pé. O Xá, ao final das contas, estava isolado (ABRAHAMIAN, 2008).

O advento dos protestos nas ruas colocou em alta mais uma vez os diversos grupos da sociedade civil iraniana. Enquanto os protestos de 1977 se deram principalmente com o protagonismo de intelectuais e políticos seculares que reivindicavam a ordem constitucional através de cartas e declarações, em 1978 irrompeu pelo país um novo perfil de manifestantes. Comerciantes e trabalhadores urbanos uniram-se à religiosos em protestos que utilizavam a violência estrategicamente calculada, atacando e destruindo alvos definidos: boates e cinemas, símbolo da influência da cultura ocidental e sua corrupção moral; bancos, símbolo da exploração econômica e escritórios do Partido da Ressurreição Nacional e da polícia, símbolos da repressão do regime (BAKHASH, 2008). O perfil inicial dos manifestantes era basicamente de estudantes e comerciantes de classe média, que seguiram em protestos mesmo com o decreto de lei marcial do Xá e a violenta repressão das forças do regime. As políticas econômicas, contudo, desagradavam também a trabalhadores, que se uniram ao protesto dos estudantes. Diversas greves passaram a ser organizadas e, nas zonas mais pobres das cidades, barricadas eram construídas, servindo de palco para conflitos diretos com as tropas do governo (AXWORTHY, 2008).

Após 40 dias de luto, mais protestos seguiram. As universidades e bazares fecharam e uniram-se a protestos pacíficos em 12 cidades do país. Em Tabriz, a polícia atirou nos manifestantes e causou mais mortes. As manifestações apenas cresciam e contavam com o apoio quase unânime da *ulema*. Estava construído o espírito revolucionário em manifestações que, ao final de maio, já pediam a morte do Xá. Em 19 de Agosto um cinema foi alvo de um incêndio na cidade de Abadan, matando 370 pessoas. Governo e oposição acusaram um ao outro, mas a esta altura a opinião pública não era capaz de ouvir nada que não fossem ultrajes ao regime. A SAVAK foi culpada pelo incidente. Anos depois, afirma Axworthy (2008) investigações apontaram que um grupo radical islâmico teria sido o responsável pelo incidente.

O segundo derramamento de sangue aconteceu em 8 de setembro daquele ano, logo após o decreto de lei marcial. Conhecida como a Sexta Negra, em referência ao Domingo Vermelho da Revolução Russa, a repressão do regime atirou contra manifestantes em Teerã e empreenderam uma verdadeira chacina. Algumas estimativas afirmam que 4 mil pessoas foram baleadas naquele dia (ABRAHAMIAN, 2008). O movimento de oposição se radicalizou ainda mais e o número de apoiadores do regime diminuiu ainda mais (BAKHASH, 2008). O Xá chegou a ir a público e, através de uma mensagem na televisão, dizer que havia entendido a mensagem do povo, que convocaria eleições livres e corrigiria erros passados (AXWORTHY, 2008). A mensagem não surtiu o efeito desejado.

Em 11 de Dezembro os protestos voltaram a acontecer. Diante de sua queda iminente, o Xá aceitou deixar o país. Em troca de sua retirada, a Frente Nacional pôde indicar Shapour Bakhtiar para o cargo de primeiro-ministro. Em 3 de Janeiro de 1979, apresentou seu governo, referendado pelos Majlis. O retorno de Khomeini ao país em 1º de fevereiro de 1979, contudo, desfaria a institucionalidade que se pretendia estabelecer. Como primeiro ministro, Bakhtiar tratou de satisfazer algumas demandas da oposição. Aliviou as restrições à imprensa e liberou prisioneiros políticos. Prometeu a dissolução da SAVAK, o fim da lei marcial e eleições livres. Ainda que alguns líderes da *ulema* tenham apoiado o novo governo, o primeiro ministro nunca conseguiu o apoio de Khomeini, para quem o objetivo era estabelecer uma nova ordem política (ABRAHAMIAN, 2008; BAKHASH, 2008).

Diante do carisma de Khomeini, a ascensão de um governo sob a regência do *Faqih* tornou-se questão de tempo:

No outono de 1979, os liberais e moderados pareciam cada vez mais marginalizados. Durante o verão, Khomeini formou o Partido da República Islâmica (IRP), e o primeiro esboço da constituição, elaborado por Bazargan - semelhante à constituição de 1906, mas eliminando o monarca - fora radicalmente reescrito pela Assembléia de Especialistas, que foi dominado pelos ulemas leais a Khomeini. A Assembléia de Especialistas se formou após uma eleição marcada por boicotes liberais e esquerdistas e alegações de fraude. Em sua forma final, a constituição estabeleceu o sistema que ainda hoje governa o Irã, e que ainda reflete a idéia de *velayat-e faqih* de Khomeini: que o governo hoje em dia deva ser secular, mas com poder final nas mãos de um líder religioso comprometido com um regime islâmico. A constituição estabeleceu uma presidência eleita, um Majles eleito e conselhos municipais eleitos, mas também estabeleceu um Conselho de Guardiões (doze clérigos e juristas) para examinar e aprovar candidatos antes que eles pudessem concorrer à eleição e aprovar ou vetar a legislação aprovada pelos Majles. Acima de tudo, confirmou o próprio

Khomeini e seus sucessores na posição suprema na constituição. Ele tinha o direito de nomear metade dos membros do Conselho da Guarda, aprovar a nomeação do presidente e nomear o chefe do Corpo Revolucionário da Guarda e os outros chefes das forças armadas. Enquanto Khomeini usou a constituição para consolidar seus ganhos, ele estava preparado o tempo todo para usar meios violentos e extrajudiciais para garantir seus fins (AXWORTHY, 2008, p. 264).

Ainda assim, a Constituição fez importantes concessões a valores democráticos<sup>39</sup>. O eleitorado abarcou homens e mulheres que votariam em processos secretos e diretos para presidente, *Majles*, conselheiros e membros da Assembleia de Especialistas. A idade mínima para voto foi estabelecida para 15 anos de idade (em 2005 foi estabelecido o mínimo de 16 anos). O presidente seria eleito a cada quatro anos e poderia reeleger-se apenas uma vez. Poderia apontar seus próprios ministros e embaixadores, além de governadores, prefeitos, diretores das estatais e planejar o orçamento do país. Seria um xiita “fiel aos princípios da Revolução Islâmica” responsável pela política doméstica e externa. Estas concessões se deram principalmente porque a revolução aconteceu não apenas pela influência do Islã, mas como uma demanda por liberdade, equidade e justiça social. O regime dos Pahlavi caíra porque violou liberdades civis e direitos humanos e não se pode esquecer que grupos seculares haviam participado do processo, que foi, essencialmente, popular (ABRAHAMIAN, 2008).

Os interesses de Khomeini acabaram se sobressaindo sobre os demais, tanto por seu carisma, mas também pela habilidade política demonstrada ao catalisar o espírito revolucionário e legitimar seu próprio projeto político. Capoccia (2015) pontua a centralidade que as ideias podem ter em pontos críticos nas análises de dependência de trajetória ao serem mobilizadas por determinados atores para que seu próprio projeto seja adotado. Uma República Islâmica sob a liderança de Khomeini foi o projeto capaz de abarcar o descontentamento e satisfazer as esperanças de grande parte das massas que haviam ido às ruas contra o Xá.

---

<sup>39</sup> Além de valores democráticos, a Constituição incorporou também diversos programas sociais. Pensões para cidadãos, seguro-desemprego, seguro para pessoas com deficiência, programas de habitação popular, sistema de saúde e educação fundamental públicos. Segundo Abrahamian (2008): “ela prometia encorajar a posse de moradias, eliminação da pobreza, do desemprego, do vício, da usúria, da acumulação, dos monopólios privados, da desigualdade - incluindo a de homens e mulheres, fazer o país auto-suficiente tanto na agricultura quanto na indústria, implementar o bem e combater o mal e ajudar os oprimidos do mundo na luta contra seus opressores” (p. 168).

O descarte das propostas de Bazargan consternaram os grupos seculares que participaram da revolução e tinham certas reservas à noção de *velayat-e faqih*. Bazargan e outros sete membros do governo solicitaram a Khomeini a dissolução da Assembleia de Especialistas. Segundo eles, a constituição proposta violava a soberania popular, carecia de consenso, colocava a nação em perigo com o clericalismo e tornava a *ulema* uma classe dominante. Além disso, esta guinada poderia pôr em risco a própria Religião, à medida em que as futuras gerações pudessem colocar a culpa de eventuais problemas sociais no próprio Islã. As argumentações de Bazargan foram em vão. A nova constituição foi levada a referendo e aprovada com 99% dos votos de 6 milhões de iranianos que decidiram votar - os interesses de Khomeini haviam se sobreposto aos de atores seculares (ABRAHAMIAN, 2008).

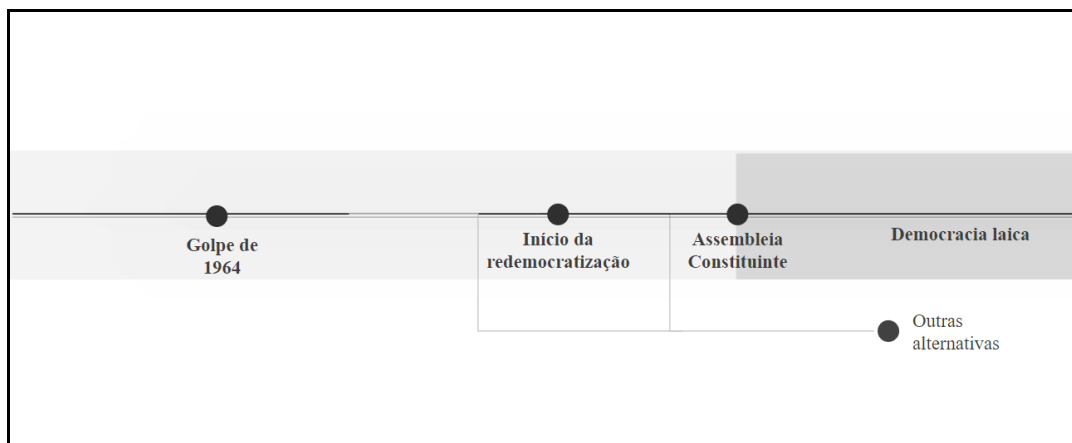
#### **4.2 A Assembleia Constituinte no Brasil**

Como visto, a alternativa definida para a redemocratização abriu margem para as discussões sobre a Constituinte. Um movimento por parte de alguns setores da sociedade civil influenciou a realização de um novo processo para redigir a nova Carta Magna para o país. Neste contexto, propostas como as do presidente José Sarney de uma Constituição escrita por uma comissão de brasileiros indicados para tal foram rejeitadas. A própria Igreja Católica protagonizou reivindicações pela Constituinte e pela adoção de um modelo mais aberto à participação popular. Se as condições políticas abriram margem para diferentes possibilidades para o encerramento do regime militar, múltiplas também eram as possibilidades de configuração para a Assembleia Constituinte, em uma demonstração da complexidade da realidade social e dos processos históricos.

Roberto Blancarte (2011) pontua três características que definiram a gestação da laicidade nos países latino-americanos ao final do século XX: i) a gestação de uma efetiva e significativa pluralidade religiosa, evidenciada ao longo da trajetória histórica brasileira, principalmente com o estabelecimento da liberdade de culto e o conseqüente advento de novos grupos religiosos ao longo do século no país, ii) a maior consciência da necessidade de proteger os direitos humanos, principalmente os das minorias e iii) a gradual redemocratização das sociedades latino-americanas. Estes dois últimos foram catalisados com o estabelecimento da Assembleia Constituinte em um ponto de ruptura com a ordem

institucional autoritária anterior. As transformações do mercado religioso brasileiro ocorridas ao longo do século XX, em combinação com o espírito democrático do processo Constituinte, assentaram as bases da laicidade brasileira, cujas características começam a ganhar forma já nos corredores do Congresso Nacional em 1987.

Do ponto de vista da laicidade, tratava-se de um cenário inédito no país. Se em outros momentos históricos Estado e Igreja Católica sustentavam uma relação bastante próxima, os anos de ditadura militar haviam catalisado os movimentos de reorganização teológica da Igreja. Tratava-se agora de um grupo ligado aos setores “de baixo” da sociedade. Em paralelo a isto, a redemocratização era uma janela de oportunidade para a atuação dos evangélicos, que nas últimas décadas haviam crescido em número de fiéis e esboçavam uma tentativa de ampliação de sua representação na esfera política. O esboço tornou-se um movimento concreto e relevante de organização política que levou à Assembleia Constituinte a chamada bancada evangélica. Assim como em outros momentos da história, a mudança institucional abria margem para uma reconfiguração na relação entre Estado e Religião. A figura a seguir mostra a trajetória histórica percorrida pela sociedade brasileira até a Constituinte em 1987:



**Figura 6: Trajetória Histórica Brasileira**

Além disso, é possível evidenciar como, a partir de diferentes contextos que permeavam a disputa política pelo poder estatal, as diferentes configurações do mercado religioso brasileiro acabavam por definir a laicidade no país. O quadro a seguir atualiza sua versão apresentada anteriormente e resume como as condições para a laicidade brasileira se



reordenaram de modo a delimitar as características da laicidade brasileira a partir da Constituinte:

	<b>Terceira República</b>	<b>Regime Militar</b>	<b>Assembleia Constituinte</b>
<b>Estabilidade Institucional</b>	<i>Desestabilidade a partir do intenso conflito político, que abriu diversas oportunidades para a projeção da Igreja perante a esfera política</i>	<i>Período autoritário, de estabilidade institucional constituída a partir da repressão da oposição</i>	<i>Baixa institucionalização partidária e relevância das dinâmicas procedimentais da Assembleia</i>
<b>Atuação da Igreja Católica</b>	<i>Relação privilegiada com o Estado e posição hegemônica no mercado religioso</i>	<i>Oposição ao Estado, cuja institucionalidade catalisou os efeitos do aggiornamento</i>	<i>Pautada pela defesa de projetos ligados à “opção pelos pobres” e valores morais</i>
<b>Atuação das minorias religiosas</b>	<i>Histórico de estigma, repressão e relativamente baixo número de fiéis, seguindo tendência histórica no país</i>	<i>Ascensão dos evangélicos e revisão de sua estratégia de inserção pública, influenciados pela iminente redemocratização</i>	<i>Organização da Bancada Evangélica, que visava contrabalancear e histórica influência católica e defender valores morais</i>

**Quadro 4: Mudança institucional e sua influência na Revolução Iraniana**

A reconfiguração deu origem a um novo perfil para a laicidade brasileira. A hegemonia católica havia sido rompida e a presença evangélica garantiria o estabelecimento da laicidade no país. A confessionalidade não era uma opção e sequer chegou a ser cogitada, dado o percurso de transformações do mercado religioso nos períodos anteriores da trajetória histórica do país. Contudo, como relatado por analistas, a presença dos religiosos na discussão

constituente não era vista com estranheza: nos corredores de Brasília, bispos, freiras, pastores e toda sorte de representantes religiosos eram vistos como participantes legítimos daquele processo que abarcava uma diversidade de grupos sociais sob o espírito da redemocratização. Mais do que isto, a legitimidade destas lideranças fazia com que sua presença fosse inclusive tida com reverência em diversos espaços.

Não é por acaso que sequer foi discutida a laicidade em termos formais no texto constitucional. A nova carta seria democrática e, portanto, liberdades não seriam restringidas - incluindo a liberdade religiosa e sua possibilidade de participação na esfera pública. De fato, o que esteve em disputa foram os termos da laicidade, em questões como o ensino religioso ou referentes aos valores morais, mas ela nunca esteve ameaçada no contexto de redemocratização. Estabeleceu-se então a dinâmica da laicidade (e, em maior instância, da democracia) brasileira que permanece até hoje: diversos grupos, religiosos ou não, em disputa na esfera pública sob diversas dinâmicas que legitimamente tensionam uma suposta fronteira entre o sagrado e o profano - seja por meio do lobby, como no caso da CNBB, seja por meio da organização institucional formal, como a Bancada Evangélica assim decidiu.

#### ***4.2.1 Os reflexos da baixa institucionalização partidária no processo constituinte brasileiro***

O fim do regime militar no Brasil e, principalmente, a maneira como se deu a transição entre a institucionalidade de um Estado autoritário, sob o comando das Forças Armadas do país, para um Estado Democrático de Direito, organizado em uma república presidencialista, marcam a adoção de um novo regime de laicidade no país. Em resposta à reivindicação de uma variedade de grupos sociais que se organizavam e buscavam ter uma plataforma de debate sobre os rumos do país, estabeleceu-se uma Assembleia Constituinte capaz de abarcar estas representações e construir os pilares de um novo período na história brasileira.

Do ponto de vista da análise de dependência de trajetória, a Assembleia Constituinte representa um ponto de inflexão onde diferentes grupos religiosos, pela primeira vez na história do país, puderam barganhar entre si a institucionalidade que viria a reger as formas como o Estado se colocaria perante a Religião. Para além da atuação destes grupos como

condição que definiria a nova laicidade brasileira está o caráter da esfera política do período: depois de décadas de um regime autoritário, o grau de institucionalidade partidária do período era bastante reduzido. Sem partidos que servissem como referencial ideológico e com uma variedade cada vez maior de valores em disputa em uma esfera política em franca democratização, destacou-se a ação por meios alternativos aos partidos políticos. O baixo grau de institucionalização partidária após um longo período autoritário, especialmente em seu caráter de baixa legitimidade destes partidos, fez com que o processo constituinte fosse marcado pela atuação de diferentes grupos de interesse. Neste vácuo, os grupos religiosos puderam atuar e defender seus valores e estratégias de inserção. Para Maia (2012), a atuação das lideranças religiosas ocupou um vácuo deixado pela baixa institucionalização dos partidos, assumindo o caráter de portador das demandas de parte da população. Isto se evidencia na própria atuação da Frente Parlamentar Evangélica, por exemplo, que tem na Constituinte um marco de sua atuação.

Mainwaring (1999) teoriza sobre a baixa institucionalização partidária do Brasil, especialmente no período após a ditadura militar. Para ele, a conexão entre partidos e interesses organizados é tênue - o autor percebe na instabilidade dos padrões de disputa eleitoral pós-1979 um elemento desta baixa conexão. Além disso, a baixa conexão entre partidos e sociedade se reflete também por meio da escolha de eleitores que se conectam mais com candidaturas individuais do que com projetos partidários como um todo - e a baixa continuidade nas dinâmicas geográficas de voto no Brasil desde o final da década de 1970 evidencia esta volatilidade. A própria legitimidade dos partidos enquanto instituições perante a sociedade é contestada no país, constituindo-se como outro elemento da baixa institucionalização. A organização dos partidos, que permitem baixa fidelidade (como o caso do fragmentado PMDB na Constituinte) e em grande parte das vezes pouco contribuem financeiramente para campanhas de seus candidatos, também influenciam para esta dinâmica<sup>40</sup>.

A disputa partidária no país se redesenhou com a abertura democrática de Figueiredo. Com o objetivo de tornar a transição segura, adotou-se a estratégia de dissolver o sistema bipartidário e, com isto, fragmentar a oposição ao partido do regime, a Arena (chamada a partir de então de Partido Democrático Social, o PDS). Com isto, cinco partidos de oposição

---

<sup>40</sup> Para mais sobre o debate sobre institucionalização partidária e sobre o contexto brasileiro após a redemocratização, ver: Braga (2010) e Tarouco (2010).

emergiram no cenário: o PMDB, antigo MDB; o centrista Partido Popular (PP), que em 1982 fundiu-se ao PMDB; o PDT, centrado na figura de Brizola; o PTB, que disputou com o PDT o legado do antigo PTB de Goulart, herdando dele suas facções clientelistas e, por fim, o PT, ligado a movimentos sociais e à própria Igreja Católica em sua reorientação popular. Já no final da década de 1980, criou-se o PFL, o PSDB, o PDC e o PRN. Este período foi marcado por um movimento por meio do qual muitos líderes de movimentos sociais voltaram-se à atividade partidária como meio de ação política (MAINWARING, 1999).

Para os eleitores, contudo, pouca conexão havia entre estes partidos e os partidos existentes antes de 1964, o que teve um impacto significativo na legitimidade deste novo cenário de disputa partidária no Brasil. Os partidos do período militar ajudaram a solapar esta conexão, tornando-se eles mesmos, após 13 anos de existência (1966-1979) objeto de lealdade por parte dos eleitores (e a fraqueza dos partidos da Terceira República também é um elemento que influenciou esta conexão à medida em que não conseguiram manter sua identidade viva durante o autoritarismo). Os próprios eleitores eram diferentes: em 1982, nas primeiras eleições com novos partidos, cerca de 60% do eleitorado não havia votado antes de 1964 (MAINWARING, 1999).

Tal perfil dos partidos políticos no país, associado com o próprio caráter escolhido para o processo constituinte, de permitir ampla participação popular nas discussões e proposições, favoreceu a formação de grupos de ação política focados na garantia de seus interesses para a Constituição. Isto abriu margem tanto para a atuação da CNBB quanto para a formação do que viria a ser a Frente Parlamentar Evangélica. Em 1 de Fevereiro de 1987, foi instalada a Assembleia Nacional Constituinte, com Ulysses Guimarães, do MDB, eleito presidente. Durante 20 meses, diversos grupos de interesse e sindicatos circulavam pelas instalações do Congresso. Os deputados utilizavam de suas prerrogativas para fazer com que mais pessoas pudessem circular pelos prédios e estima-se que 9 milhões de pessoas tenham passado por lá durante a Constituinte (ROCHA, 2013; TROIANO, 2016).

Como explica Martinez-Lara (1996), esta caracterização dos atores políticos envolvidos no processo constituinte acaba por definir o resultado da deliberação - ou seja, a própria Constituição. Cada grupo de interesse tem sua própria concepção do que de fato está em jogo no processo deliberativo, ou seja, do que é ou não é discutível por um processo constituinte. Além disso, naturalmente, cada grupo tem seus próprios objetivos e a disputa entre diferentes interesses estrutura os termos do debate. Sem agendas constitucionais

estabelecidas pelos grandes partidos do período<sup>41</sup>, a agenda foi marcada por enorme fluidez e incerteza, estando bastante atrelada à atuação destes diferentes grupos de interesse. Eles atuaram tanto por meio do apoio de candidaturas fiéis a seus interesses quanto por meio do *lobby* direto em Brasília durante a Constituinte. Destacam-se, entre estes grupos, as organizações de trabalhadores, as federações de empresários e grandes produtores rurais, o movimento de trabalhadores rurais, os militares<sup>42</sup> e o Movimento Popular, uma gama de movimentos populares oriundos da sociedade civil - tais como a OAB, partidos pequenos como o PT e a própria CNBB - que se organizaram sob a mesma denominação.

Braga (2010) recorda que o sistema partidário pode ser visto como uma variável independente que influencia no comportamento político e nos resultados eleitorais. Os partidos e sistemas partidários podem, segundo a autora, se diferenciar quanto a elementos como a estrutura de competição, o processo de formação do governo, o sistema eleitoral, a distribuição territorial do poder político e o próprio contexto histórico. Verifica-se, no processo constituinte de 1987, que muitas das características elencadas pela autora influenciaram a dinâmica dos atores aqui estudados.

Já nas regras de procedimento do processo verifica-se uma interrelação entre seu formato e o comportamento dos atores. Sua definição foi por si só alvo de controvérsia por parte dos diferentes grupos presentes no debate e influenciaram o teor das discussões. Antes de tudo, precisava-se discutir se o texto seria baseado em um rascunho inicial de base (e se ele seria feito por uma comissão *ad hoc* ou se seria adotado o texto da Comissão Afonso Arinos<sup>43</sup>) e o quão aberto seria o processo deliberativo. Tanto a esquerda quanto a direita descartaram a ideia de um projeto preliminar, tendo em vista às críticas à Comissão de Notáveis de Sarney no ano anterior. A esquerda, com o apoio do PMDB e de outros partidos menores e em oposição aos conservadores, defendeu que o processo fosse o mais descentralizado possível - foi por meio desta decisão que se abriu margem para a

---

<sup>41</sup> As questões inerentes à nova Constituição foram relegadas a segundo plano no debate público devido às repercussões do Plano Cruzado e da própria falta de interesse dos grandes partidos. A Convenção Nacional do PMDB chegou a debater o tema, sem estabelecer um documento coerente. Além disso, somente o PT tinha um projeto oficial de Constituição (MARTINEZ-LARA, 1996).

<sup>42</sup> Uma das preocupações com a transição era justamente a garantia de manutenção de poder por parte dos militares. Não à toa, a Constituição de 1988 preservou as instituições de inteligência, a participação de militares no governo e contou com o veto dos militares em questões sensíveis do texto, como a reforma agrária.

<sup>43</sup> A Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, conhecida pelo nome de seu presidente Afonso Arinos de Melo Franco, foi responsável por elaborar a proposta de Constituição do governo de José Sarney. Como o caminho adotado para o texto foi a realização de uma Assembleia Constituinte, a proposta desta Comissão de Notáveis perdeu relevância.

consideração de petições públicas assinadas por pelo menos 30 mil eleitores, por exemplo. A CNBB desempenhou papel importante nesta proposição, sendo um importante contrapeso para a democratização do processo constituinte como um todo (MARTINEZ-LARA, 1996).

As deliberações aconteceram em 8 comitês, cada um dividido em 3 subcomitês, além de um nono Comitê de Sistematização responsável por aglutinar as propostas dos comitês e apresentar o texto final a ser deliberado. Esta última etapa foi responsável pela substituição de muitos itens do texto final, conforme os diferentes grupos de interesse entravam em disputa e uma síntese passível de aprovação pela maioria era necessária. O quadro a seguir representa a organização interna do processo constituinte. Em negrito, estão enumeradas as Comissões. Abaixo de cada uma delas, as Subcomissões a elas referentes.

<b>1</b>	<b>Soberania e Direitos e Garantias do Homem e da Mulher</b>
	a. Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais
	b. Direitos Políticos, dos Direitos Coletivos e das Garantias
	c. Direitos e Garantias Individuais
<b>2</b>	<b>Organização do Estado</b>
	a. União, Distrito Federal e Territórios
	b. Estados
	c. Municípios e Regiões
<b>3</b>	<b>Organização dos Três Poderes e Sistemas de Governo</b>
	a. Poder Legislativo

	<p>b. Poder Executivo</p>
	<p>c. Poder Judiciário e Ministério Público</p>
<b>4</b>	<b>Organização Eleitoral, Partidária e Garantia das Instituições</b>
	<p>a. Sistema Eleitoral e Partidos Políticos</p>
	<p>b. Defesa do Estado, da Sociedade e de sua Segurança</p>
	<p>c. Garantia da Constituição, Reformas e Emendas</p>
<b>5</b>	<b>Sistema Tributário, Orçamento e Finanças</b>
	<p>a. Tributos, Participação e Distribuição das Receitas</p>
	<p>b. Orçamento e Fiscalização Financeira</p>
	<p>c. Sistema Financeiro</p>
<b>6</b>	<b>Ordem Econômica</b>
	<p>a. Princípios Gerais, Intervenção do Estado, Regime da Propriedade do Subsolo e da Atividade Econômica</p>
	<p>b. Questão Urbana e Transporte</p>
	<p>c. Política Agrícola e Fundiária e Reforma Agrária</p>
<b>7</b>	<b>Ordem Social</b>

	a. Direitos dos Trabalhadores e Servidores Públicos
	b. Saúde, Seguridade e Meio Ambiente
	c. Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias
<b>8</b>	<b>Família, Educação, Cultura e Esportes, Ciência e Tecnologia e Comunicação</b>
	a. Educação, Cultura e Esportes
	b. Ciência e Tecnologia e da Comunicação
	c. Família, Menor e Idoso
<b>Comissão de Sistematização</b>	

**Quadro 5: Comissões e Subcomissões da Assembleia Constituinte. Fonte: Martínez-Lara (1996).**

As discussões no Comitê de Sistematização alteravam substancialmente os projetos de texto debatidos nas instâncias anteriores da Constituinte. Muitas das pautas propostas pela Direita que haviam ganhado os debates iniciais foram revertidas nestas deliberações finais. Setores neoliberais criticaram o que entenderam ser uma composição majoritariamente de Esquerda do Comitê de Sistematização, em desacordo com o perfil da Assembleia. Segundo eles, o documento ali produzido não refletia a visão da maioria da Assembleia. Em resposta, um conjunto de partidos de centro (PFL, PDS, PTB, PDC, PL e alguns membros do PMDB) autointitulado “Centrão” barganhou a reformulação do processo de votação da proposta final do Comitê de Sistematização e logrou a modificação de temas sensíveis ao grupo (não sem conflitos internos a partir das divergências do grupo em questões específicas). Assim como o Centrão, outros grupos parlamentares surgiram dessa necessidade que as regras procedimentais do processo impuseram de contrapor-se em certos temas a discutidos pela Assembleia no texto final. Um deles foi a aliança entre constituintes evangélicos que, em



torno da defesa de valores sensíveis a eles, forjaram o que viria a ser a Frente Parlamentar Evangélica (MARTINEZ-LARA, 1996). Esta dinâmica na definição dos resultados finais é um exemplo de uma dinâmica que Capoccia (2015) identificou nos pontos críticos para as ordens institucionais: nem sempre os resultados alcançados refletem os interesses dos atores envolvidos no processo. De fato, a disputa política e a interação entre os atores e até mesmo certas limitações estruturais podem moldar resultados diferentes do que qualquer ator tenha desejado.

Em 2 de Setembro de 1988, as deliberações chegaram ao final. A data da promulgação da nova Carta Magna estava definida para o dia 5 de outubro. Na sessão no plenário do Congresso, falou o decano dos constituintes Afonso Arinos. Vitor Crespo, então presidente da Assembleia Legislativa de Portugal, representou as delegações estrangeiras saudando um “Brasil democrático e reconstitucionalizado”. O presidente Sarney não discursou, mas jurou solenemente lealdade ao novo texto. Ao final, Ulysses Guimarães vibrou a nova Constituição do país (ROCHA, 2013). Estava promulgada a Constituição Federal.

#### ***4.2.2 O lobby católico***

A Igreja Católica teve papel preponderante no contexto brasileiro da Assembleia Constituinte. Emergia a oposição de esquerda de conotações mais radicais, lideradas pelo Partido dos Trabalhadores e pela Central Única dos Trabalhadores. Estes movimentos contavam com ampla aliança com o setor progressista da Igreja Católica, organizado principalmente nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB), que serviram como artífice para a educação religiosa dos fiéis sob os desígnios de uma teologia progressista. Na Constituinte, a Igreja Católica apresentou-se como uma instituição poderosa, atuando para proteger e legitimar o discurso político de uma oposição política emergente e de atuação relevante na Assembleia Constituinte (SIQUEIRA, 2014).

De guardião da autoridade, da ordem e da hierarquia, a Igreja tornou-se, quase sem um período de transição e repentinamente, uma força social de oposição ao regime. Em discurso, Dom Evaristo Arns representou a CNBB ao defender que a Constituinte existia para “remover o entulho autoritário” do país, mas também para “colocar as bases de uma profunda e real mudança das condições de vida da maioria da população”. De fato, a Igreja Católica passou por uma virada não apenas teológica, mas também política durante o regime militar (SIQUEIRA, 2014).

Um dos pontos pelo qual a Igreja Católica demonstrou sua força foi a discussão inicial referente às possibilidades de participação popular na Constituinte. Como pontuado anteriormente, este foi um dos grandes embates entre progressistas e conservadores. A CNBB chegou a realizar em sua sede um “convívio” com cerca de 100 parlamentares, momento em que o presidente Dom Ivo Lorscheiter defendeu a importância de mecanismos que garantissem a participação popular nas decisões políticas. Com a pressão católica, o projeto Pró-Participação Popular da Constituinte foi aprovado e as moções com mais de trinta mil assinaturas deveriam ser analisadas em plenário (BRANDÃO, 2011; MARTINEZ-LARA, 1996).

A estrutura das CEBs e o que elas possibilitariam para a Igreja na Constituinte ajudam a compreender a relevante atuação da CNBB para tornar o processo aberto a influências externas por meio de mecanismos como as emendas populares. A capilaridade da Igreja Católica tornou possível a participação de um maior número de pessoas no processo constituinte: as CEBs, criadas no período militar, haviam servido de meio para a aproximação com classes marginalizadas da sociedade. Por meio destes mecanismos, que inicialmente serviam como alternativa aos grupos socialistas na crítica aos problemas sociais do país, a Igreja pôde promover a militância pelos direitos humanos e a defesa da redemocratização. O aparato institucional<sup>44</sup> da Igreja foi utilizado para a coleta de assinaturas para algumas emendas, assim como a abertura de canais de interlocução para com os constituintes. Em julho de 1987, por exemplo, a CNBB chamou a atenção na rotina constituinte ao organizar uma grande cerimônia de entrega de 1,7 milhão de assinaturas de quatro emendas populares de sua autoria. 125 mil folhas de papel foram entregues pessoalmente a Ulysses Guimarães (BRANDÃO, 2011; ROCHA, 2013).

De maneira geral, nas discussões a Igreja atuou através do *lobby* direto na defesa de princípios de uma democracia participativa, distribuição de renda e até mesmo a proibição do aborto. Foi, por exemplo, criado o “Café Constituinte” realizado quinzenalmente reunindo parlamentares de diversos partidos para discutir as propostas para a Constituinte. Lideranças da Igreja também estiveram em Brasília em um esforço de vigilância do processo. Com o objetivo de influenciar nas decisões e transmitir às mais de cinco mil comunidades eclesiais

---

<sup>44</sup> Muitas assinaturas foram coletadas no “Domingo da Constituição” quando, em junho de 1987, os fiéis foram instigados a levar seus títulos eleitorais para as missas e assinar as 7 emendas propostas pela Igreja (BRANDÃO, 2011).

de base o que estava sendo discutido no processo, um grupo de religiosos instalou-se na capital (SIQUEIRA, 2014).

Em artigo publicado em 1985, o cardeal Paulo Evaristo Arns defendeu que “sem a mediação absoluta e única dos partidos”, os eleitos teriam que interpretar as exigências de seus eleitores. As Igrejas não deveriam propor candidatos de modo a manterem-se isentas e poder propor aqueles valores que considerassem essenciais. A Bíblia seria fonte de inspiração para a Constituição de um povo cristão, o que encontraria o apoio popular. O cardeal elencou 10 propostas para a Constituinte: a democratização dos processos decisórios do Estado; a definição de uma concepção de desenvolvimento pautada na fruição de bens sociais, culturais e ambientais; a erradicação da pobreza; a reforma agrária; a reforma fiscal; definição das empresas como comunidades produtivas com fins sociais de emancipação de seus trabalhadores; o estabelecimento de uma corte constitucional; a reestruturação sindical; a defesa dos direitos humanos por meio da incorporação da Declaração dos Direitos Humanos da ONU e, por fim, a garantia de mecanismos para o avanço científico e tecnológico (ARNS, 1985 apud WOHRNATH, 2017).

Fica claro desde aí que a estratégia da Igreja Católica era bastante pontual: a ideia era pressionar os constituintes para a defesa de valores específicos, especialmente morais. A defesa da democracia e seus valores enquanto mecanismo para a superação do autoritarismo também era marcante. Não coube àquela estratégia e ao momento histórico o estabelecimento de uma aproximação com o Estado que tensionasse sua iminente laicidade e a própria rearticulação católica a partir do *aggiornamento* evidencia uma dinâmica de aproximação com as camadas “de baixo” da sociedade como meio de inserção pública. Os valores defendidos pela hierarquia católica naquele momento eram os valores que os aproximavam de seus fiéis e não da alta cúpula do poder do Estado, como feito em outros momentos históricos do país.

A defesa da reforma agrária fez parte dessa nova preocupação de setores católicos com a promoção humana, justiça social e combate à miséria, ainda que tenha sofrido resistência do clero tradicional. Faltava apoio para que mudanças estruturais fossem mobilizadas em toda teia de religiosos, embora pese o engajamento de prelados como Arns, Mendes de Almeida e Hélder Câmara, além dos impulsos da Comissão Pastoral da Terra – surgida na esteira de programas de sucesso como a Ação Popular, as Comunidades Eclesiais de Base e o Movimento de Educação de Base. Ou seja, os católicos progressistas foram capitalizados pelo reconhecimento público sobre a defesa dos direitos humanos, pelas alianças com organismos internacionais e

pelo controle da CNBB, que permitia a divulgação de suas visões de mundo nas Campanhas da Fraternidade, mas encontraram dificuldades dentro da própria Igreja e no Congresso, sobretudo quando diante de grupos políticos habilidosos no controle das pautas econômicas, como a Bancada Ruralista (WOHNRATH, 2011, p. 273-274).

Em causas consideradas “perdidas”, os católicos silenciaram. Questões como a união estável e o divórcio sequer estiveram em disputa. Em entrevista, lideranças do grupo católico como o Padre Virgílio declararam que os tempos não eram mais para se exigir uma Constituição cristã. Segundo ele, as reivindicações católicas eram apenas no sentido da defesa da pessoa humana. A presença dos religiosos nas discussões, contudo, não era criticada - muito pelo contrário: em muitos momentos, sua presença era prestigiada. A laicidade do Estado brasileiro não foi sequer utilizada como argumento contrário aos posicionamentos religiosos e a presença destes atores nas discussões era vista como natural, reflexo da histórica influência da Igreja na política brasileira (SIQUEIRA, 2014; WOHNATH, 2017).

A maleabilidade da Igreja fez com que diferentes lados pudessem ser conciliados: em questões sociais, como na discussão da Reforma Agrária, puderam alinhar-se a grupos de esquerda. Em questões morais, não tiveram problemas em apoiar os conservadores e os evangélicos. A Igreja possuía quadros suficientes para apresentar os mais diversos agentes e capitais sociais (religioso, político, jurídico, médico, etc.). Não foi sequer necessário que grande número de deputados ou senadores fossem assentados pela Igreja - em casos de temáticas de grande interesse, parlamentares de outros nichos eram convocados a defender os interesses católicos. O prestígio católico era garantidor de grande parte do apoio à suas pautas (WOHNRATH, 2017).

A mobilização da Igreja Católica no processo constituinte foi influenciada pela pluralidade dos representantes envolvidos nas discussões. Em discussões relativas a valores morais, como as da Subcomissão do Menor, a Igreja conseguiu ocupar maior número de cargos propriamente ditos ou espaços de fala como entidade externa. Isto se contrasta com esferas como a Subcomissão da Reforma Agrária, em que teve que disputar espaço com grupos historicamente estabelecidos e influentes na questão, como os proprietários de terra. O próprio contexto histórico influenciou a tendência a uma maior disputa em temas econômicos para a Constituição - partidos de esquerda, por exemplo, estavam muito mais interessados em questões da estrutura econômica como meio de fazer valer seus valores do que com questões

como a organização jurídica da família. Congressistas experientes, especialmente os senadores, optaram também por outros espaços de poder na Assembleia. A própria imprensa preferia cobrir certas discussões em detrimento de outras. Isto esvaziou algumas discussões e criou um vácuo para a atuação dos grupos religiosos (WOHNRATH, 2017).

Católicos e evangélicos atuaram juntos em certas questões. Em questões morais, como a organização da família, o que estava em jogo era a histórica defesa de uma moral cristã. Neste sentido, os católicos associaram-se com os evangélicos na defesa de pautas comuns contra os interesses de grupos como o feminista. Ingressantes na política institucional, os evangélicos contaram com o discurso e liderança moral dos católicos para legitimar suas pautas. Ainda que com linhas de atuação diferentes, muitos valores eram, afinal, comuns (WOHNRATH, 2017).

Em discussões a respeito de temas como a infância e a família, o posicionamento da instituição era mais coeso, devido ao fato de que já havia consensos internos sobre temas bastante discutidos no interior da Igreja. Grupos católicos chegaram a propor quatro emendas populares contrárias à prática do aborto, por exemplo, em uma pressão que derivou no estabelecimento do princípio da “inviolabilidade do direito à vida” no caput do artigo 5º do texto constitucional (BRANDÃO, 2011; WOHNATH, 2017).

No tema da educação, grupos defensores de um sistema de ensino básico público e gratuito triunfaram em grande parte de suas pautas, em detrimento das proposições dos católicos. Emendas patrocinadas pelos católicos (por meio da CNBB, da Associação de Educação Católica do Brasil e da Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas, por exemplo) fizeram, contudo, ser garantidas algumas políticas como a previsão de recursos a grupos que se dispusessem a ministrar gratuitamente a educação escolar fundamental e a liberdade para instituições educacionais optarem por uma orientação religiosa e para instituições públicas adotarem o ensino religioso em seus currículos (BRANDÃO, 2011).

Dado o histórico recente da Igreja Católica, a Reforma Agrária ganhou destaque na reivindicação dos católicos no processo. A busca por aproximação com os trabalhadores rurais havia feito desta uma das principais bandeiras da Igreja nos últimos anos. A pauta, por sua vez, havia se beneficiado deste apoio: por meio das CEBs, havia se difundido e, já na Constituinte, contou com a relevante influência da CNBB para ser pautada e discutida. Pela perspectiva de Martinez-Lara (1996), esta foi uma das mais controversas discussões da

Constituinte. A discussão entre reformistas e conservadores havia sido sintetizada em uma proposta que contemplava grande parte das premissas reformistas. A articulação do aí criado “Centrão”, sob o argumento de que as decisões do Comitê eram muito radicais, fez com que o estatuto fosse alterado e abriu margem para a contestação do documento final apresentado ao Comitê de Integração. Por meio dela, foi possível rever todo o capítulo sobre a questão agrária. Ainda assim, nenhuma das propostas conseguiu a maioria necessária para aprovação. Como resultado do impasse, uma versão conciliatória foi apresentada e aprovada, excluindo, por exemplo a possibilidade de terras produtivas serem expropriadas caso sua função social não fosse comprovada. A inclusão de terras produtivas na Reforma Agrária foi uma questão de grande impasse e, em sua versão final, foi uma derrota para o campo reformista, incluindo a CNBB.

Acumulando vitórias e derrotas, a atuação da Igreja Católica foi pautada primordialmente pela CNBB e seu viés progressista. Pautas como a Reforma Agrária foram impedidas de contabilizar vitórias para a Igreja quando confrontadas por outros grupos de histórica influência. Questões morais, contudo, tiveram o apoio de outros grupos conservadores como os evangélicos. De maneira geral, não se buscou um Estado de confissão católica em detrimento das transformações internas pelas quais a Igreja passara e pelo novo mercado religioso brasileiro, pautado por uma maior influência dos evangélicos. Evidenciou-se, contudo, que ainda que as dinâmicas de atuação e a conjuntura política tivessem mudado, os católicos continuavam e continuariam ativos como parte importante da sociedade e da democracia brasileiras.

#### ***4.2.3 O surgimento da bancada evangélica***

Os desenvolvimentos da Assembleia Constituinte, principalmente no que tange ao comportamento político de atores com motivações religiosas, acabaria por definir o contexto da laicidade brasileira na Nova República. O que aconteceu durante as discussões simula e antecipa o que, em grande medida, constituiu-se como a laicidade brasileira até o presente momento. Ainda que alguns elementos como a ampliação do poder evangélico e as discussões referentes ao acordo entre o Brasil e a Santa Sé venham tensionando esta dinâmica durante a Nova República, o cenário da Assembleia Constituinte - e seus antecedentes históricos - é significativo.

O espírito de redemocratização do país trazia consigo um espírito de interiorização dos Direitos Humanos entre a sociedade e, obviamente, um esforço pela consolidação do regime democrático e seus princípios no país. Estes elementos encontram no estabelecimento de um regime laico o cumprimento de princípios como a garantia da liberdade religiosa, especialmente para grupos minoritários. Tanto a laicidade quanto a democracia apresentam-se como um horizonte para o qual a sociedade se dirige de maneira permanente: o Estado se torna mais laico, de modo a responder à pluralidade de grupos presentes na sociedade. No caso do Brasil, a laicidade se estabeleceria mais como uma *pluriconfessionalidade*, ou seja, um regime não estritamente laico, mas sim uma confessionalidade pautada por muitos grupos religiosos. No lugar de eliminar privilégios da Igreja Católica, o Estado passa a estender estes privilégios a outros grupos religiosos com capacidade de representação e mobilização política<sup>45</sup>. Práticas como o clientelismo, bastante presentes na história do país, reproduzem-se também nas dinâmicas políticas de atores religiosos (BLANCARTE, 2011).

Houve diferença na maneira como católicos e evangélicos se mobilizaram nos espaços da Constituinte. Enquanto os primeiros, principalmente organizados sob a influência da CNBB, “eram duros nas cobranças sobre a finalidade do Estado (políticas habitacionais, laborais, sanitárias, alimentares...)”, os parlamentares evangélicos criticavam a falta de moralidade da sociedade (p. 257). Enquanto católicos expunham planos para a resolução dos problemas pensando e propondo políticas públicas, os evangélicos centravam seu discurso em argumentos morais e religiosos que, de certo modo, serviam de sustentação parlamentar para os discursos dos católicos (WOHNRATH, 2017). A motivação principal da Igreja Católica para participar do processo era a manutenção da influência que exercia no Estado brasileiro desde a colonização. Os evangélicos, por sua vez, recebavam esta influência e se inseriram no debate público para não acabarem às margens do processo (SIQUEIRA, 2014).

No que tange especificamente à representação evangélica, notam-se os resultados de seu esforço de mobilização. Tratava-se da mais significativa representação até então. É fato que remontam à primeira república os casos de parlamentares fieis a alguma vertente do protestantismo e à “ameaça católica” no governo de Vargas, que inspirou a organização institucional de evangélicos voltados à atividade política (PINHEIRO, 2008). Contudo,

---

<sup>45</sup> Daí a importância que o movimento evangélico de mobilização e inserção na esfera política adquiriu na consolidação do regime laico no país. Trata-se, a partir desta mobilização, de mais um ator em disputa de poder perante o Estado.

Mariano (2008) explica que a expansão pentecostal se acelera na década de 1980, culminando no que Freston (1993) chamaria por “estopim para a politização pentecostal” na Constituinte.

Foi justamente na Assembleia Constituinte que o número de representantes que associavam a sua fé evangélica com a atividade política aumentou significativamente. De 11 deputados federais na legislatura 1983-1987, o que viria a constituir-se como a bancada evangélica cresceu para 34 deputados<sup>46</sup>. Para Freston (1993), o número de protestantes era significativo ante a dispersão partidária da Assembleia como um todo. Juntos, os deputados compunham a quarta maior bancada da Constituinte. O aumento no número se deve principalmente a uma iniciativa da cúpula da Assembleia de Deus, que decidiu, em Convenção Geral, lançar candidatos próprios à Constituinte (FRESTON, 1993; PINHEIRO, 2008).

A estratégia da Assembleia de Deus foi, como visto, fundamental para o crescimento da representação evangélica na política nacional. Ao lançar 18 candidatos, cada um de um estado diferente do país, estabeleceu o diálogo com os fiéis, abriu mão do apoliticismo (assim como outras denominações evangélicas como a Igreja Batista, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, que de alguma maneira apoiaram seus fiéis como candidatos políticos) e lançou a campanha que legitimaria teologicamente a eleição de fiéis. O livro “Irmão vota em Irmão”, de Josué Sylvestre, por exemplo, ressignificou preceitos doutrinários ao defender que o próprio argumento do amor cristão era suficiente para justificar o voto em outros fiéis, afinal “quem ama, não quer ver o seu irmão derrotado”. Segundo o texto, “crente vota em crente, porque, do contrário, não tem condições de afirmar que é mesmo crente”. A estratégia, como visto, funcionou e a Assembleia de Deus elegeu 17 dos seus 18 candidatos (PINHEIRO, 2008, p. 63).

Eleito, pois, o maior grupo de constituintes evangélicos da história nacional, passou-se à fase de articulação, que começou a ser tecida em janeiro de 1987 (...). Nesse momento, ocorreu a primeira polarização dentro do grupo: de um lado, uma esquerda evangélica militante encabeçada por Lysâneas Maciel (PDT/RJ); do outro, Daso Coimbra, ideologicamente comprometido com a direita, que ante a impossibilidade de consonância em relação a questões de ordem social, passou a selar, ao menos, uma certa coesão em assuntos como o combate ao aborto, às drogas, ao jogo, à pornografia nos meios de comunicação em massa. O resultado desse primeiro embate foi o surgimento de

---

<sup>46</sup> Existe divergência na literatura a respeito do número de deputados evangélicos que compunham a formação na Assembleia Constituinte. Para mais sobre esta variação, ver: Pinheiro (2008).



constituintes evangélicos dissidentes que deixaram de se reunir com a bancada (...). A segunda polarização surgiu quando os pentecostais, maioria dentro da bancada, resolveram assumir a liderança do grupo evangélico. A saída encontrada passou pela reativação da CEB que, mesmo sem atuação, nunca fora efetivamente dissolvida. Com a anuência de seu último presidente, cujo mandato já vencera, Gidel Dantas (PMDB/CE), escolheu uma nova diretoria composta por ele mesmo na presidência (...), dentre os deputados constituintes que compuseram a diretoria, apenas dois (o batista Fausto Rocha e congregacional Daso Coimbra) não eram pentecostais (PINHEIRO, 2008, p. 64-65).

Os dirigentes da CEB comparavam-se à CNBB, ainda que a organização nova não tivesse a mesma envergadura que a católica, atuante desde a década de 1950 no país e com muito mais aceitação e legitimidade entre seus fiéis (FREESTON, 1993). Os deputados da CEB estariam envolvidos em escândalos de corrupção envolvendo a verba pública destinada à confederação. Com isto, alguns políticos evangélicos buscariam desprender-se da imagem do primeiro grupo (PINHEIRO, 2008). A forma de organizar-se politicamente utilizada pelos evangélicos desde a formação da Assembleia Constituinte está marcada pelo fracasso nas tentativas de criar entidades representativas dos protestantes. Além da Confederação Evangélica do Brasil em 1987, este grupo tentaria fundar a Associação Evangélica Brasileira em 1991 e o Conselho Nacional dos Pastores do Brasil em 1993. Com intenções explicitamente políticas, as iniciativas tendem a fracassar justamente pelas divisões teológicas ou pelas rivalidades inerentes à disputa pelo poder (FREESTON, 1999).

Formou-se o que viria a ser a Frente Parlamentar Evangélica, de destacada e amplamente discutida atuação na política brasileira. Nota-se a formação de um grupo parlamentar e não de um partido específico que conformasse estes valores. A relativamente baixa institucionalidade partidária no Brasil, especialmente no cenário de redemocratização foi, como já argumentado, um dos fatores que influenciou a ação de outros tipos de mobilização política durante o processo. As religiões, a partir de sua capilaridade e legitimidade, puderam aproveitar-se deste vácuo e consolidar-se como importantes atores do processo.

O argumento central que permeou a atuação de evangélicos na Constituinte brasileira é o de que, se a Bíblia é o “Livro dos Livros”, sagrado para o Cristianismo (sendo o povo brasileiro um povo “fundamentalmente cristão”), a Carta Magna do país deveria estar em consonância com ela. Houve, inclusive, uma proposta para que o livro estivesse sempre à disposição dos legisladores na mesa da Assembleia, que foi aceita sem grandes polêmicas.

“Tudo que o homem precisa saber em relação a seu próximo”, disse o deputado Antônio de Jesus, proponente da emenda, “consta desta Constituição [a bíblia]”<sup>47</sup> (MELO, 2018).

Os pentecostais, conta Mariano (2011), ingressaram na política buscando um meio para combater a influência da Igreja Católica no processo constituinte. Seu temor era de que ela buscasse aumentar seus privilégios junto ao Estado. Assim como os pentecostais, grupos como os batistas atuaram nos debates da constituinte. Para eles, o Estado deveria ser laico e os privilégios a determinada Religião, abolidos. Todos os credos e confissões religiosas deveriam receber tratamento equânime. Uma comissão de pastores e parlamentares evangélicos chegou a enviar ao presidente José Sarney um documento onde defendiam a liberdade religiosa e a autonomia Igreja/Estado. Não deixaram, contudo, de defender que a autoridade governamental estivesse submissa à “soberania divina”.

Para atuarem com força nas negociações suprapartidárias, os evangélicos buscaram a ação comum em algumas questões. A deputada Benedita da Silva, por exemplo, sofreu pressões por defender o direito das minorias, principalmente dos homossexuais. O foco da atuação do grupo estava nas questões comportamentais (aborto, drogas, homossexualidade e pornografia), na ausência de crítica às autoridades e o esvaziamento religioso de questões como a reforma agrária<sup>48</sup> (FREESTON, 1993).

O jornal Folha de São Paulo destacou o posicionamento isolacionista dos evangélicos, diferentemente dos católicos que tentavam uma ação coordenada com outros grupos sociais. Já os evangélicos tentavam encontrar uma unidade. Afinal possuíam uma forte bancada dentro do congresso constituinte: eram 33 entre os 559 parlamentares. Essa unidade evangélica, porém, não foi fácil em curto prazo. Numa primeira reunião eles se dividiram entre os que queriam um culto religioso e os que defendiam um debate mais político no encontro. Na edição de 08/02/1987, a Folha de São Paulo afirma que os

---

<sup>47</sup> A proposição chegou a contar com discursos contrários, principalmente por parte de deputados de esquerda, mas foi aceita. Assim como ela, outras proposições também foram aprovadas sob o argumento de que refletiam a crença do povo brasileiro, que é, segundo o argumento, cristão. A invocação do nome de Deus no preâmbulo da Constituição, por exemplo, foi apresentada por católicos e defendida por evangélicos sob este argumento.

<sup>48</sup> Ainda assim, o voto da bancada, que em um primeiro momento aprovava a desapropriação de terras que não cumprissem com a sua “função social”, acabou sendo contra a proposta, em alinhamento com a União Democrática Ruralista (UDR) e decidindo a questão. Explica Siqueira (2014): “A deputada Dirce Tutu Quadros mencionou a articulação dos evangélicos em relação à Reforma Agrária que votaram contra aos direitos trabalhistas, desde o turno de seis horas até o aviso prévio proporcional, incluindo voto contrário à licença maternidade e paternidade. Na ANC, as palavras dos evangélicos foram marcadas por um viés retrógrado [sic] não só por causa dos dissidentes, mas também pela clara postura de fisiologismo. O pronunciamento da deputada Benedita da Silva (PT- RJ) dizia respeito às publicações de jornais sobre vendilhões do templo, fazendo referências às negociações ocorridas na Constituinte” (p. 72).

deputados Fausto Rocha (PFL-SP) e Daso Coimbra (PMDB-RJ) chegaram a advertir os parlamentares de primeiro mandato para que não se envolvessem em "questões controversas", como a reforma agrária, ou partissem para uma violenta pregação anticomunista. Do outro lado do espectro evangélico estavam os deputados Lysâneas Maciel (PDT- RJ), presbiteriano, e Benedita da Silva (PT-RJ) que eram defensores da reforma agrária (SIQUEIRA, 2014, p. 72).

Melo (2020) nota uma dinâmica entre os constituintes evangélicos no que tange à sua manifestação ideológica: eles recusavam o que consideravam ser radicalismos de ambos os lados do espectro político e reivindicavam uma postura de centro. Equilíbrio, bom senso e civilidade perante a disputa de valores eram marcas reivindicadas por grande parte dos evangélicos. Cabe retomar aqui a problemática da baixa institucionalização partidária e os ganhos políticos que uma identidade “evangélica” acima de uma identidade de “esquerda” ou “direita” pode ter trazido. O rótulo “conservador”, por exemplo, só era orgulhosamente reivindicado nas pautas referentes aos costumes.

A crítica à esquerda e o anticomunismo eram a tônica do discurso de grande parte dos constituintes evangélicos. Além disso, criticavam a intervenção estatal na economia, defendiam o incentivo à atividade empresarial e à livre concorrência, a defesa de direitos individuais (e, obviamente, os relacionados à liberdade de crença e de Religião). A atribuição de papéis proeminentes ao Estado no âmbito político poderia, para alguns constituintes como Daso Coimbra e Fausto Rocha, ameaçar liberdades individuais como as de Religião (MELO, 2020). Evangélicos alinhados à esquerda política não participaram de forma coesa na Assembleia Constituinte e membros do protestantismo de libertação, além de ex-militantes das esquerdas secular e católica que se converteram ao protestantismo optaram por inserir-se em diferentes partidos e movimentos políticos (SIQUEIRA, 2014).

Houve itens em que os evangélicos fugiram às considerações religiosas. Em temas como a licença-maternidade, por exemplo, prevaleceu a visão empresarial da maximização do lucro, para além das questões do respeito à família - que era, ainda assim, a principal pauta de atuação dos evangélicos no processo (FREESTON, 1993). O envolvimento da Igreja Católica com projetos sociais relegou ao segundo plano as questões doutrinárias da moral e dos costumes. Foi a partir deste vácuo que outras religiões se inseriram no debate público da Constituinte (SIQUEIRA, 2014).

A distribuição dos protestantes esteve centrada principalmente na subcomissão da Família, do Menor e do Idoso e na da Ciência, Tecnologia e Comunicação. Conforme resume Freston (1993), “a família e a mídia, pois, foram temas de grande interesse”. A defesa da família foi objetivada na condenação do aborto e da homossexualidade, assim como os católicos. A dinâmica se repetiu na contrariedade à pena de morte. Na legalidade do divórcio não houve consenso, tendo em vista a pluralidade de visões entre as igrejas evangélicas - destaca-se, contudo, a posição de vanguarda da Assembleia de Deus no novo anti-divorcismo no país.

Especialmente no tema da liberdade religiosa, não houve, para Freston (1993), dificuldade em assegurar a questão. Houve, inclusive, um avanço nos desejos da bancada, que suprimiu a exigência de que um culto não contrariasse os “bons costumes”, uma brecha que poderia ser utilizada para reprimir os cultos evangélicos. Para mais do que isto, porém, a bancada investiu em medidas simbólicas como a própria bíblia aberta na mesa diretora e a invocação do nome de Deus no preâmbulo. A inserção na esfera pública se dá, afinal de contas, também por meios simbólicos. Não é à toa que estas medidas foram apresentadas em jornais evangélicos como o *Mensageiro da Paz* como derrotas para os opositores da fé cristã. Não era incomum que o argumento da “fé do povo brasileiro” ser a fé cristã fosse utilizado como estratégia na luta por espaço na esfera pública.

A questão da Reforma Agrária foi também simbólica na atuação dos evangélicos. A inobservância da função social da propriedade como requisito para a desapropriação não foi aprovada por 13 votos e a recusa dos evangélicos foi crucial para este resultado. Isto se dá principalmente devido ao temor de que a redução do êxodo rural prejudicaria o crescimento das igrejas evangélicas nos centros urbanos, mas a mudança brusca de posição instiga a suspeitas de contribuições financeiras da UDR para que o grupo rejeitasse a proposta (FRESTON, 1993). Independente da motivação, trata-se de uma derrota clara para a Igreja Católica proporcionada pela presença evangélica no processo com possíveis repercussões para a disputa no mercado religioso.

Melo (2020) relembra o movimento de alguns parlamentares evangélicos de associação ao chamado “Centro Democrático” na contestação dos resultados que vinham sendo alcançados nas subcomissões. O deputado Daso Coimbra, por exemplo, ocupou a tribuna para criticar o que considerava uma disparidade entre uma Constituinte conservadora e os “avanços demasiados” e “recuos inconsequentes” que estavam sendo delineados. De fato,

a ala esquerdista do PMDB havia logrado 12 das 24 presidências de subcomissões disponíveis e isto vinha influenciando os resultados das discussões. Coimbra defendeu, ao contestar os procedimentos estabelecidos para a Constituinte, o que considerava ser as bandeiras que verdadeiramente representariam o povo brasileiro: o presidencialismo, a democracia capitalista, o respeito à moralidade e aos costumes, a redução de tributos e da intervenção do Estado e a garantia de liberdades responsáveis, sem que isto significasse permissividades. Como visto anteriormente, este movimento do Centrão (formado por 319 constituintes, 25 evangélicos) configura-se como um elemento contingencial que alterou profundamente os resultados do processo constituinte.

De maneira geral, apesar de consagrar a separação entre Religião e Estado, os constituintes optaram por elementos como a simbólica “proteção de Deus” no preâmbulo constitucional. Entendeu-se que não seria estabelecida nenhuma Religião como oficial, ao mesmo tempo que seria prestada uma homenagem ao povo religioso e “seus dados culturais e religiosos”. Todos os segmentos religiosos seriam contemplados pela expressão e até mesmo atores seculares que discordavam de posicionamentos religiosos apoiaram a iniciativa (SIQUEIRA, 2014). Como já pontuado na discussão sobre a atuação católica, percebe-se na Constituinte a legitimação da Religião na esfera política sem que tivesse havido o tensionamento da laicidade do aparato jurídico a ser instituído pela nova Constituição. A confessionalidade do Estado não foi uma opção viável, a liberdade religiosa não era passível de questionamento em um contexto de redemocratização e a presença da Religião na esfera política era tida como legítima e naturalizada dado o histórico brasileiro e o contexto social.

Estes parâmetros possibilitaram a atuação de grupos como a bancada evangélica e serviram de exemplo do que viria a se consolidar na Nova República. A atuação dos grupos religiosos, e dos evangélicos em específico, abarcou elementos tradicionais da política brasileira (como a ocupação do vácuo deixado pela baixa institucionalização partidária e a utilização de mecanismos como o clientelismo) ao mesmo tempo em que traçou dinâmicas de atuação que se manteriam, tais como a associação entre diferentes vertentes cristãs na defesa de valores morais comuns ou a coligação com atores seculares como o Centrão nas negociações políticas.



## **5. AS CONSTITUIÇÕES NACIONAIS DE IRÃ E BRASIL**

Como marco objetivo da ruptura institucional, estabeleceram-se em ambos os países novas Constituições Nacionais, dispostas de modo a oficializar os princípios que norteavam as institucionalidades recém adotadas e seu funcionamento. A análise das Constituições é de particular importância porque, por meio delas, visualiza-se a forma como as circunstâncias históricas acabaram por influenciar a maneira como o Estado foi oficialmente estabelecido. Como já argumentado neste texto, o Estado, do ponto de vista da Sociologia, é visto como mais do que um conjunto de regras formalmente estabelecidas. Apesar disso, estas regras não deixam de ser importantes, à medida em que regulam processos sociais e políticos - tais como a influência da Religião no Estado e, por consequência, na sociedade como um todo.

Alguns parâmetros foram estabelecidos para esta comparação. Os itens que compõem os textos constitucionais foram organizados em indicadores comuns aos dois textos e que resumem, em grande medida, o conteúdo de ambas as cartas: Princípios e Objetivos; Instituições; Direitos, Garantias Fundamentais e Serviços Públicos; Economia e, por fim, Política Externa. Em consonância com o recorte da pesquisa, os itens descritos aqui são aqueles que, direta ou indiretamente, fazem alusão à influência da Religião em seu conteúdo. Alguns deles, principalmente no caso do Brasil, não fazem alusão direta à Religião, mas foram aqui descritos como forma de evidenciar sua diferença com seus pares iranianos, estes sim motivados por ela. Considerações sob uma perspectiva comparada entre eles são melhor elencadas no capítulo final desta pesquisa.

### **5.1 A Constituição da República Islâmica do Irã**

#### ***5.1.1 Princípios e Objetivos***

Já em seu artigo 1º, a Constituição do Irã afirma que “o governo do Irã é uma República Islâmica” legitimada pelo voto popular no referendo de 1979, “baseada na sua crença eterna num governo de verdade e justiça do Alcorão”. No artigo 2º, isto fica evidente com o detalhamento de 6 princípios islâmicos que baseiam a Revolução e a consolidação de seu espírito na República Islâmica: o monoteísmo, o papel da revelação divina para a expressão das leis do país, a crença na ressurreição dos indivíduos, na importância da justiça e nas leis divinas, no “papel fundamental” do Imã para a “direção permanente e positiva” da

continuidade da Revolução Islâmica e, por fim, na dignidade do ser humano. Além disso, o artigo também menciona a relevância da jurisprudência dos eruditos com base no Alcorão, o aproveitamento “das ciências e técnicos” e a “experiência avançada da humanidade” e a rejeição a qualquer opressão, dominação, dependência e submissão<sup>49</sup>. O artigo 4º, por sua vez, é ainda mais explícito: prevê que “todas as leis e decretos civis, penais, financeiros, econômicos, administrativos, culturais, militares e políticos devem basear-se em preceitos islâmicos”.

De fato, por todo o texto constitucional são evocados os elementos religiosos do Islã, especialmente sua corrente xiita. Dessa forma, a institucionalidade republicana e seus princípios são condicionados à lógica da Religião. Uma burocracia que segue uma lógica racional-legal é fundida com elementos carismáticos e tradicionais de legitimação, subsumindo a lógica republicana aos valores religiosos da *ulema*, agora no poder. No mesmo artigo 4º, por exemplo, um elemento caracteriza as normas jurídicas iranianas: segundo ele, o artigo tem “absoluta e universal prioridade sobre todos os outros artigos da Constituição tal como cobre todos os decretos e regulamentos que venham a ser distinguidos pelos jurisprudentes”. Não à toa, o artigo 9º compreende que “nenhuma pessoa, grupo ou autoridade tem o direito de violar minimamente a independência (...) do Irã, usando erroneamente a palavra liberdade e nenhuma autoridade pode negar as liberdades legítimas sob o pretexto de salvaguardar a independência e a integridade territorial do país”. Valores como a liberdade, cuja interpretação adquire diferentes formatos na disputa política, acabam sendo interpretados à própria maneira na República Islâmica, condicionando seu exercício ao respeito aos valores estabelecidos e ao poder político do governo teocrático. Por outro lado, estabelecem-se também limites à própria ação do Estado a supostas ilegalidades, condicionando sua resposta e uma eventual criminalização à “independência” e à “integridade” do país. Percebe-se não a instauração de um regime com poderes absolutos e tampouco de um modelo de Estado com poderes absolutamente restritos, mas sim uma configuração bastante particular na relação entre o poder coercitivo da teocracia iraniana e as liberdades individuais dos cidadãos do país intermediada pelo que é aceito pela doutrina religiosa.

---

<sup>49</sup>A luta contra a opressão/dominação é princípio de diversos elementos do texto constitucional e faz alusão à influência da tradição xiita, minoria religiosa do Islã que compreende a luta contra uma maioria opressora como um de seus fundamentos.



O último capítulo do texto constitucional (Capítulo 14º) exemplifica esta dinâmica. Por meio dele, são estabelecidos critérios para a revisão do texto como um todo, bem como as regras procedimentais que legitimariam estas alterações. O processo prevê a possibilidade de sua revisão a partir da criação de um Conselho de Revisão, desde que respeitados os princípios inalteráveis do texto. O Conselho é convocado após um decreto do Líder Supremo endereçado ao Presidente da República tratando das questões a serem debatidas. O Conselho de Revisão é composto pelos membros do Conselho do Guardião, os chefes dos três poderes, os membros do Conselho de Expediência, cinco membros do Conselho de Peritos, dez nomeados pelo Líder Supremo, três membros do Conselho de Ministros, dez deputados da Assembleia Consultiva e três acadêmicos, cujas deliberações são encaminhadas ao Líder Supremo que, reconhecendo-as, deve submetê-las a referendo popular. Há participação de representantes de diversos membros das instituições políticas, contando inclusive com a necessidade de aprovação popular via referendo. Todas as decisões, contudo, devem estar de acordo com os interesses do Líder Supremo, principal nome da elite religiosa no comando do país. Este tipo de configuração dá à *ulema* um caráter em certa medida fiscalizador das decisões políticas, de modo que seus valores e interesses imediatos não podem ser desrespeitados.

No artigo 3º, está previsto que o governo iraniano deve “promover educação gratuita e o desenvolvimento físico para todos os níveis”, inclusive generalizando o acesso à educação superior. Além disso, está previsto que o governo fortaleça o “espírito de pesquisa”, contemplando a inovação “em todos os campos, quer científicos, técnicos, culturais ou islâmicos”. O texto prevê que o governo o faça instituindo centros de pesquisa pelo país e assegurando a autossuficiência na ciência, tecnologia, indústria, agricultura e defesa.

Em seu Artigo 29º, é declarado que é direito dos cidadãos um seguro social fornecido pelos fundos públicos. O Artigo 30º, por sua vez, obriga o governo a criar “meios educacionais gratuitos para toda a nação até o fim da educação geral e sistemas gratuitos de educação superior”.

### ***5.1.2 Instituições***

O artigo 5º pontua que, até a aparição do 12º *Imam*, a direção e a liderança do povo serão de responsabilidade de um “jurisprudente justo e piedoso, conhecedor da sua época, corajoso, eficaz e hábil”. Trata-se da figura do Líder Supremo, originalmente ocupada por

Khomeini mas que, desde o texto constitucional, prevê sua sucessão. A eleição de um sucessor ao cargo é de responsabilidade de um Conselho de Direção eleito pelo povo, que nomeia uma figura que tenha conhecimento e virtude essenciais para a liderança religiosa, principalmente no que tange às suas leis. Além disso, ele deve ter “visão política e social, coragem, capacidade e aptidões administrativas suficientes” (Artigos 107º e 109º). O Líder é responsável por delinear as políticas gerais do país sob a orientação de um Conselho de Expediência por ele nomeado e tem o poder de comandar as forças armadas, nomear os mais altos cargos não eleitos da república e intermediar as relações entre os três poderes (Artigos 110º, 111º e 112º). O líder tem igualdade formal aos outros cidadãos e deve, por exemplo, ter seus bens submetidos a um escrutínio pelo Supremo Tribunal de modo a garantir que não haja aquisição ilegal de bens por meio do exercício do cargo (Artigo 142º).

Apesar desta figura que conta com poder decisório relativamente maior, o artigo 3º prevê a “abolição de qualquer espécie de ditadura, despotismo e monopolismo”, assegurando as liberdades política e social “dentro dos limites marcados pela lei”. O texto prevê a garantia de “todos os direitos aos indivíduos”, tanto mulheres como homens, proporcionando garantias jurídicas e igualdade de todos perante a lei. Além disso, “a participação de todo o povo na determinação do seu destino político, econômico, social e cultural” também é prevista, assim como a supressão de “toda a discriminação injusta”. O texto também prevê o desenvolvimento e o fortalecimento da “fraternidade islâmica”, bem como a “cooperação pública” entre todos. O artigo 6º, por exemplo, contempla que “os assuntos do país devem ser administrados de acordo com a votação geral do povo” para a eleição do presidente, dos representantes da Assembleia, dos membros dos Conselhos ou, ainda, por meio de eventuais referendos. No Artigo 56º consta que “Deus Todo Poderoso, cuja supremacia sobre o mundo é absoluta, permitiu à humanidade ter soberania sobre o seu próprio destino social”.

Desta forma, a República Islâmica do Irã está organizada por três poderes soberanos (Legislativo, Executivo e Judiciário) “que são exercidos sob a supervisão dos dirigentes religiosos de acordo com os artigos que se seguem da presente Constituição” (Artigo 57º). O Legislativo é composto pela Assembleia Consultiva Islâmica, eleita por voto secreto e direto, com mandatos de quatro anos para 270 membros. É prevista a representação das minorias religiosas monoteístas por meio de assentos reservados a representantes eleitos por elas (Artigo 64º) e lhes é reservado o direito de fazerem um juramento de posse diferenciado, com referência a suas próprias escrituras sagradas (Artigo 67º). A Assembleia e todas as suas

decisões são supervisionadas pelo Conselho de Guardiões, responsável por assegurar “que as decisões da Assembleia não ignorem os preceitos islâmicos e os princípios da Constituição” (Artigo 91º). O Conselho é formado por seis jurisprudentes qualificados e seis eleitos pela Assembleia dentre uma lista de nomeados pelo chefe do Judiciário. O mandato do Conselho é de seis anos, mas no decurso de três anos metade dos membros de cada um dos dois grupos é substituído por novos membros, desta vez sorteados (Artigo 91º e 92º).

O Executivo, chefiado pelo Presidente eleito e seus ministros, deve receber o voto de confiança do Legislativo e pode por ele ser supervisionado (Artigos 88º, 89º e 90º). O presidente tem mandato de quatro anos e pode ser reeleito por mais um (Artigo 114º). Ele é responsável pela nomeação do Conselho de Ministros e do Vice-Presidente.

O poder Judiciário, por sua vez, é um poder independente (Artigo 156º) chefiado por um clérigo nomeado para um mandato de cinco anos com o objetivo de organizar a aplicação da justiça no país de acordo com os preceitos do Islã por meio, por exemplo, do recrutamento de juizes (Artigo 157º). O Supremo Tribunal do Irã segue os critérios estabelecidos pelo Chefe do Poder Judiciário (Artigos 161º e 162º) e deve ser composto por membros conhecedores das leis do Islã. Os juizes, em qualquer instância, devem seguir os princípios da lei escrita ou, caso não seja possível, decidir de acordo com as fontes das leis islâmicas aplicadas anteriormente por autoridades religiosas reconhecidas (Artigo 167º).

Em seu artigo 7º, são evocadas passagens do Corão que discorrem sobre o papel dos conselheiros nas sociedades islâmicas. Com base nisso, é prevista a criação de conselhos para a tomada de decisão e administração pública. São eles: o Conselho da Assembleia Nacional, os Conselhos Provinciais, os Conselhos Municipais, os Conselhos de Cidade, os Conselhos Vicinais, os Conselhos de Distrito, os Conselhos de Aldeia “e assim por diante”. Os limites de sua atuação e competência estão previstos no próprio texto constitucional.

### ***5.1.3 Direitos, Garantias Fundamentais e Serviços Públicos***

A prevalência da Religião como elemento legitimador e até mesmo norteador do texto constitucional não anulou a existência de garantias legais aos cidadãos iranianos. Em seu Artigo 19º, o texto declara que “todo o povo iraniano seja qual for a sua origem tribal goza de direitos iguais e não serão motivo de privilégios de cor, raça, língua ou outras particularidades” e prossegue, no Artigo 20º, declarando que “todos os cidadãos da nação,

tanto homens como mulheres, terão igual proteção perante a lei, gozando de todos os direitos humanos, políticos, econômicos, sociais e culturais baseados nos princípios islâmicos”.

Em especial sobre o direito das mulheres, o Artigo 21º pontua que é obrigação do Estado “garantir os direitos das mulheres de acordo com os preceitos islâmicos” e providenciar condições favoráveis ao “desenvolvimento da personalidade da mulher e a defesa dos seus direitos materiais e espirituais”. O artigo prevê também o apoio às mães e a proteção de crianças sem tutor, a criação “de tribunais competentes para a proteção da existência e continuação da família”, a criação de um seguro para viúvas, idosas e mulheres desassistidas e a outorga da tutela de crianças sem tutoria legal a “mães dignas”.

Apesar de considerar o Islã como a Religião oficial do país, sendo esta uma condição “perpetuamente inalterável” (Artigo 12º), diferentes escolas de jurisprudência islâmica são dotadas de oficialidade, sendo possível que seus fiéis tenham instrução religiosa ou contraiam matrimônio seguindo estas doutrinas, por exemplo. Em regiões onde estes fiéis forem maioria, os assuntos locais são “reformulados de acordo com as leis daquela doutrina e sob as leis de jurisdição dos Conselhos daquela região, com a certeza que os direitos dos crentes das restantes doutrinas serão respeitados”. Membros de minorias religiosas monoteístas, como o Zoroastrismo, o Judaísmo e o Cristianismo também gozam de liberdade para realizar cerimônias religiosas e atuar em assuntos pessoais e de ensino religioso de acordo com sua própria crença (Artigo 13º). O Artigo 14º do texto faz mais outra referência ao Corão ao alegar que a soberania nacional não proíbe postura de respeito para com outras religiões e que todos “são obrigados a conduzir-se com moderação, justiça e equidade para com os não-muçulmanos”. Mais uma vez, esta previsão é restrita aos limites da própria Religião, uma vez que “este princípio é válido somente para aqueles que não conspiram ou agem contra o Islã e contra a Revolução Islâmica do Irã”. Em seu Artigo 23º, ainda, o texto declara que é proibida a inquisição relacionada às crenças.

O texto constitucional também prevê a inviolabilidade da reputação, da vida, da propriedade, dos direitos, da habitação, da ocupação (Artigo 22º) e da correspondência (Artigo 25º), a liberdade de imprensa e de expressão (Artigo 24º e Artigo 175º), da honra e dignidade de um preso (Artigo 39º), bem como as liberdades de associação (Artigo 26º), reunião (27º) e escolha de emprego (Artigo 28º), desde que isto não prejudique os fundamentos do Islã. São previstos também os direitos à habitação (Artigo 31º) e à nacionalidade (Artigo 41º e 42º).

A previsão para o andamento de julgamentos também é garantida na constituição iraniana. O Artigo 32º garante que “ninguém pode ser preso, exceto se a lei assim o determinar e da maneira por ela prescrita”. O direito de recorrer à justiça (Artigo 34º) e a não ser exilado (Artigo 33º) também são previstos, bem como o direito a um advogado (Artigo 35º), a exclusividade de sentenças pelos tribunais competentes (Artigo 36º), a presunção de inocência (Artigo 37º), a proibição da tortura ou testemunho, confissão ou juramento sob chantagem (Artigo 38º).

#### ***5.1.4 Economia***

Como visto, a trajetória histórica iraniana foi pautada por iniciativas de modernização econômica e a própria Revolução foi pautada por uma crítica ao modelo de desenvolvimento da Revolução Branca. No texto constitucional dela resultante, estão intrínsecos princípios que sustentaram esta crítica. Em diversos momentos é evocada a necessidade de redução da desigualdade social. Além disso, é apresentado um projeto nacionalista de desenvolvimento, que busca diminuir a influência estrangeira ao mesmo tempo que busca promover o desenvolvimento científico e tecnológico de modo a alcançar a autossuficiência em diversos setores. Também aqui os valores religiosos do Islã influenciam o texto, defendendo seus valores e buscando a manutenção de estruturas comunitárias que marcavam as relações econômicas no país. O artigo 3º da Constituição afirma que um dos objetivos do Estado iraniano é a criação de uma economia que siga os princípios islâmicos. Isto se traduz na busca pelo fomento do bem-estar, da erradicação da pobreza e da eliminação “de todas as exclusões, tanto em nível de alimentação e de moradia como do trabalho e da saúde”. Além disso, prevê “generalizar a segurança social”.

Neste sentido, é especialmente o Capítulo Quarto que está destinado à “Economia e os Assuntos Financeiros”. Nos artigos que o compõem, estão previstos mecanismos para “assegurar a independência econômica da sociedade e para erradicar a pobreza e a miséria e satisfazer as necessidades humanas” (Artigo 43º). A Constituição prevê que, além de satisfazer necessidades como habitação, alimentação, vestuário, saúde pública, tratamento médico, educação e os meios necessários para constituir uma família, o Estado deve garantir, por meio de cooperativas, empréstimos ou outros meios legais, a possibilidade de que todos possam trabalhar e que “a riqueza não fique centralizada”, de modo que “o governo não se torne um padrão absoluto”. Além disso, o conteúdo e as horas de trabalho devem ser organizados de modo que os indivíduos possam ter oportunidade e energia suficiente para um

autodesenvolvimento espiritual, social e político. A liberdade do indivíduo na escolha de sua profissão deve ser, conforme o texto, respeitada.

O texto também prevê que a economia deve ser organizada de modo a evitar o desperdício, bem como utilizar a ciência como meio para prover o desenvolvimento econômico do país. A produção agrícola, animal e industrial devem ser priorizadas de modo a tornar o país autossuficiente nestes três setores. No Artigo 44º, a economia é dividida em três partes: o setor público, abarcando áreas consideradas estratégicas; o setor cooperativo, que, conforme mencionado anteriormente, prevê o estabelecimento de cooperativas de modo a promover o emprego e a transferência de renda, com ênfase nos laços coletivos nos pequenos centros urbanos e, por fim, o setor privado, com destaque para a garantia da defesa do direito à propriedade (também prevista no Artigo 47º), de acordo com a fé islâmica.

### ***5.1.5 Política Externa***

Após um histórico de intervenção estrangeira e um processo revolucionário que contestava em grande medida esta intervenção, a Carta Constituinte do país trouxe um tom patriota. Associado a isto, percebe-se a adoção de princípios do Xiismo no texto, prevendo a cooperação contra qualquer forma de dominação e a busca pela união com outras nações islâmicas.

O artigo 3º traz explicitamente a “rejeição total do colonialismo e prevenção da influência estrangeira” como responsabilidades do Estado iraniano. É vetada a contratação de peritos estrangeiros pelo governo, assim como a concessão para a constituição de companhias públicas a estrangeiros (Artigos 81º e 82º). O artigo 153º veta “qualquer contrato que envolva a dominação estrangeira dos recursos” da nação.

O artigo 3º também pontua que a política externa do país deve ser baseada em critérios islâmicos, no “compromisso fraterno para com todos os muçulmanos e proteção total a todos os desprotegidos do mundo”. No artigo 11º, é elencada a solidariedade com outros povos muçulmanos como um dos pilares do governo iraniano. Por meio dela, o governo é responsável por uma “política geral baseada na aliança e solidariedade das nações islâmicas” em um esforço contínuo para alcançar uma “unidade política, econômica e cultural do mundo do islã”.

No Artigo 152º, a Constituição estabelece que a política externa deve ser condicionada pela negociação, preservação da independência, defesa do direito de todos os muçulmanos ao redor do mundo, o estabelecimento de relações de paz com Estados não-hostis e o não-alinhamento com as potências dominantes. No Artigo 154º, reforça seu compromisso com a “independência, liberdade e a prática da justiça como direitos universais de todos os povos do mundo” (Artigo 154º). O mesmo artigo prevê a abstenção aos assuntos internos de outros países, mas prevê o apoio a “qualquer luta justa de povos oprimidos contra as classes opressoras em qualquer parte da face da terra”.

De maneira geral, a celebração de tratados e sua assinatura é responsabilidade do Presidente (Artigo 125º), mas estes devem ser aprovados pela Assembleia Consultiva. Além dos tratados internacionais, a contratação de empréstimos estrangeiros e a mudança de fronteiras devem ser aprovados pela Assembleia Consultiva (Artigos 77º, 78º e 80º).

## **5.2 A Constituição da República Federativa do Brasil**

### ***5.2.1 Princípios e Objetivos***

Construída, como visto, como alternativa a um regime autoritário, a Constituição brasileira traz em seu texto uma série de princípios que preveem o estabelecimento de uma república democrática. A pluralidade de atores envolvidos no processo da Constituinte abriu margem para o estabelecimento de uma institucionalidade capaz de reconhecer esta pluralidade de grupos outrora marginalizados que tinham o desejo de, agora, adentrar na esfera política. Já em seu artigo 1º, a Constituição brasileira declara que “a República Federativa do Brasil (...) constitui-se em Estado Democrático de Direito” e tem como fundamentos a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político. Ainda no Artigo 1º, é afirmado que “todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição” e em seu Artigo 14º está previsto que “a soberania popular será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos, e, nos termos da lei”. Estão previstos a realização de plebiscitos, referendos e iniciativas populares.

No Artigo 3º, consta que os objetivos da República Federativa do Brasil são construir uma sociedade “livre, justa e solidária”, garantindo o desenvolvimento nacional, erradicando a pobreza, a marginalização e as desigualdades e promover o bem de todos sem quaisquer formas de discriminação. No Artigo 193º, declara-se que “a ordem social tem como base o primado do trabalho, e como objetivo o bem-estar e a justiça sociais”. A influência que constituintes progressistas tiveram a partir dos postos que ocuparam nas Subcomissões, mesmo com quantidade reduzida de parlamentares, torna-se marcante. Além disso, a própria conjuntura de redemocratização influenciou a abordagem democrática e pluralista do texto constitucional.

### ***5.2.2 Instituições***

A Constituição brasileira prevê para o Estado uma organização tipicamente republicana, sem alterar a ordem federativa historicamente estabelecida no país. O Artigo 2º da Carta pontua que “são poderes da União (...) o Legislativo, o Executivo e o Judiciário”. Estes poderes, na condição de republicanos, são “independentes e harmônicos entre si”. No Artigo 19º, está previsto que “a organização político-administrativa da República Federativa do Brasil compreende a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, todos autônomos”, com divisão de competências e critérios para seu funcionamento amplamente estabelecida nos capítulos II, III, IV e V do Título III do texto constitucional.

O Poder Legislativo é, segundo o Artigo 44º, exercido pelo Congresso Nacional, composto pela Câmara dos Deputados e pelo Senado Federal. O primeiro configura-se como uma câmara de “representantes do povo” (Artigo 45º) e o último de “representantes dos Estados e do Distrito Federal” (Artigo 46º). Uma série de competências da União está atrelada ao Congresso, principalmente a fiscalização do poder Executivo, o processo legislativo e a fiscalização contábil, financeira e orçamentária.

O Poder Executivo é exercido pelo Presidente da República e seus Ministros de Estado. O presidente é eleito junto de um Vice-Presidente (Artigos 76º e 77º) e conta com um Conselho da República (Artigo 89º e 90º) para seu aconselhamento em questões de segurança institucional e de um Conselho de Defesa Nacional (Artigo 91º) para questões relativas à soberania e a defesa do Estado democrático. A manutenção da ordem democrática e republicana caracteriza a existência destes dois conselhos.



O Poder Judiciário, por sua vez, é composto pelo Supremo Tribunal Federal, o Conselho Nacional de Justiça, os Tribunais Regionais Federais, os Tribunais do Trabalho, os Tribunais Eleitorais, os Tribunais Militares e os Tribunais estaduais (Artigo 92º). Os magistrados ingressam na carreira por meio de concurso público para cargos vitalícios (Artigo 95º) e sua atuação é regida por uma série de competências e procedimentos descritos ao longo do texto constitucional.

Trata-se, em suma, do estabelecimento de instituições republicanas e democráticas, garantidas com a previsão de uma série de regras procedimentais que garantam o funcionamento dos três poderes sem desvios destas funções. Neste sentido, o Artigo 60º, que discorre sobre o trâmite para o estabelecimento de emendas constitucionais, elenca que “não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir” pontos sensíveis para a garantia da democracia republicana: a forma federativa de Estado; o voto direto, secreto, universal e periódico; a separação dos Poderes e os direitos e garantias individuais.

### ***5.2.3 Direitos, Garantias Fundamentais e Serviços Públicos***

O Artigo 5º da Constituição prevê uma série de direitos individuais e coletivos, em contraste aos Atos Institucionais do legado militar e em conformidade com a democracia a ser instituída no país. O artigo prevê a igualdade de direitos entre homens e mulheres; a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, da intimidade, da vida privada, da honra e da imagem, bem como a garantia da livre manifestação do pensamento; do direito de resposta, do exercício de qualquer trabalho, da associação e da reunião e da herança; a vedação da tortura e da censura e a garantia de uma série de princípios que demarcam o estabelecimento do devido processo legal no julgamento de violações à lei. O mesmo artigo garante também, dentre os direitos individuais, a “prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”. A organização de partidos políticos e sua liberdade de funcionamento também está assegurada (Artigo 17º). Como direitos sociais, está previsto que todo indivíduo tem direito à educação, saúde, alimentação, trabalho, moradia, transporte, lazer e segurança. Está previsto também o direito à proteção da maternidade e da infância, bem como a assistência aos desamparados (Artigo 6º) e uma série de regulações para as relações trabalhistas (Artigo 7º).

Especialmente no caso da liberdade religiosa, o texto constitucional está pautado pela isonomia no tratamento das diferentes religiões e na garantia de suas liberdades,

características basilares de um Estado laico - ainda que esta institucionalidade não seja assim chamada em nenhum ponto do texto. Ainda no Artigo 5º, por exemplo, está assegurada a inviolabilidade da liberdade religiosa e de crença, “sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. O Estado brasileiro, nos termos de sua Constituição, garante, portanto, a existência e a liberdade da Religião, sem intervir em sua ordem interna. O Artigo 5º também assegura que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica e política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa”. Com isto, nenhuma Religião pode ser fonte de privilégio perante os demais indivíduos e as demais religiões, garantida assim a isonomia de tratamento no âmbito formal da legislação. No Artigo 19º estes elementos estão ainda mais explícitos: por meio dele, é vedado à União, aos estados e aos municípios o estabelecimento e a subvenção de cultos religiosos ou igrejas, assim como “embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança”.

Os limites entre o Estado brasileiro e a Religião são plenamente estabelecidos no texto: as religiões têm garantida sua existência e sua isonomia perante o Estado, mas esta autonomia traz consigo a vedação de qualquer benefício que dele possa advir. Cabe pontuar, contudo, a particularidade do Artigo 150º, que inclui “templos de qualquer culto” junto a partidos políticos, sindicatos e instituições de educação e assistência social, por exemplo, na lista de isenção de instituição de impostos sobre o exercício de suas atividades essenciais. Além disso, o casamento, por exemplo, é civil e gratuito, mas o casamento religioso também tem efeito civil segundo o Artigo 226º da Constituição. Na linha de excepcionalidades garantidas à Religião está o serviço militar. O alistamento é, de acordo com o Artigo 143º, obrigatório nos termos da lei. Contudo, o mesmo artigo prevê a alegação do “imperativo de consciência” aos alistados que, em tempos de paz, alegarem que sua crença religiosa ou convicção filosófica lhes impedem de exercer atividade de caráter essencialmente militar. A crença religiosa que, por ventura, possa impedir um cidadão brasileiro de servir às Forças Armadas é respeitada por meio da relativização da legislação aplicável aos demais.

Todo o capítulo VII do Título III da Constituição está pautado pela definição do funcionamento da administração pública e da provisão dos serviços públicos designados ao Estado. Segundo Artigo 37, a administração obedece aos princípios da legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência. Trata-se de uma burocracia atrelada ao

regime democrático e a uma racionalidade pautada pela eficiência. O título VIII da Constituição está reservado para definir os parâmetros para a oferta de uma série de serviços públicos, tais como a Seguridade Social (Capítulo II), que abarca os serviços relativos à saúde, previdência e assistência social); os serviços de Educação, Cultura e Desporto (Capítulo III); de Ciência, Tecnologia e Inovação (Capítulo IV); Comunicação Social (Capítulo V); do Meio Ambiente (Capítulo VI) e da garantia dos direitos da Família, da Criança, do Adolescente, do Jovem e do Idoso (Capítulo VII)<sup>50</sup> e dos direitos dos Índios (Capítulo VIII).

Em relação à Religião, o Artigo 209º admite que, desde que cumprindo com as normas gerais e com autorização do Poder Público, a iniciativa privada forneça também serviços de educação, o que abre margem para a existência de instituições de ensino confessionais. O Artigo 210º, por sua vez, estabelece que o ensino religioso deve ser incluído na grade curricular das escolas públicas de ensino fundamental, mas prevê matrícula facultativa aos alunos<sup>51</sup>. Nas deliberações sobre a Cultura, a Constituição prevê, por exemplo, que o Estado deve proteger manifestações das culturas populares, fixar datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos<sup>52</sup> e valorizar a diversidade étnica e regional (Artigo 215º).

#### **5.2.4 Economia**

Segundo a Constituição do Brasil, a ordem econômica é “fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa” com o objetivo de “assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social” (Artigo 170º). Mais uma vez, a ideia de justiça social é evocada, em um gesto ligado ao próprio contexto da Constituinte, por meio do qual diversos atores envolvidos reivindicaram este valor, da mesma maneira que princípios como os da livre concorrência e da propriedade privada, em conformidade com alguns princípios liberais. Os princípios da soberania nacional, propriedade privada, função social da propriedade, livre concorrência, defesa do consumidor, defesa do meio ambiente, redução das desigualdades regionais e sociais, busca do pleno emprego e tratamento favorecido para empresas de

---

<sup>50</sup> Este sendo alterado pela Emenda Constitucional nº 65/2010.

<sup>51</sup> Foi só a Emenda Constitucional nº85/2015 que estabeleceu que escolas confessionais (que comprovem finalidade não-lucrativa e apliquem seus excedentes financeiros em educação) podem receber recursos financeiros oriundos do Poder Público.

<sup>52</sup> Para mais sobre como religiões de matriz-africana são legitimadas na esfera pública a partir de sua alegada conexão com a herança cultural de seus fieis, ver: Giumbelli (2011).

pequeno porte são explicitamente mencionados. O Artigo 174º estabelece o Estado como agente normativo e regulador da atividade econômica, sendo “determinante para o setor público e indicativo para o setor privado”, tendo a função de estabelecer as diretrizes do desenvolvimento nacional. Além disso, “incumbe ao Poder Público, na forma da lei, diretamente ou sob regime de concessão ou permissão (...) a prestação de serviços públicos” (Artigo 175º).

O Capítulo III do Título VII está voltado especificamente para a Reforma Agrária, pauta da Igreja Católica para o processo constituinte. Em seu Artigo 184º, o texto prevê que “compete à União desapropriar por interesse social (...) o imóvel rural que não esteja cumprindo sua função social”. O Artigo 185º prevê um volume orçamentário destinado para o programa e o Artigo 186º define a função social da propriedade nos termos de seu aproveitamento “racional e adequado”, a utilização adequada dos recursos naturais disponíveis, a observância das disposições que regulam as relações de trabalho e a exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores. Propriedades pequenas e médias cujo dono não possua outra propriedade e as propriedades produtivas não são passíveis de apropriação (Artigo 185).

### ***5.2.5 Política Externa***

O Artigo 4º da Constituição está voltado para os princípios que devem reger as relações internacionais do país. Tratam-se de 10 princípios, bastante atrelados ao espírito democratizante da nova Carta: a independência nacional, a prevalência dos direitos humanos, a autodeterminação dos povos, a não-intervenção, a igualdade entre os Estados, a defesa da paz, a solução pacífica dos conflitos, o repúdio ao terrorismo e ao racismo, a cooperação entre os povos para o progresso da humanidade e a concessão de asilo político. O texto ainda traz a previsão de uma iniciativa de integração econômica, política, social e cultural da América Latina por meio de uma comunidade latino-americana de nações. Dentre as garantias individuais, está previsto que o país se submeta à jurisdição do Tribunal Penal Internacional e que tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos aprovados pelas casas legislativas são equivalentes às emendas constitucionais.

Quanto à influência estrangeira e a participação de investidores de fora do país no Brasil, a legislação prevê a regulação desta influência de acordo com cada setor. O artigo 17º veta expressamente o recebimento de recursos financeiros de governos ou entidades

estrangeiras por parte dos partidos políticos brasileiros. O artigo 37º autoriza, porém, nos termos da lei, a participação de estrangeiros no corpo burocrático do Estado assim como o Artigo 207º autoriza a contratação de professores, técnicos e cientistas estrangeiros pelas universidades. No artigo 172º, por exemplo, está previsto que a lei regule os investimentos de capital estrangeiro, incentivando os reinvestimentos e que regule também a remessa de lucros ao exterior, algo similar à limitação para o investimento externo no sistema financeiro nacional (Artigo 192º). O artigo 190º prevê a regulação estatal para aquisição ou arrendamento de propriedade rural brasileira por parte de estrangeiros, dependendo de aprovação do Congresso Nacional para alguns casos. No artigo 222º, é previsto que a participação de capital estrangeiro nas empresas jornalísticas e de radiodifusão seja possível, desde que regulada pelo Estado. Em serviços de assistência à saúde, a participação direta ou indireta de empresas ou capitais estrangeiros é vedada (Artigo 199º).

A análise das trajetórias históricas que fizeram ascender a democracia laica brasileira e o regime teocrático iraniano se beneficiam da análise dos próprios fundamentos jurídicos que norteiam estas novas institucionalidades. Combinadas, estas análises permitem a visualização de como a trajetória histórica influencia a adoção de Constituições que, por sua vez, regulariam diferentes esferas sociais no decorrer do tempo. Sob uma perspectiva comparada, é possível evidenciar elementos que, de maneira abstrata, se assemelham profundamente. Mais ainda, é possível identificar elementos que fazem com que ambas as institucionalidades diverjam fundamentalmente. No capítulo seguinte, que encerra o presente texto, são esboçadas algumas destas reflexões de maneira mais atenta.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta pesquisa, buscou-se analisar comparativamente os processos históricos que deram origem à teocracia iraniana e à laicidade brasileira. Por meio desta análise, foi possível evidenciar elementos análogos a ambas as trajetórias, bem como identificar diferenças fundamentais entre os processos. A intenção da pesquisa foi buscar superar representações estereotipadas presentes no senso comum e apresentar uma compreensão mais aprofundada sobre o que diferencia dois modelos institucionais apresentados como tão distintos.

O primeiro capítulo deste trabalho esteve focado na apresentação de um panorama a respeito do referencial teórico-metodológico mobilizado para a pesquisa. Descreveu-se como a análise de dependência de trajetória tem sido incorporada pelas Ciências Sociais a partir das Ciências Econômicas. A partir desta incorporação, a técnica tem passado por substanciais transformações, à medida em que a realidade social se apresenta de maneira mais complexa, especialmente em uma perspectiva histórica. De forma geral, a análise de *path dependence* permitiu o estabelecimento de modelos abstratos que organizassem as trajetórias estudadas e permitissem, inclusive, a comparação a partir deles.

Além disso, o capítulo também esteve voltado para a descrição das discussões a respeito dos principais conceitos elencados para esta análise. O conceito de Estado foi pontuado sob sua perspectiva sociológica, que compreende a instituição enquanto elemento dinâmico da realidade social, com uma organicidade própria e com influência no processo histórico. Por outro lado, o conceito de Religião foi baseado sob a perspectiva da ação social, dando sentido a ela, independentemente de sua multiplicidade de institucionalidades, cosmovisões e crenças. A combinação da ação de indivíduos motivados pela Religião e as dinâmicas políticas inerentes à disputa pelo poder do Estado foram o recorte utilizado para analisar os processos históricos de Irã e Brasil. Além disso, mobilizou-se o conceito de Secularização, a partir do frutífero debate que tem sido estabelecido sobre sua relevância e sobre uma compreensão cada vez mais difundida de que o processo não é universal, apresentando particularidades em cada sociedade - ou simplesmente não acontecendo. Optou-se, também, por adotar uma diferenciação entre um processo social de Secularização, pautado pela emancipação das esferas sociais da influência religiosa, e um processo de estabelecimento da Laicidade, relativa a um processo referente ao Estado e a institucionalização de sua autonomia perante a Religião. Ambos os processos são, ainda que em grande parte das vezes relacionados, distintos.

Nas sessões seguintes, o texto pautou-se pela compreensão das trajetórias históricas de Brasil e Irã, seguindo a sequencialidade estabelecida pela dependência de trajetória sob o recorte das variáveis Religião e Estado. A partir de condições antecedentes, analisou-se como elas se comportaram no decorrer de dois pontos críticos, as rupturas institucionais que representavam, os legados que foram estabelecidos para sua manutenção e a maneira como estes legados geraram, por si só, possibilidades de novas rupturas. A partir do desenrolar das condições inerentes a cada sequencialidade e dos elementos contingenciais que caracterizam a história e a realidade social, foram geradas as conjunturas que estabeleceram a laicidade brasileira e a teocracia iraniana, ambas presentes até o momento e formalizadas nas Constituições de Brasil e Irã. Estas, como visto, foram também analisadas em um momento final do texto. Elencou-se critérios para tornar a comparação mais assertiva, consonantes com os elementos centrais que permeiam ambos os textos: suas previsões de Princípios e Objetivos; Instituições; Direitos, Garantias Fundamentais e Serviços Públicos; Economia e Política Externa.

A partir dos elementos da própria análise de dependência de trajetória, é possível esboçar algumas reflexões sob uma perspectiva comparada dos dois processos. Já ao analisar-se as **condições antecedentes** que dão forma às duas trajetórias analisadas é possível elencar alguns elementos em comum, ainda que particularidades de cada contexto sejam perceptíveis. De maneira geral, ambas as trajetórias analisadas estão marcadas pela fragilidade das instituições em intermediar o conflito político. Isto se reflete no caso do Brasil, quando tal fragilidade constitui uma das condições que delimitam a laicidade brasileira ao abrir margem para a atuação de grupos religiosos, especialmente o católico. No Irã, tal fragilidade é tamanha ao ponto de representar um problema a ser resolvido pela sociedade iraniana ao longo do tempo, por meio das iniciativas de modernização do país e, em consequência, das estruturas políticas. Outras duas condições antecedentes para a trajetória iraniana, a atuação das elites do Islã e da sociedade civil secular, são pautadas pelas dinâmicas desta iniciativa de modernização.

No caso brasileiro, herdou-se instituições políticas do processo de colonização português e das posteriores independência e proclamação da república. A influência das ideias ocidentais marcou o estabelecimento da esfera política brasileira e variadas foram as formas de governo ao longo da história que antecederam o golpe de 1964, com diferentes graus de democratização e legitimidade. Ainda que frágeis, estas instituições existiam e tinham o



objetivo de, minimamente, intermediar os conflitos da esfera política brasileira. Quando entravam em crise, abria-se margem para tentativas de golpes de Estado, mudanças nos procedimentos que favorecessem um grupo em detrimento de outro ou, até mesmo, mudanças da própria Constituição. Foi por meio destas brechas que a Religião pôde usar seu grau de influência para legitimar governos e fazer com que seus valores e projetos de poder fossem garantidos (como por meio da legitimação do governo de Vargas ou da participação na Constituinte de 1946, por exemplo). No caso do Irã, contudo, foi somente com a Revolução Constitucional de 1905 que passou a estar em pauta de maneira mais relevante a ideia de estabelecimento de um Estado moderno para o Irã. O esforço, ao longo da trajetória histórica iraniana, foi o de instituir este Estado moderno e superar os modelos de organização política e social tradicionais. Enquanto no caso brasileiro a questão da capacidade das instituições de intermediar o conflito político foi característica do processo, o Irã precisou, antes de tudo, preocupar-se com a própria existência destas instituições. Até a Revolução Iraniana, o país continuou adotando um regime monárquico com o poder centralizado na dinastia Pahlavi (ainda que momentos de distensão possam ser visualizados) e a busca pela projeção das capacidades estatais foi um dos grandes norteadores da trajetória histórica iraniana.

Estas iniciativas de modernização foram atravessadas por uma lógica secularista e laicista de ambas as sociedades. No caso do Brasil, a proclamação da república brasileira pode ser elencada como um marco simbólico da secularização e da laicização do país, refletindo a disseminação de valores positivistas circulantes no período. No caso do Irã, o Islã detinha grande influência na sociedade iraniana e iniciativas com viés secularista foram repreendidas pela oposição das elites religiosas ao longo do tempo. Este componente diferencia os dois processos de maneira significativa. Enquanto no Brasil pode-se argumentar pela ocorrência de um processo de secularização, ainda que com suas particularidades, no caso iraniano esta iniciativa despertou a reação de importantes atores políticos em diversos momentos da história e, de fato, nunca ocorreu. É difícil até analisar a ocorrência de um processo de laicização do Estado, tendo em vista que estruturas políticas semelhantes às de um Estado moderno passaram a ser evidenciadas somente durante a dinastia Pahlavi, com muitas limitações. A forma como estas instituições estão funcionando e a própria constância de períodos de centralização política afetam o surgimento e a existência de forças de oposição, bem como a pluralidade de atores: em ambos os casos, foi em momentos de distensão do autoritarismo que forças de oposição puderam se organizar e contribuir para as inflexões vivenciadas.

Em relação aos atores religiosos e à institucionalidade que regula a relação entre Estado e Religião, podem ser apontados alguns padrões. O diferente impacto do secularismo na delimitação das condições que caracterizaram a trajetória histórica destas duas sociedades não pode, como argumentado ao longo do texto, ser reduzida aos preceitos teológicos do Islã ou do Catolicismo. Ainda que as diferentes moralidades sejam de fundamental importância para a explicação de sua postura favorável ou não ao estabelecimento de sua ação política (e o *aggiornamento* católico evidencia isto), a estratégia política destes atores não deve deixar de ser compreendida nos termos da ação política. Tratam-se de atores políticos, cujos valores podem ser oriundos de seus preceitos teológicos, mas que buscam, na condição de atores políticos, a manutenção de seu poder e, quando possível, sua maximização. No caso brasileiro, o Estado logrou estabelecer sua autonomia perante a Igreja Católica que, ainda resistente ao processo, conseguiu beneficiar-se da independência adquirida e fortalecer-se enquanto instituição a partir da reaproximação com o Vaticano e de uma atuação paralela ao Estado, tratando de beneficiar-se dele ou, a partir da “opção pelos pobres”, opôr-se a ele. No Irã, ao contrário, a resistência das elites religiosas do Islã às iniciativas de secularização foi bem-sucedida. O Estado não apenas fracassou nestas iniciativas como despertou a reação destes grupos de grande influência na sociedade, que viam seu poder ameaçado por meio de políticas como a restrição do poder da *ulema* na garantia da educação básica. Não à toa, o posicionamento político das elites islâmicas ao longo da história do país nem sempre foi coeso e, principalmente, foi marcado pelo pragmatismo na legitimação de governos consonantes com seus interesses e de oposição a políticas que pudessem, de alguma forma, ameaçar seu poder estabelecido. Em ambos os casos as condições da esfera política influenciaram a postura adotada. Esta influência se deu principalmente no que tange ao poder dos atores religiosos em relação aos demais, onde o caso brasileiro se diferencia do iraniano. No primeiro, a Igreja Católica foi incapaz de barrar o processo de Secularização, enquanto no segundo, as lideranças do Islã foram bem-sucedidas na mobilização política contra este processo.

Uma diferença fundamental que permeia as condições inerentes às trajetórias estudadas é a influência do Sistema Internacional nestas sociedades. O Irã foi, historicamente, alvo de disputa por parte das grandes potências internacionais. Alvo de disputa entre Rússia e Grã-Bretanha, adquiriu relevância estratégica nas grandes guerras mundiais e, posteriormente, passou a ser alvo da disputa entre Estados Unidos e União Soviética durante a Guerra Fria. A influência das potências estrangeiras foi direta ao longo da história iraniana, definindo, por

exemplo, a transição de poder na dinastia Pahlavi, o golpe contra Mossadeq, o estabelecimento da Revolução Branca e motivando a oposição dos grupos revolucionários que instituíram a República Islâmica. O Irã foi alvo do interesse estrangeiro e sua trajetória foi historicamente influenciada pela política internacional. No caso do Brasil, esta influência foi relativamente menor. Ainda que nenhum Estado esteja isolado da política internacional e da influência de seus acontecimentos, poucos são os casos de intervenção direta de potências estrangeiras no país, especialmente no período analisado nesta pesquisa. Destaca-se o contexto de Guerra Fria e a polarização que se refletiu em grande medida na disputa política nacional. O desenvolvimento da Doutrina de Segurança Nacional por parte dos militares, por exemplo, se deu a partir da influência dos Estados Unidos e do que se percebeu como uma necessidade de conter a influência comunista no país - elemento que foi crucial para o estopim do golpe de 1964 e a legitimação de seu legado autoritário. Apesar disso, a intervenção direta de atores internacionais na trajetória histórica brasileira foi amplamente distinta do caso iraniano.

Ainda sobre a influência do Sistema Internacional na política interna dos dois países, percebe-se uma dinâmica comum de polarização política referente ao contexto de Guerra Fria. Em ambos os casos, o cenário estava dividido entre a ideologia capitalista, em que Estados Unidos e o bloco ocidental eram os grandes fiadores, e o projeto político socialista, influenciando o desenvolvimento de diversos grupos de esquerda (revolucionária ou não) ao redor do mundo. Tanto no Brasil quanto no Irã, havia, por parte de alguns atores, a percepção de uma ameaça comunista aos dois países a partir do crescimento de projetos políticos de esquerda com viés nacionalista. Foi a partir desta percepção que ambos os países presenciaram golpes de Estado que contivessem o avanço de grupos que pudessem ampliar a influência soviética em seus territórios. Outro elemento comum entre as duas trajetórias estudadas é a maneira como grupos religiosos passaram por reordenamentos de modo a constituir uma terceira via para a disputa bipolar. No Brasil, o *aggiornamento* católico surtiu efeitos práticos de aproximação da Igreja Católica com setores marginalizados e o desenvolvimento de ideias como a Teologia da Libertação, buscando conciliar a crítica aos problemas do sistema capitalista sem alinhar-se ao comunismo ateu. No Irã, a simbiose de elementos da teologia xiita com valores socialistas tornou possível a incorporação de valores socialistas por meio da legitimidade religiosa por parte da oposição. Aliados à crítica nacionalista contra a influência estadunidense e soviética no país, esta composição por parte de lideranças como Ali Shariati influenciou o desenvolvimento de um espírito revolucionário.

Além disso, a própria atuação das elites islâmicas no processo político se deu com base no combate ao que o comunismo e seu ateísmo representavam para o Islã no país, propondo assim uma alternativa à sociedade.

Uma vez estabelecidas as condições antecedentes e as reflexões que suscitam, é possível visualizar como os primeiros **pontos críticos e seus legados** compartilham elementos comuns em ambas as trajetórias, especialmente a partir do contexto mais amplo de bipolarização da Guerra Fria. Os legados são, em certos sentidos, muito semelhantes em ambos os casos. Tratam-se de, como mencionado anteriormente, institucionalidades que buscaram conter a atuação de forças políticas que poderiam, de alguma maneira, fazer crescer a influência socialista em ambos os países. Nesta dinâmica, tanto o golpe contra Mossadeq e o golpe contra Goulart inauguraram períodos autoritários por meio dos quais os dois países alinharam-se ao bloco ocidental e utilizaram o desenvolvimento econômico como forma de combater a ameaça comunista. O crescimento econômico foi, portanto, utilizado como ponto de sustentação das duas ordens autoritárias estabelecidas - ordens essas que não deixaram, em determinados momentos, de adotar um regime bipartidário na política, por exemplo, articulando uma institucionalidade que era, oficialmente, apresentada como democrática mas estava fortemente influenciada pelos desígnios do poder central.

No caso do Brasil, os militares puderam colocar em prática os fundamentos da Doutrina de Segurança Nacional e estabelecer paulatinamente um modelo autoritário de governo. Ainda que suas alas internas disputassem os rumos que o governo seguiria, a repressão e o modelo de desenvolvimento asseguraram relativa estabilidade ao governo dos militares. Durante os anos em que ele existiu, foram estabelecidos os Atos Institucionais que davam forma ao modelo repressivo e alcançou-se os expressivos índices de crescimento do Milagre Econômico. Dentre as principais forças de oposição esteve a Igreja Católica, motivada pelo crescimento da influência de ideias progressistas entre suas lideranças. No caso do Irã, por sua vez, Pahlavi buscou manter seu poder enquanto monarca com base na centralização do poder pautada pelo autoritarismo e nos resultados da Revolução Branca, que visava a modernização do país. Sob influência dos Estados Unidos, a Revolução Branca transformou estruturas sociais tradicionais e o próprio Estado iraniano, bem como buscou a secularização do país em diversos sentidos. Isto despertou a oposição das lideranças islâmicas, cujo protagonismo na contestação seria crucial para a crise do legado autoritário de Pahlavi.

A crise de ambos os legados e o estabelecimento das condições para uma ruptura institucional é, por sua vez, um importante ponto de diferenciação das duas trajetórias, com consequências para o resultado final analisado. Muitos elementos podem ser encontrados na crise de ambos os legados: a oposição da nova política externa dos Estados Unidos sob o governo Carter, a crise de ambos os modelos econômicos adotados, principalmente com a insatisfação popular com políticas de crescimento econômico que não estavam focadas na transferência de renda, a oposição de atores populares, tais como a Igreja Católica e as elites do Islã. Apesar disso, há uma diferença nos fundamentos de ambos os regimes, o que viria a influenciar a maneira como a ruptura institucional se deu a partir deles. O governo militar estava pautado pela transição do poder entre diferentes alas de sua elite, motivando diferenças que se traduzem, por exemplo, na tomada de decisão dos moderados de que o regime (a partir das condições econômicas e sociais do momento e da própria saturação do modelo para os militares) deveria retroceder e iniciar uma transição “lenta, gradual e segura”. O governo monárquico de Pahlavi estava, por sua vez, pautado pela lógica da manutenção do poder de sua dinastia que governara por grande parte do século XX. Suas iniciativas de liberalização política, por exemplo, evidenciam o esforço de conciliar os interesses da população com a manutenção de seu poder. A intransigência inerente a esta forma de governo, associada com as condições que a crise do legado estabelecia, levaram ao fim do reinado de Pahlavi de forma dramática.

Da decisão da ala de Geisel pela transição à Assembleia Constituinte, muito aconteceu. Primeiro, elegeu-se Figueiredo, derrotando a ala “linha dura” dos militares que defendia a manutenção do regime. Conforme a liberalização ia tomando forma, aumentou a mobilização popular pela democratização do sistema político, traduzida em movimentos pela eleição direta do Presidente da República e a posterior reivindicação por um processo popular de Constituinte. Elementos bastante pontuais, alguns contingenciais, como a morte de Sarney, deram o tom da transição que pretendia exatamente garantir que o regime militar chegasse ao fim sem o fortalecimento da oposição a níveis indesejados ou qualquer espécie de prejuízo aos militares. Este ritmo não foi o mesmo da crise do legado autoritário de Pahlavi: a transformação social causada pela Revolução Branca, a oposição da influente elite religiosa do Islã e a proliferação de ideias revolucionárias gerou um cenário de insatisfação que foi apenas catalisado pela tentativa do monarca de manter-se no poder. Esta diferença se expressa no caráter violento da Revolução, em contraste ao processo constituinte (e ao processo de transição como um todo) estabelecido no Brasil.

O que a crise de um arranjo institucional evidencia é a fragilidade das instituições estabelecidas para absorverem os *inputs* oriundos dos atores políticos e garantir que suas demandas sejam minimamente atendidas. A existência do Estado, por exemplo, está diretamente atrelada a esta capacidade, como mencionado no capítulo 1. Os **pontos críticos** finais de ambas as trajetórias, representando a ruptura institucional que delimitou a laicidade brasileira e a teocracia iraniana, mostram esta fragilidade. Tanto a Assembleia Constituinte quanto a Revolução Iraniana foram protagonizadas por atores políticos tais como as lideranças religiosas ou os movimentos sociais, que detinham mais legitimidade e capacidade de mobilização perante a população - e os espaços como as CEBs no caso brasileiro ou a utilização das mesquitas como ambiente para a mobilização revolucionária mostram esta capacidade de atuação paralela a partir do vácuo que a fragilidade institucional deixava.

Há, contudo, como já mencionado, uma diferença no caráter desta transição, potencializada pelas diferenças nos processos históricos imediatamente anteriores aos dois processos. No caso brasileiro, a percepção, por parte de uma ala dos militares, de que a crise econômica, a conjuntura internacional de liberalização, a oposição de atores políticos relevantes e os impactos do envolvimento político na hierarquia militar são elementos que contribuíram para que a proposta de distensão fosse posta em prática. Iniciou-se, então, um processo gradual de transição, paulatinamente moldado conforme a abertura política se consolidava e mais atores podiam envolver-se no processo. Não à toa, uma série de elementos estiveram em disputa durante os anos da redemocratização, tais como a realização de eleições presidenciais diretas, o caráter da Constituinte e o próprio nível de participação popular no processo. A Assembleia Constituinte foi apenas o resultado de um longo processo de transição, objetivando a ruptura institucional a partir de suas discussões.

No caso iraniano, a transição foi mais brusca. As contradições que o processo de modernização trouxe ao país foram inconciliáveis. A própria postura de Reza Pahlavi catalisa este processo, à medida em que seu caráter autoritário tornou impossível o estabelecimento de instituições capazes de comportar os diferentes interesses em disputa na sociedade iraniana. Talvez nem mesmo isto fosse suficiente, uma vez que é a própria existência da monarquia no país, seu histórico de contestação popular e o resultado de seu projeto de governo algumas das causas para a eclosão da revolução. Líder de um Estado com baixas capacidades de conter a oposição revolucionária e indisposto a iniciar uma transição, Pahlavi foi alvo de uma reação proporcional ao seu desejo de manutenção do poder. Dentre esta reação, destaca-se o

protagonismo das elites religiosas, que, reagindo às ameaças representadas pela Revolução Branca, buscavam de uma vez por todas o estabelecimento de um regime que lhes fosse conivente.

Não foi, contudo, apenas a partir destes elementos que a teocracia iraniana e a laicidade brasileira foram estabelecidas. Há uma importância das circunstâncias específicas de ambos os processos que influenciaram os resultados. A dinâmica interna de ambos os processos é de fundamental importância para a ocorrência dos resultados visualizados. No caso do Brasil, a proclamação de uma Constituição que traz em seu texto uma série de reivindicações dos atores progressistas no processo não é condizente com a maioria conservadora entre os Constituintes. Foi a dinâmica das Comissões e Subcomissões que possibilitou o aumento da influência progressista no processo. No caso da Revolução Iraniana, até a queda de Pahlavi, pode-se dizer que o processo era plural e contava com a participação de atores seculares e religiosos, conservadores e progressistas. Foi somente com o vácuo deixado pela queda de Pahlavi que o carisma de Khomeini fez prevalecer o projeto islâmico de poder em detrimento dos demais.

Em relação aos atores religiosos em ambos os processos, também é possível visualizar diferenças e semelhanças. Ambos os atores religiosos apresentam ao mesmo tempo uma postura reativa e propositiva. Os atores brasileiros apresentaram, contudo, uma postura mais propositiva do que reativa. Os católicos faziam oposição à ditadura militar e aos abusos de seu projeto autoritário e os evangélicos, diante do vácuo da redemocratização, buscavam inserir-se na esfera política de forma, principalmente, à contrapor-se à influência católica. Contudo, esta não foi a principal característica de sua atuação no processo. Os católicos trouxeram ao debate propostas de políticas públicas para o Estado que estava por ser desenhado e fizeram valer seu projeto de sociedade para muito mais do que um projeto de encerramento da ditadura militar. Os evangélicos, por sua vez, pautaram seus valores morais e buscaram o estabelecimento de uma sociedade consoante com tais valores. O próprio contexto de redemocratização e a ideia de construção de uma nova ordem para o país estruturou estas estratégias.

No caso da *ulema*, contudo, a dinâmica parece ter sido inversa. Ainda que propositivos no estabelecimento de uma nova Constituição e de um novo projeto de país, toda esta proposição esteve atrelada ao caráter conservador de sua própria ação de contestação do regime. Não se tratava de adotar uma nova ordem política para o país, mas de retornar a um

passado e catalisar uma ordem por meio da qual o Islã era o grande norteador da política iraniana. A atuação da elite religiosa islâmica buscou, ao mesmo tempo em que afastar as constantes ameaças dos projetos de modernização, garantir que o Islã ocupasse de maneira formal e definitiva o poder, mantendo e ampliando seus privilégios. Há uma diferença que beira a casualidade na atuação entre as elites muçulmanas do Irã e os católicos no Brasil: enquanto os primeiros se portaram veementemente contra a Reforma Agrária no país, a partir de sua concepção religiosa de defesa da propriedade privada, os últimos utilizaram a pauta como forma de aproximação com o setor marginalizado da sociedade na zona rural. Apesar de diferentes, ambas as posturas são relevantes pois influenciam a resposta política a um processo de modernização econômica e social vivenciada no decorrer do século XX que alterou profundamente a dinâmica no campo nos dois países.

O caso brasileiro é ainda marcado por um elemento contingencial relevante. A ascensão dos evangélicos e sua decisão de adentrar a esfera política foram fundamentais para estabelecer uma dinâmica de contrapeso à influência católica no país. Ao pluralizar o mercado religioso brasileiro, os evangélicos abriram margem para o estabelecimento da própria laicidade contemporânea. Esta pluralidade não foi evidenciada no caso iraniano, onde nenhuma minoria religiosa pôde estabelecer-se desta forma. Tampouco um ator secular pôde estabelecer este contrapeso, a partir do poder que as elites religiosas adquiriram em minimizar a influência dos outros atores revolucionários no momento da formulação da nova ordem.

No que tange à legitimação dos processos, evidencia-se também algumas diferenças. A Assembleia Constituinte brasileira adquiriu um formato resultante das próprias disputas entre os constituintes sobre o tema. A democratização do processo por meio de mecanismos de participação popular, por exemplo, não foi uma pauta consensual e contou com a oposição de constituintes conservadores. Uma vez aprovados, estes mecanismos acabaram por servir de legitimadores do processo perante a sociedade, que dispensou a possibilidade de um referendo popular para aprovação do texto. O caso iraniano, por sua vez, contou com um referendo que apresentou à sociedade uma proposta de Constituição ao final da revolução. Ainda que com participação proporcionalmente baixa, o referendo aprovou e tornou legítima a adoção do texto aos moldes sugeridos.

O resultante destes processos históricos foi modelos institucionais que podem ser compreendidos, ao menos em seu âmbito formal, por meio das Constituições de Brasil e Irã. Tanto a Constituição brasileira quanto sua análoga iraniana são manifestações de uma



conjuntura histórica particular, para além de documentos que regulam diversos aspectos da sociedade e estruturam formalmente o Estado em sua perspectiva jurídica. Isto fica evidente no caso brasileiro, quando os princípios que norteiam o texto são princípios democráticos, em acordo com a conjuntura do fim do autoritarismo no país. O caso iraniano, por sua vez, apresenta um binômio que caracteriza a institucionalidade pós-revolucionária: por um lado, adota-se um formato republicano para as instituições, caracterizado pelo estabelecimento de instituições democráticas e da eleição direta de representantes, bem como o estabelecimento de liberdades, direitos e garantias individuais, ambas visando satisfazer a demanda revolucionária pelo fim do regime autoritário de Pahlavi (além de uma histórica reivindicação de democratização da esfera política do país pautada pela crítica à institucionalidade monárquica). Por outro lado, toda a legitimidade do processo político está pautada pelos princípios do Corão, em resposta às demandas tanto de uma elite religiosa que despontou no comando do processo revolucionário quanto à própria hegemonia do Islã no mercado religioso iraniano. Neste sentido, a institucionalidade republicana é acrescida de poderes como o do Líder Supremo (com o poder de estabelecer parâmetros norteadores para as políticas de Estado), dos Conselhos formados por clérigos (supervisionando e norteando a ação dos poderes, principalmente do Legislativo) e a própria utilização das leis sagradas como fonte de Direito pelo poder judiciário. O funcionamento do poder judiciário em ambos os países é um exemplo da diferença que os define: ambas as Cartas preveem o estabelecimento do devido processo legal como meio para a execução da justiça. No entanto, em termos bastante gerais, sempre que a legislação apresenta lacunas abre-se margem para a possibilidade de jurisprudência por parte do juiz responsável. No caso do Brasil, esta deve ser constituída de modo a seguir os princípios constitucionais definidos na Carta de 1988. No caso do Irã, o juiz deve pautar-se pela tradição islâmica na aplicação do que não está devidamente previsto na lei.

Ambas as Constituições estão, portanto, pautadas por um espírito republicano. A iraniana, no entanto, rompe com alguns destes fundamentos ao estabelecer a doutrina islâmica como legitimadora desta nova institucionalidade. Cabe pontuar, na diferenciação entre estes princípios, o caráter que assume a República Islâmica: a ideia de três poderes subsumidos ao controle da Religião tensiona, desde aí, a classificação do Irã como uma república, pelo menos aos moldes convencionalmente compreendidos na literatura. A existência de uma figura central como a do Líder Supremo, eleita para um cargo vitalício e que serve de guia político e espiritual no comando do Estado, pode fazer alusão à existência de uma monarquia

constitucional no país. Ainda assim, a categorização enquanto monarquia constitucional é contraditória aos princípios da própria Revolução, bem como desconsidera as características das responsabilidades constitucionais do Líder Supremo: trata-se de um indivíduo que dispõe de igualdade formal aos demais, bem como pode ser submetido ao escrutínio do poder judiciário; em termos políticos, não desempenha a função de determinação de planos de governo, por exemplo, mas supervisiona e orienta quem o faz (presidência da república), tendo o poder de nomear os mais altos cargos não eleitos do Estado e, também, sendo mais do que uma figura simbólica como a de alguns monarcas constitucionais ao redor do mundo. Trata-se da existência de uma figura bastante particular ao contexto pós-revolucionário do Irã, com legitimidade constitucional para conduzir o poder público de acordo com os princípios do Islã.

Especialmente sobre os direitos relativos à existência da Religião e ao exercício da fé, a República Islâmica não impede a existência de outras denominações, prevendo inclusive algumas garantias legais para sua existência e o impedimento da discriminação. Religiões monoteístas, especialmente o Zoroastrismo, o Cristianismo e o Judaísmo, bem como outras vertentes do Islã, são permitidas no país e tem, por exemplo, direito a assentos reservados na Assembleia Consultiva. Esta abertura, contudo, está condicionada aos próprios princípios do Islã, que na condição de monoteísta não discrimina religiões também monoteístas. Além disso, a liberdade destas religiões está condicionada ao respeito ao Islã e aos princípios da Revolução Islâmica. No caso brasileiro, ao menos no plano formal, garante-se a liberdade de todas as religiões, sem exceções. Não há restrições para que as religiões se organizem politicamente (tal como fizeram na Constituinte) e atuem na esfera pública. O ensino religioso é facultativo, permitindo-se também a existência de instituições de ensino confessionais e o casamento religioso tem validade legal.

Do ponto de vista da Economia, ambas as Constituições analisadas estão pautadas por princípios semelhantes que, de maneira geral, pontuam o dever do Estado em garantir serviços públicos como educação e saúde, assim como adotar uma política econômica de modo a reduzir a desigualdade social, a pobreza, garantir o emprego e estabelecem, cada uma à sua maneira, os critérios para o estabelecimento de empresas estatais para alguns setores e a garantia da livre iniciativa em outros. A diferença entre elas, mais uma vez, se dá na legitimação de modelos semelhantes de Estado: o Irã adota uma economia “que siga os princípios islâmicos” tais como a defesa do bem-estar (o Islã não é uma Religião ascética), da

redução da pobreza e da defesa da propriedade privada. Valores semelhantes são evocados na Constituição brasileira, mas sob os princípios da cidadania e da dignidade humana, neste caso pautados pela motivação democrata e republicana da Carta, bem como pela influência progressista no processo constituinte.

As relações internacionais de ambos os países estão pautadas por semelhanças referentes às suas condições de países emergentes e, ao mesmo tempo, diferenças explicadas pelas trajetórias históricas que as antecederam. As duas, por exemplo, preveem estratégias de integração com vizinhos (latinos, no caso brasileiro e islâmicos, no caso do Irã). Além disso, a defesa da soberania nacional, da autodeterminação dos povos e da preferência pela resolução pacífica dos conflitos são princípios que, implícita ou explicitamente estão inscritos nas duas Constituições, bem como a necessidade de aprovação do Legislativo para a validação de tratados internacionais. Porém, a Constituição do Irã se diferencia por seu teor nacionalista, em resposta ao espírito crítico às intervenções das grandes potências que alimentou a Revolução (a própria oposição aos Estados Unidos motivou esta postura). No texto, a República Islâmica pretende proteger os “desprotegidos do mundo”, rejeitar o “colonialismo” e não se alinhar com “potências dominantes”. O próprio estabelecimento de relações pacíficas está condicionado a “não-hostilidade” de potenciais parceiros. Além disso, o investimento estrangeiro no Irã é mais limitado pela Constituição do que no caso brasileiro, que estabelece a regulação destes investimentos, mas não sua vedação.

De maneira geral, o que esta pesquisa permite teorizar é que, em suma, as assunções orientalistas estão essencialmente equivocadas. Ao menos nos casos de Brasil e Irã, o que define a conjuntura política e a institucionalidade atual em ambos os países não é nenhuma característica essencialista que faça com que uma sociedade seja mais ou menos avançada. O pressuposto orientalista, com repercussões para a criação de representações secularistas no debate público, reivindica a existência de um mundo civilizado e moderno e outro que carece de transformação e de salvação, criando uma divisão estática e sustentando uma dicotomia entre um “*nós*” e um “*Outro*” que fundamenta grande parte da construção identitária do Ocidente. O que esta pesquisa mostra é que, na verdade, tratam-se de resultados de processos históricos e sociais, dinâmicos e em constante transformação e, portanto, passíveis de mudança. A teocracia iraniana é resultado de uma série de elementos históricos, alguns bastante contingenciais e pontuais. Até a deposição de Pahlavi, por exemplo, estava em disputa um projeto republicano próximo de ideias socialistas de poder, mas foi só com a

legitimação de Khomeini, esta sim a partir de preceitos religiosos influentes na sociedade iraniana, que a teocracia passou a ser desenhada. Ao longo da história, a *ulema*, ainda que bastante influente, foi somente um dos múltiplos atores envolvidos na disputa política do país. A laicidade brasileira, em seu caráter de permitir a barganha política de atores religiosos, tampouco assemelha-se a um regime teocrático de poder. Como visto, esta presença está atrelada às particularidades do processo de Secularização do Brasil, que não significou a retração da Religião para a esfera privada. Além disso, é justamente a presença de diferentes matrizes religiosas na esfera pública (ainda que não todas e ainda que com pouca pluralidade) que delimita a influência das demais e garante que regimes como a confessionalidade do Estado não sejam possíveis. Trata-se, além disso, de uma democracia estabelecida em uma sociedade em que a Religião tem bastante influência para muitos indivíduos, o que significa que ela acaba também por ser importante fonte de valores em disputa na esfera política.

De maneira bastante sintética, o que a comparação evidenciou foi a diferença no papel das variáveis Religião e Estado entre as trajetórias analisadas. Ao se pensar a configuração institucional que regula a relação entre os dois como fruto do próprio processo político, a pesquisa trouxe à tona uma diferença na maneira como as elites do Islã e as elites das religiões predominantes na esfera pública brasileira se articularam. Enquanto no Irã a *ulema* escolheu e teve poder para sobrepor-se ao Estado e aos demais atores políticos, no Brasil a Igreja Católica fez a escolha por afastar-se das elites, representadas também na elite política do Estado. Outras religiões, como as religiões espírita, sequer empreenderam uma estratégia de inserção na esfera política de modo relevante e os evangélicos, ainda que organizados no processo constituinte, conseguiram mais adotar uma posição de contrapeso na influência católica do que qualquer outra postura mais ativa. Estas escolhas são catalisadas pela capacidade do Estado em estabelecer-se como autônomo perante a Religião: no caso iraniano, para além da influência da *ulema*, as instituições políticas eram relativamente mais fragilizadas, o que se evidencia na baixa capacidade estatal de conter a revolução, por exemplo, e ter sua burocracia fragilmente constituída subtraída pela lógica do Islã. No caso do Brasil, o espírito da transição e o anseio pelo estabelecimento de instituições democráticas favoreceu o estabelecimento de um regime de isonomia perante as religiões praticadas no país.

É impossível definir o futuro para ambas as institucionalidades - uma abordagem histórica de análise mostra o papel de elementos imprevisíveis para a trajetória de diferentes

sociedades, bem como a pluralidade de possibilidades de combinação das variáveis envolvidas na complexa realidade social. Contudo, o que tem sido visualizado até então é, no caso iraniano, a manutenção do regime a partir da instrumentalização da oposição aos Estados Unidos. O Irã, desde a Revolução Iraniana, tem fundamentado a legitimidade de seu regime no combate ao que afirma ser uma dinâmica de opressão por parte do Ocidente. O papel da Religião e dos antecedentes históricos que motivaram a Revolução apresentam-se como cruciais para a compreensão desta estratégia política. No caso do Brasil, a Laicidade do Estado tem sido alvo de discussão, principalmente a partir do crescimento dos evangélicos em número e influência política. Até então, a dinâmica destes atores tem sido a de participação na esfera política pela lógica da própria esfera política - tendo sido inclusive protagonistas de práticas historicamente características da política brasileira, como o clientelismo. Talvez a ameaça à Laicidade no Brasil advenha mais de problemas históricos que corrompem e prejudicam o funcionamento das instituições democráticas brasileiras no controle de eventuais excessos por parte dos atores em disputa do que da Religião em si.

Esta pesquisa termina apresentando mais questões em aberto do que respostas para os questionamentos que a motivaram. A partir daqui, e em consonância com os preceitos do método comparativo, abre-se margem para a comparação de um maior número de casos para o estabelecimento de reflexões mais assertivas sobre as democracias laicas e Estados legitimados pela Religião, tanto em comparações dentro dos próprios tipos, explicitando diferenças entre casos de uma mesma classificação, quanto entre diferentes configurações. Além disso, adotou-se aqui uma perspectiva generalista de ambos os processos em detrimento do aprofundamento de determinados elementos das trajetórias analisadas. Isto possibilitou a análise comparada dos dois de maneira bastante abrangente em termos de desenvolvimentos históricos, mas inspira uma reflexão mais aprofundada e detalhada de seus pormenores em outras oportunidades. Por fim, o trabalho adotou uma ampla abordagem histórica que procurou explicar o passado e os desenvolvimentos que tornaram possível as configurações atuais, bem como uma modesta comparação das institucionalidades previstas nas Constituições. A partir dela, abre-se margem para questionamentos sobre as dinâmicas práticas resultantes destas trajetórias e configurações institucionais. São respeitadas as previsões constitucionais nos dois países? Quais são as dinâmicas políticas inerentes à teocracia iraniana na atualidade? Como se configuram os processos políticos da laicidade brasileira? Em suma, após compreender o passado e a formalidade que sustenta o presente, abre-se caminho para a compreensão mais ampla deste presente.

Ao teorizar sobre o processo de Secularização, Max Weber havia dito que a Religião encontraria um novo lugar em uma nova realidade social. Em uma sociedade em constante mudança, parece que a Religião também se obrigou a encontrar para si diferentes lugares no desenvolvimento histórico. Junto a estas mudanças transformou-se também o debate teórico sobre o papel da Religião na sociedade: com seus próprios movimentos de debate, troca de ideias, crítica e contestação, os diferentes campos das Ciências Sociais voltados ao estudo da Religião têm acompanhado esta que, ao contrário do que desenhado por alguns, permanece relevante na atualidade. A ascensão do fundamentalismo religioso, o surgimento de movimentos de reação e crítica à institucionalidade moderna e secular, o advento de novas formas de religiosidade e as tensões culturais oriundas do intercâmbio possibilitado pela globalização são apenas exemplos de como a Religião segue central para diversos processos sociais da atualidade. Estudá-los e compreendê-los, ainda que minimamente, seguem sendo funções das Ciências Sociais, buscando constantemente alcançar o entendimento que vá além de velhas noções amplamente estabelecidas.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHAMIAN, E. *A History of Modern Iran*. Nova York: Cambridge University Press. 2008.
- AFRONTA ao Estado laico. *Revista Istoé*. Mar. de 2020. Disponível em: <<https://istoe.com.br/afrota-ao-estado-laico/>>. Acesso em: 20 de jan. de 2021.
- ALMEIDA, Adroaldo José Silva. “Pelo Senhor, marchamos”: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- AMARO, Flávia. *O médium espírita e a fenomenologia da experiência mediúnica a partir do diálogo entre Ciência da Religião e Ciências Sociais*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- AMES, Barry. *Os entraves da democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.
- ANSARI, A. *Modern Iran*. Nova York: Taylor & Francis. 2007.
- ARROW, K.J. Increasing returns: historiographic issues and path dependence, *The European Journal of the History of Economic Thought*, v. 7, n. 2, pp. 171-180, Jun 2000.
- ARTHUR, W.B. *Increasing returns and path dependence in the economy*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- ASAD, T. Religion, Nation-State, Secularism. In: VAN DER VEER, P.; LEHMANN, H. *Nation and religion: perspectives on Europe and Asia*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- AXWORTHY, M. *History of Iran: Empire of the Mind*. Nova York: Basic Books. 2008.
- AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 109–120, 2004.

BAKHASH, S. Historical Setting. In: CURTIS G. & HOOGLUND E. Iran: a country study. Washington: Library of Congress. 2008.

BASHIRIYEH, Hossein. The State and Revolution in Iran. Londres: Croom-Helm, 1984.

BASTOS, C. R. Curso de Teoria do Estado e Ciência Política. São Paulo: Saraiva. 1995.

BAUBÉROT, J. A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, EDIPUC-RS, vol. 11, n 2, 2011.

\_\_\_\_\_. Sécularisation, Laïcité, Laicisation. *Empan: Prendre la mesure de l'humain*. v. 1, n. 90, p. 31-38, Paris: Eres. 2013.

BECKER, H. Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo: Editora HUCITEC, 1993.

BENNETT A. & ELMAN C. Complex Causal Relations and Case Study Methods: The Example of Path Dependence. *Political Analysis*. V. 14, p. 250-267. 2006

BERGER, Peter Ludwig. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 9-24, 2000.

BERNARDI B. O Conceito de Dependência da Trajetória (Path Dependence): Definições e Controvérsias Teóricas. *Perspectivas*. V. 41, p. 137-161. 2012.

BLAKE, Kristen. The US-Soviet Confrontation in Iran, 1945-1962: A Case in the Annals of the Cold War. Nova York: University Press of America, 2009.

BLANCARTE, Roberto. América Latina, entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. Vol. 11, Nº 2, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2011.

BLANCARTE. Qué es eso de la separación Estado-Iglesias? 2011. Disponível em <[http://separacioniglesiaestado.blogspot.com.br/2011\\_07\\_01\\_archive.html](http://separacioniglesiaestado.blogspot.com.br/2011_07_01_archive.html)>

BRAGA, Maria do Socorro. Eleições e democracia no Brasil: a caminho de partidos e sistema partidário institucionalizados. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 4, 2010.



BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. Dicionário de Política. Brasília: Editora UnB, 1998.

BOBBIO, Norberto. Cultura laica y laicismo. Disponível em: <http://www.elmundo.es/1999/11/17/opinion> . Acesso em: 01 dez. 2006.

\_\_\_\_\_. Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

BONAVIDES, P. Ciência Política. São Paulo: Malheiros Editores, 2000.

BORGES, N. A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: In: FERREIRA, J. & DELGADO, L. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BORGES, A. Desenvolvendo Argumentos Teóricos a Partir de Estudos de Caso: o debate recente em torno da pesquisa histórico-comparativa. BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, nº 63, p. 47-62. 2008.

BORGES, G. & SANTOS, W. Inconstâncias da incorporação do conceito de Secularismo na Teoria da Secularização: uma análise dos escritos de Talal Asad, José Casanova e autores brasileiros. Memoria del 56º Congreso Internacional de Americanistas. V. 11, p. 924-932. 2018.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.; PASSERON, J. O Ofício de Sociólogo: Metodologia de pesquisa na sociologia. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. O sociólogo e o historiador. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BRANDÃO, L. Os movimentos sociais e a Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988: entre a política institucional e a participação popular. 2011.328p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BRESSER PEREIRA, L. C. Estado, Sociedade Civil e Legitimidade Democrática. Revista Lua Nova, nº36, p. 85-104. 1995.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. Nação, Estado e Estado-Nação. O processo histórico do desenvolvimento econômico: idéias básicas. EESP/FGV 157, mar 2008.

CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark & VAN ANTWERPEN, Jonathan (eds.). 2011. Rethinking secularism. New York: Oxford University Press. 311 pp.

CAPOCCIA G. Critical Junctures and Institutional Change. In: MAHONEY J. & THELEN K. Advances in Comparative-Historical Analysis. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.

CAMPOS Jr., Luís de Castro. Pentecostalismo. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CASANOVA, J. Public Religions in the modern world. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. In: SCOTT D. & HIRSCHKIND C. Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors. Stanford: Stanford University Press. 2006.

\_\_\_\_\_. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, C; JUERGENSMEYER M.; VAN ANTWERPEN, J. Rethinking Secularism. New York: Oxford University Press. 2011.

\_\_\_\_\_. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. Revista Académica de Relaciones Internacionales, n. 7, nov. de 2007.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; NERI, Raoni. Religiões Afro-Indo-Brasileiras e Esfera Pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 40, n. 1, p. 133-156, Jan. 2020 .

CATROGA, Fernando. Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil. 1. ed. Coimbra, Almedina, 2006.

CAVALCANTE J. & PASSOS D. A relação Estado-Igreja na história política do Brasil e atuação dos segmentos religiosos no âmbito dos poderes legislativo e judiciário. In: WENCZENOVICZ T., COSTA A. & CUNHA L. Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídicas. Florianópolis: CONPEDI. 2014.

CELLARD, A. A análise documental. In.: POUPART, Jean et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.

CIFUENTES, Rafael Llano. Relações entre a Igreja e o Estado. 2. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.

CIPRIANI, R. Manual de Sociologia da Religião. São Paulo: Editora Paulus. 2007.

COLLIER, D. Método Comparativo. Revista Uruguaya de Ciencia Política. V. 1, n. 1, p. 21-35. 1993.

CUNHA, O. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 287-322, Out. 2014.

CURTIS, Glenn E.; HOOGLUND, Eric. Iran: A Country Study. Library of Congress Cataloging-in-Publication Data Iran, 2008.

DAHL, R. Sobre a democracia. Brasília: Editora UnB, 2001.

DALLARI, D. Elementos de Teoria Geral do Estado. São Paulo:Saraiva ,2016.

DAVID, P.A. Path dependence: a foundational concept for historical social science, Cliometrica, v. 1, n. 2, pp. 91-114, July 2007.

DELGADO, L. Partidos políticos e frentes parlamentares: projetos, desafios e conflitos na democracia. In: Ferreira, J. & Delgado, L. O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DELGADO, L. & PASSOS, M. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960 - 1970). In: FERREIRA, J. & DELGADO, L. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DURKHEIM, E. Da divisão social do trabalho. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DULLO, E. “Artigo bibliográfico após a (antropologia-sociologia da) religião, o secularismo”. Revista Mana, v. 18, n. 2, pág. 379-91, 2012.

ELIADE, M. História das crenças e das ideias religiosas. Volume 3: de Maomé à Idade das Reformas. São Paulo: Zahar, 2011.

ELIADE, M.; COULIANO, I. Dicionário das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, N. O processo civilizador. Volume 2: Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1994.

EMMERICK, Rulian. As relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro: um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, v. 1, n. 5, p. 144–172, 2010.

ESTADO é laico mas esta ministra é terrivelmente cristã, diz Damares ao assumir Direitos Humanos. G1. 02 de Jan. de 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/estado-e-laico-mas-esta-ministra-e-terrivelmente-crista-diz-damares-ao-assumir-direitos-humanos.ghtml>>. Acesso em: 20 de jan. de 2021.

FAUSTO, B. História do Brasil. São Paulo: EDUSP, 1995.

FERNANDES, A. Path Dependency e os Estudos Históricos Comparados. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. N. 53, p. 79-102, 2002.

FERREIRA, J. A democratização de 1945 e o movimento queremista. In: Ferreira, J. & Delgado, L. O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. Crises da República: 1954, 1955 e 1961. In: Ferreira, J. & Delgado, L. O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. O governo Goulart e o golpe civil-ilitar de 1964. In: Ferreira, J. & Delgado, L. O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FRESTON, P. “Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment”. Tese de Doutorado, São Paulo, Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. Protestantismo e democracia no Brasil. *Lusotopie*, p. 329-340. 1999.

FURANI, K. Said and the Religious Other. *Comparative Studies in Society and History*. v. 3, n. 52, p. 604-625, 2010.

GIDDENS A. *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.

GIL, A. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Atlas, 2012.

GIUMBELLI, E. O 'Baixo Espiritismo' e a História dos Cultos Mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, 2003.

\_\_\_\_\_. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e sociedade*, vol.28, n.2, 2008.

GOMES, Adriana. O processo de secularização do Brasil no limiar da República e a criminalização do espiritismo. *Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião*, v. 10, n. 1, p. 83–93, 2013.

GONÇALVES A. A Igreja Católica e o golpe de 1964. *AKRÓPOLIS – Revista de Ciências Humanas da UNIPAR*. V. 12, n. 1, p. 49-55. 2004.

GONZÁLEZ, R. O Método Comparativo e a Ciência Política. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*. V. 2, n. 1, p. 1-14. 2008.

HOBBSBAWN, E. *Era dos Extremos: o breve século XX (1914 – 1991)*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

HURD, E. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press. 2007.

\_\_\_\_\_. Theorizing Religious Resurgence. *International Politics*, nº 44, v.6, p. 647–665. 2007.

(\_\_\_\_\_). A Suspension of (Dis)Belief: The Secular-Religious Binary and the Study of International Relations. In: CALHOUN, C; JUERGENSMEYER M.; VAN ANTWERPEN, J. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press. 2011.

IWASAKI, Yoko. *Industrial Organization in Iran: The Weakly Organized System of the Iranian Apparel Industry*. Springer, 2017.

LAHIRE, B. Ceci n'est pas qu'un tableau: essai sur l'art, la domination, la magie et le sacré. Paris: La Découverte, 2015.

LEWIS, B. O Oriente Médio. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LIJPHART, A. Comparative Politics and the Comparative Method. *American Political Science Review*, v. 65, pp. 682-693. 1971.

MAHONEY, J. Path dependence in historical sociology. *Theory and Society* v. 29, p. 507–548. 2000.

(\_\_\_\_\_) Path-Dependent Explanations of Regime Change: Central America in Comparative Perspective. *Studies in Comparative International Development*, v. 36, p.111–141. 2001.

MAHONEY J. & THELEN K. Comparative-Historical Analysis in Contemporary Political Science. In: MAHONEY J. & THELEN K. *Advances in Comparative-Historical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.

MAIA, Eduardo. *Religião e Política: o fenômeno evangélico*. 2006. 106 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Política Evangélica: análise do comportamento da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara Federal (2007-2010)*. 2012. 335p. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

\_\_\_\_\_. *A proposta de emenda à Constituição 99/2011 da Frente Parlamentar Evangélica e suas implicações no Estado laico brasileiro*. *Revista Século XXI*. Vol. 6, n. 1, p. 108-144, 2016.

MAINWARING, S. *Rethinking party systems in the third wave of democratization: the case of Brazil*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*, v. 1, n. 1, p. 68–95, 2008. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_mariano.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf)>.

\_\_\_\_\_. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, p. 238–258, 2011.

MARTINEZ-LARA, Javier. *Building democracy in Brazil: the politics of constitutional change, 1985-95*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1996.

MARTINS FILHO, J. Forças armadas e política, 1945-1964: a ante-sala do golpe. In: In: Ferreira, J. & Delgado, L. *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MATOS, Alderi de Souza. Breve história do protestantismo no Brasil. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*, v. 3, n. 1, p. 1–26, 2011. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfai/fae/article/viewArticle/27>>.

MELO, Sydnei. Deus , a Bíblia e os evangélicos na Constituinte (1987-1988). *Revista Caminhando*, v. 23, n. 2, p. 81–105, 2018.

\_\_\_\_\_. Pelo centro, contra a esquerda: evangélicos, economia e política nos debates da Constituinte (1987-1988). *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* [online]. 2020, n.33.

MIRANDA, Maressa. *Reconhecimento e secularização: a relação entre Estado, Igreja, política e religião e a construção da laicidade brasileira*. 2017. 271 p. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

MONTENEGRO, A. Ligas Camponesas e sindicatos rurais em tempo de revolução. In: Ferreira, J. & Delgado, L. *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos - CEBRAP*, v. 1, n. 74, p. 47–65, 2006.

\_\_\_\_\_. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v.13, n.1, p.7-16, maio 2009.

MULHERES usando véus islâmicos são atacadas perto da Torre Eiffel. G1. São Paulo, 22 de out. de 2020. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/10/22/mulheres-usando-veus-islamicos-sao-atacadas-perto-da-torre-eiffel.ghtml>>. Acesso em: 20 de jan. de 2021.

MUNARETO, C. Modernização, instituições e revolução: o caso iraniano (1953-1979). 2019. 157 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2019.

NAFISI, A. O que eu não contei: memórias. Rio de Janeiro: Editora Record. 2008.

NEGRÃO, Lísias N. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 20, n. 59, p. 23-36. out. 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092005000300002>.

NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Washington: Gale Group. 2ed. 952 p. v. 13.

NOSSA teocracia miliciana: quem é o aiatolá, Bolsonaro ou Edir? Brasil 247. 13 de jan. de 2020. Disponível em: < <https://www.brasil247.com/blog/nossa-teocracia-miliciana-quem-e-o-aiatola-bolsonaro-ou-edir>>. Acesso em: 20 de jan. de 2021.

O DEUS obsessivo e politicamente incorreto de Bolsonaro. El País. 08 de Jan. de 2019. Disponível em: < [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/08/opinion/1546944981\\_294288.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/08/opinion/1546944981_294288.html)>. Acesso em: 20 de jan. de 2021.

ORO, Ari P. A laicidade no Brasil e no Ocidente: Algumas considerações. Civitas: Revista de Ciências Sociais. Vol. 11, No 2, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2011.

PANEBIANCO, Angelo. “Comparación y explicación.” In: SARTORI, Giovanni; MORLINO, Leonardo (Comp.) La comparación en las ciencias sociales. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

PASQUARELLI, B. Política Comparada: Tradições, Métodos e Estudos de Caso. Revista de Discentes de Ciência Política da UFSCAR. V. 2, n. 2, p. 10-39, 2014.

PIERSON, P. Increasing Returns, Path Dependence and the Study of Politics. American Political Science Review, v. 94, n. 2, 2000.



PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista brasileira de ciências sociais*. v. 13, n.37. São Paulo: ANPOCS, 1998.

\_\_\_\_\_. A máquina de guerra do Islã: o Islã visto por Weber. *Revista Novos Estudos*, n. 62, Mar 2002.

PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha. Direito, Estado e Religião: A Constituinte de 1987/1988 e a (re)construção da identidade religiosa do sujeito constitucional brasileiro. p. 129, 2008.

PRADO, L. & EARP, F. O “milagre” brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967 - 1973). In: FERREIRA, J. & DELGADO, L. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PROFESSOR é decapitado perto de Paris; ‘atentado terrorista’ diz Macron. G1, São Paulo, 16 de Out. de 2020. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/10/16/homem-e-decapitado-perto-de-paris-orgao-antiterrorista-investiga.ghtml>>. Acesso em: 20 de jan. de 2021.

RAGIN, C. *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. California: University of California Press. 2014.

RANQUETAT JR. César A. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Tempo da Ciência*, V. 15, n. 30, 2o semestre, 2008.

RIDENTI, M. *O romantismo revolucionário da Ação Popular: do cristianismo ao maoísmo*. Latin American Studies Association, 1998.

ROCHA, Antônio Sérgio. Genealogia da constituinte: Do autoritarismo à democratização. *Lua Nova*, v. 1, n. 88, p. 29–87, 2013.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York: Vintage Books, 1997.

SARTORI, G. A teoria da democracia revisada. São Paulo: Ática, 1994.

SCHLUCHTER, W. Paradoxos da Modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SCOTT D. & HIRSCHKIND C. Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors. Stanford: Stanford University Press. 2006.

SELL, C. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. *Política & Sociedade*, v. 16, n. 36, p. 44-73, 2017.

SIQUEIRA, N. Laicidade e confessionalismo no processo constitucional de 1988. 100f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). 2014.

SKOCPOL, T. Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution. *Theory and Society*. V. 1, n.11, p. 265 -283, 1982.

\_\_\_\_\_. 1985. Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research. In: EVANS, P.; RUESCHEMEYER, D. & SKOCPOL, T. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do Estado*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2004.

SOARES, P. Política Comparada e Religião: Razões para o Método Comparativo considerar o fator religioso como objeto importante de análise. *Caderno de Relações Internacionais*. V. 5, n. 9, p. 112- 131. 2014.

TAROUCO, Gabriela. Institucionalização partidária no Brasil (1982-2006). *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 4, 2010.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

(\_\_\_\_\_) *Western Secularity*. In: CALHOUN, C; JUERGENSMEYER M.; VAN ANTWERPEN, J. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press. 2011.

TEIXEIRA DA SILVA, F. C. Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. In: FERREIRA, J. & DELGADO, L. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

TEOCRACIA à brasileira. Folha de São Paulo. Novembro de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2020/11/teocracia-a-brasileira.shtml>>. Acesso em: 20 de jan. de 2021.

TROIANO, Mariele. Entre O Passado E O Futuro: O Processo Constituinte de 1987-88 no Brasil. Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM, v. 11, n. 1, p. 113–131, 2016.

THELEN, K. Historical Institutionalism in Comparative Politics. *Annual Review of Political Science*, v. 2, p. 369-404. 1999.

WARNER, Michael; VAN ANTWERPEN, Jonathan & CALHOUN, Craig. *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 337 pp. 2010

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 2014. V. 1.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB. v. 2.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WOHNRATH, V.. Duas dinâmicas, dois resultados? a Igreja Católica na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988). *Pro-Posições*, v. 28, n. 3, p. 242–270, 2017.

(\_\_\_\_). *Constituindo a Nova República: agentes católicos nas dinâmicas da Assembleia Nacional 1987-88*. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2017.