

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Caíque Cunha Bellato

Sob a lei de Deus: evangélicos e política no Uruguai

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Professora Maria Alice Rezende de Carvalho

Rio de Janeiro
Setembro de 2020



Caíque Cunha Bellato

Sob a lei de Deus: evangélicos e política no Uruguai

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Maria Alice Rezende de Carvalho

Orientadora

PPGCIS/PUC-Rio

Prof. Felipe Arocena

UdelaR

Prof. Rubem Barboza Filho

UFJF

Profa. Maria das Dores Campos Machado

UFRJ

Prof. Luiz Jorge Werneck Vianna

PPGCIS/PUC-Rio

Prof. Marcelo Tadeu Baumann Burgos

PPGCIS/PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, da orientadora e da universidade.

Caíque Cunha Bellato

Bacharel em Ciências Sociais (2013) e em Comunicação Social (2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e mestre em Ciências Sociais pela mesma instituição (2016).

Ficha catalográfica

Bellato, Caíque Cunha

Sob a lei de Deus : evangélicos e política no Uruguai / Caíque Cunha Bellato ; orientadora: Maria Alice Rezende de Carvalho. – 2020.

320 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2020.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais - Teses. 2. Estado e religião. 3. Evangélicos e política. 4. Laicidade. 5. Uruguai. I. Carvalho, Maria Alice Rezende de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

Agradecimentos

À Capes e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado. E à UdelaR pelo suporte institucional oferecido por ocasião da pesquisa de campo realizada no Uruguai.

À minha orientadora Professora Maria Alice Rezende de Carvalho, pelo estímulo, parceria e pela radiante influência que exerce sobre todos com quem convive.

Aos Professores Luiz Werneck Vianna e Marcelo Burgos. Sou imensamente grato pelos ensinamentos e pela amizade que construímos durante minha formação profissional. Aos demais professores e funcionários do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio, minha *alma mater*, instituição que me apresentou uma perspectiva de interpretação do mundo e de atuação acadêmica.

Ao Professor Felipe Arocena, coorientador da pesquisa realizada no Uruguai, que soube ser um valioso ouvinte e compartilhou alguns insights fundamentais para o desenvolvimento da investigação.

Aos Professores Maria das Dores Campos Machado e Rubem Barboza Filho por aceitarem participar da Comissão examinadora, bem como à Professora Alessandra Maia e à Raquel Sant’Ana por terem aceitado a suplência na banca dessa tese e pelas partilhas, sempre generosas, que estabelecemos nos nossos encontros.

A todos os entrevistados que doaram seu tempo e compartilharam seus pontos de vista, em geral, em longas entrevistas para essa pesquisa.

Aos colegas da *Universidad de la Republica* que me acolheram e apresentaram sua cultura e história. Aos colegas da PUC-Rio pela amizade que ajudou a manter (nesses tempos sombrios) o otimismo da vontade de que falava Gramsci.

Aos amigos de toda a vida que provam o valor do companheirismo e reforçam a crença de que (como afirmara um sambista inspirado) “a esperança brilha mais na escuridão” e de que, afinal, vamos construir juntos uma nova e potente forma de bem comum.

À minha família pelo amor e confiança que sempre me dedicaram. Em especial, à Camilla e à Nina, companheiras com as quais compartilho e festejo todos os dias o dom da vida.

Resumo

Bellato, Caíque; Rezende de Carvalho, Maria Alice (Orientadora). **Sob a lei de Deus: evangélicos e política no Uruguai**. Rio de Janeiro, 2020. 320 p. Tese de Doutorado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nos últimos anos, o fenômeno religioso voltou a ter presença pública no Uruguai, apesar do processo de inspiração jacobina de separação entre religião e Estado que se deu a partir do final do século XIX e teve seu ápice nas primeiras décadas do século XX. A sociedade menos religiosa da América Latina (que apresenta índices similares a alguns países europeus) e que viveu um forte processo de secularização que deslocou a religião majoritariamente para o âmbito da vida privada está mudando. Ou ao menos, está passando por uma revisão daquele que é tido como seu caráter distintivo: a laicidade de seu povo e de suas instituições estatais. Defendendo uma incidência maior na esfera pública e na política institucional, líderes evangélicos ligados a diversas organizações religiosas afirmam ser necessário defender valores que não estão sendo representados pelos atuais legisladores e tampouco pelo Estado nacional. Animada a participar da política parlamentar em reação à chamada agenda de direitos – é dizer, a regulamentação do aborto, do consumo de maconha, e também do casamento entre pessoas do mesmo sexo – parte da liderança evangélica uruguaia realizou uma substancial mudança de paradigma ao decidir influenciar a política a partir de sua compreensão cristã de mundo e ao abandonar a perspectiva laica que restringia ao âmbito privado a atuação religiosa. Como em outras partes, o discurso desses atores religiosos defende o retorno à esfera privada de temas que hoje, inclusive no Uruguai, são compreendidos como direitos e debatidos a partir de uma moralidade laica. Chama atenção o desenrolar desse processo em um país que realizou, de modo precoce e radical, a transferência para o Estado e a universalização de funções antes concernentes às famílias e aos grupos religiosos. Esta tese, fruto de pesquisa empírica realizada no Uruguai entre novembro de 2018 e abril de 2019, apresenta as percepções dessa nova liderança evangélica acerca das relações entre religião, moralidade e Estado e propõe uma reflexão sobre os dilemas que sua prática política suscita naquela que é considerada a democracia mais estável da América Latina. A partir da análise desse caso particular (marcado pela racionalização moderna do

espaço da política e da assistência social), esse trabalho procura refletir sobre a demanda contemporânea de alargamento da experiência política moderna e a consequente revisão do conceito de laicidade. Essas mudanças, por centrais para o estabelecimento de um pacto de convivência social, dizem respeito a todas as democracias, especialmente às latino-americanas tão marcadas pelo fenômeno religioso.

Palavras-Chave: Estado e religião; Evangélicos e política; Laicidade; Uruguai.

Abstract

Bellato, Caíque; Rezende de Carvalho, Maria Alice (Advisor). **Under God's law: evangelicals and politics in Uruguay**. Rio de Janeiro, 2020. 320 p. Doctoral thesis – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In recent years, the religious phenomenon has returned to the public sphere in Uruguay, despite the Jacobin-inspired process of separation between religion and Modern State that took place from the end of the 19th century and had its peak in the first decades of the 20th century. The least religious society in Latin America (which has similar rates to some European countries), and which has undergone a radical process of secularization that has shifted religion mostly to the sphere of private life, is changing. Or at least, it is undergoing a review of what is considered to be its distinctive character: the secularity of its people and its state institutions. Defending a greater religious incidence in the public sphere and in institutional politics, evangelical leaders linked to various religious organizations say that it is necessary to stand up for values that are not being represented by current legislators or by the national State. Animated to participate in parliamentary policy in reaction to the so-called “rights agenda” - that is, the regulation of abortion, marijuana use, as well as same-sex marriage - part of the Uruguayan evangelical leadership made a substantial paradigm shift in deciding to influence politics from its Christian worldview and by abandoning the secular perspective that restricted religious activity to the private sphere. As in other parts, the discourse of these religious actors defends the return to privacy of themes that today, including in Uruguay, are understood as rights and debated based on secular morality. It is noteworthy that the development of this process occurred in a country that carried out, early and radically, the transference to the State and the universalization of functions previously concerning families and religious groups. This thesis, the result of empirical research carried out in Uruguay between November 2018 and April 2019, presents the perceptions of this new evangelical leadership regarding the relations between religion, morality, and the State and proposes a reflection on the dilemmas that its political practice raises in that which is considered the most stable democracy in Latin America. Based on the analysis of this particular case (marked by the modern rationalization of the space of politics and social assistance), this

work seeks to reflect on the contemporary demand for extending the modern political experience and the consequent revision of the concept of secularity. These changes, which are central to the establishment of a social coexistence pact, concern all democracies, especially Latin American ones marked by the religious phenomenon.

Keywords: State and religion; Evangelicals and politics; Secularism; Uruguay.

Sumário

Apresentação	11
1. O Estado nação moderno e o fenômeno religioso	25
1.1. Tempos de mudança, tempos de Sociologia	25
1.2. As origens políticas da moralidade moderna	30
1.3. Modernização como programa de reforma moral de uma elite ilustrada ...	41
1.4. <i>Batllismo</i> : um jacobinismo uruguaio?	52
1.5. Raízes da laicidade à uruguaia	65
1.6. Redemocratização e retorno do fenômeno religioso ao debate público	77
1.7. A exceção uruguaia: uma “democracia de partidos” latino-americana	89
2. <i>Por la vida y la familia</i> : premissas da ação pública evangélica	100
2.1. América Latina e o ativismo evangélico	100
2.2. Teologia do domínio e a batalha do bem contra o mal	111
2.3. Uruguai: na vanguarda ou um mal exemplo para o mundo?	119
2.4. Sobre a ideologia de gênero e a educação como campo de batalha	129
2.5. Sobre a família tradicional como instituição central da sociedade	141
2.6. Outras vozes: a heterogeneidade do campo evangélico uruguaio	146
3. A participação política dos evangélicos no Uruguai	167
3.1. Parlamento e fé	167
3.2. Deputado Gerardo Amarilla: um político evangélico	175
3.3. Deputado Álvaro Dastugue: um evangélico político	192
3.4. Deputado Benjamin Irazábal: um evangélico laico	204
3.5. Pastor Mauricio Loroña: do altar ao palanque, em defesa da família	216
3.6. Aliados políticos em defesa dos valores cristãos	224

4. A participação social dos evangélicos no Uruguai	243
4.1. <i>Misión Vida</i> e o tema da adição às drogas	243
4.2. Assistência religiosa nas prisões	251
4.3. ACUPS e a perspectiva evangélica na medicina	260
4.4. A comunicação de massa a serviço da cosmovisão cristã	266
4.5. <i>Las ovejas negras</i> , coletivos progressistas como inimigos	275
4.6. Resistência à <i>Ley Trans</i> , a última conquista da “agenda de direitos”	281
5. Considerações finais	
Repensar a laicidade em uma democracia multicultural	289
6. Referências bibliográficas	299

Apresentação

Vivemos um tempo de incerteza, o mundo está em suspensão. No Brasil, o luto de centenas de milhares e a angústia da maioria quanto à preservação da própria vida e da vida dos seus são acompanhados pela sufocante sensação de que também nos escapa pelas mãos nossa liberdade política. Tal realidade, inevitavelmente, recai sobre a produção desse trabalho. Impossível escrever uma tese em Sociologia no Brasil e ignorar o que já estamos vivendo, bem como o que o futuro próximo pode nos reservar. A ameaça do autoritarismo, a possibilidade de uma profunda instabilidade social e a percepção, cada vez mais evidente, de que há em nosso ninho esse ovo da serpente prestes a rebentar em um aberto fascismo, são fatos que, infelizmente, estiveram presentes no contexto de escrita dessa tese. A disciplina, por si, convida a um exercício reflexivo sobre o contexto de produção de seus textos, e especificamente nesse caso, o objeto de que trata essa tese reforça a necessidade de esclarecer a perspectiva a partir da qual se deu essa investigação. Afinal, a dinâmica entre religião e política analisada nessa pesquisa tem como um de seus principais cenários, justamente, a sociedade brasileira, a mesma que hoje se vê às voltas com o enfrentamento de um quadro desolador de epidemia e de ameaça autoritária.

Nesses tristes trópicos, essa discussão – qual seja, a do ressurgimento do fenômeno religioso no espaço público com uma proposta de moralização da política – se estabelece no momento em que estamos vivendo, depois de 30 anos de experiência democrática, talvez o período mais desafiador para as instituições da democracia no país. Nossas recentes conquistas políticas estão claramente em risco, como também está em risco o país que havíamos decidido construir a partir do marco utópico que a Carta de 88, fruto de um intenso debate nacional, encarnou. A sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos fundada na harmonia social e comprometida com a solução pacífica das controvérsias parece estar mais distante hoje do que naquele momento no qual os legisladores vislumbraram, no futuro, um outro Brasil. Nosso mergulho nesse abismo, do qual ainda não vimos o fundo e de onde teremos que inventar um jeito de sair, talvez seja dos mais radicais entre os nossos vizinhos da América Latina. Mas também é verdade que eles, de modo geral, estão longe de viverem momentos tranquilos.

Enquanto caminhávamos rumo ao ponto em que nos encontramos, pude observar em um país vizinho uma realidade política muito distinta, uma democracia mais madura, mas que ainda assim experimenta um fenômeno que, em alguma medida (e isso o tempo poderá esclarecer), colaborou para nos trazer à situação política atual. A emergência da participação social e política de determinado setor evangélico, no Uruguai e no Brasil, trouxe consigo uma nova concepção do papel da religião na vida em sociedade e levou a posições de destaque uma nova liderança representativa desses setores. Não se trata, nessa breve apresentação, de estabelecer paralelos ou relações diretas entre o que se deu na realidade brasileira e uruguaia. Não são apenas sistemas políticos muito distintos, como também países que passaram pelo processo de modernização com notável diferença de acentos e tendências. O que sim, procuro demonstrar é que as preocupações analíticas que foram dirigidas à realidade uruguaia também dizem respeito, de alguma forma, ao caso brasileiro. Uma tentativa, à la Tocqueville, de buscar na experiência da liberdade alheia ferramentas para combater a tirania local.

No seu lugar de origem, o protestantismo trouxe a ética religiosa para dentro do mundo cotidiano dos indivíduos. O caminho da salvação foi desviado da “fuga contemplativa do mundo”, em direção a um “trabalho neste mundo”, ativo e ascético (Weber, 1982). Aqui, porém, a ênfase no sucesso individual ligado ao mercado e o apego às soluções mágicas e à transformação moral do indivíduo (Prandi, 1992) têm revelado suas afinidades eletivas com certa prática econômica e certa concepção da política que, ao que tudo indica, não se contrapõe ao diagnóstico, recorrente no pensamento social brasileiro, de uma cidadania nacional frágil e marcada por uma relação de dependência do Estado (Vianna, 1978; Santos, 1979; Carvalho, 2014). No âmbito da política institucional, o surgimento de uma elite política evangélica – como parte da pluralização ocorrida após a redemocratização do país – não aponta, até o momento, para uma mudança efetiva no que diz respeito à relação do cidadão com o Estado. Velhas práticas se reeditam sob novos formatos, sem que a promessa de autonomia se faça cumprir pela renovação de uma ética religiosa.

No nosso caso, foi sobretudo a emergência dos chamados neopentecostais, nas décadas finais do século XX, que precipitou um rearranjo do campo religioso e trouxe para o centro da esfera pública brasileira – profundamente marcada pelo

catolicismo – o debate em torno da relação e dos limites entre religião e Estado. Nesse período, o país experimentou a perda de hegemonia do catolicismo, linguagem religiosa que, segundo Rubem Barboza Filho, se ofereceu como o território para a conformação de uma sociedade que – apesar do latifúndio, da escravidão e da violência – detinha um grande poder de incorporação e uma dinâmica potencialmente democrática (2011). Se trata de um movimento nada desprezível dessa sociedade que como Euclides da Cunha (1967) já notara, durante o período colonial, vivenciou, apesar das divergências de ordem étnica e política, uma inteira uniformidade nas situações mental, moral e social, sobretudo devido à influência católica e do sistema de escravidão. Esse “catolicismo brasileiro” resultante das especificidades da formação social nacional, como caracteriza Ângela Paiva (2010), marcaria profundamente a conformação da nossa esfera pública. O interesse das investigações sociológicas acerca da emergência do neopentecostalismo, no entanto, vai além da curiosidade analítica sobre o declínio do catolicismo. Como observa Pierucci (2004), mais do que a perda de hegemonia católica, trata-se de entender o papel que os fenômenos religiosos continuam a exercer na vida social contemporânea. Nesse sentido, a literatura sociológica nacional, produziu uma vasta bibliografia caracterizada pelo esforço de ultrapassar o problema da “invasão” da esfera política pelos agentes religiosos e de tomar o próprio secularismo como objeto privilegiado da reflexão das Ciências Sociais (Burity, 2008; Giumbelli, 2008; Montero, 2015; entre outros).

No Brasil, assim como nos demais países latino-americanos, é a agenda sobre questões comportamentais que tem servido de via mais segura de contato com a base para essa elite evangélica que chega aos postos de comando do poder político. A pauta moral é a que consegue aglutinar setores religiosos em torno de um projeto de poder que, conforme Pérez Guadalupe também diagnosticara a respeito da América Latina, não pode ser considerado um projeto político, mas apenas moral, já que não há uma doutrina tampouco um plano de governo desenvolvido (2018:95). O que essa ação pública evangélica desenvolveu até o momento é, segundo esse autor, uma proposta de “moralização da política”. De acordo com sua análise, a incursão de “evangélicos políticos” na política institucional do continente responde mais a uma nova lógica de utilização

instrumental da política com fins religiosos do que a uma histórica utilização da religião com fins políticos (ibidem).

Sem projeto político estabelecido, os evangélicos latino-americanos têm atuado em defesa de sua agenda moral e de interesses corporativos. No Brasil, importa lembrar que lideranças evangélicas apoiaram governos do Partido dos Trabalhadores até o momento em que a nossa tímida “agenda de direitos” – ou seja, um conjunto de políticas públicas voltado ao tema das liberdades comportamentais e dos direitos sexuais e reprodutivos – os levou para outro campo partidário. No entanto, recentemente, esses mesmos atores aderiram de modo incondicional a um governo que tem como projeto a destruição do modelo de país concertado na Carta de 88 e a implantação de um extemporâneo programa neoliberal que encontra acolhida em uma cosmovisão religiosa informada pela Teologia da Prosperidade (Mariano, 1996). O espaço de atuação política desses evangélicos cresceu, eles chegaram a novos patamares, mas ainda não desenvolveram um projeto propriamente político, pois permanecem afeitos e limitados ao tema da moralidade. Ainda assim, aderiram circunstancialmente ao desmonte do aparato estatal como evidência, de modo paradigmático, a defesa do movimento Escola Sem Partido, do *homeschooling*, e de um modo geral, da precedência da família e do mercado diante do Estado. A fervorosa adesão de um setor dos evangélicos ao atual governo sugere ainda a perversa afinidade entre um autoritarismo estrutural não superado e uma religiosidade atuante na vida pública e informada por uma perspectiva bélica, não racionalizada, dos conflitos sociais.

Evidenciado o contexto de produção, passemos ao relato do percurso trilhado na elaboração dessa tese que apresenta as percepções de uma nova liderança evangélica acerca das relações entre religião, moralidade e Estado no Uruguai e que procura refletir sobre os dilemas que a atuação política desses atores suscita na democracia local – essa servindo, afinal, como um caso particular (e especial) de análise de um fenômeno que se pode observar na maioria dos países latino-americanos. A modelagem, que se pretendeu exemplar, do Estado moderno uruguaio é um pano de fundo sobre o qual as ações desses religiosos se destacam e por sua evidência é que se guiou esse estudo, cuja hipótese é a de que esses novos e relevantes atores da política continental estão a realizar uma transferência de um capital religioso para um capital político, sem com isso desenvolverem um projeto

propriamente político, mas apenas valorativo, já que restrito ao âmbito da moralidade. A ação desses religiosos no campo da política – disputando com o Estado a oferta da assistência social e questionando o discurso dos direitos ao propor a volta de assuntos hoje compreendidos como temas de cidadania ao âmbito da intimidade – estressa a saúde das frágeis democracias continentais, pois para eles estão em jogo questões valorativas que talvez não possam ser decodificadas para a linguagem da política, e porque sua perspectiva bélico-religiosa tampouco colabora para a busca do consenso nos debates públicos. A idiossincrática experiência uruguaia sugere que o que pode frear o processo de “moralização da política”, levado a cabo por setores da liderança evangélica, é, principalmente, o próprio sistema político, através dos seus partidos e mecanismos de controle. Assim como, em outra frente, a militância da sociedade pela ideia de laicidade do Estado.

O primeiro desenho dessa pesquisa, naquela quadra ainda referida ao cenário brasileiro, procurava identificar e analisar a liderança que tem se denominado como representante dos evangélicos brasileiros, a despeito da heterogeneidade e da intensa disputa travada no campo evangélico nacional. Se pretendia realizar naquele momento uma coleta de dados sobre essa liderança religiosa que pudessem servir à caracterização do seu mundo relacional e de suas estruturas de poder. Tendo como objeto a formação de uma elite evangélica no Brasil com destacada participação na política, a pesquisa inicial pretendia caracterizar a morfologia desse grupo e identificar, na disputa por hegemonia em torno da representação da identidade evangélica, os diferentes recursos mobilizados por esses atores. Buscava-se definir quais seriam, afinal, os recursos possuídos por indivíduos em posição de liderança que os habilitam a controlar a distribuição desigual de poder e incentivos no interior das organizações eclesiais e do campo evangélico.

Para tanto, tratava-se de reconstruir analiticamente a história dos processos de acumulação e reprodução responsáveis pela existência social dessa elite e identificar os capitais valorizados nesse campo específico que levam alguns a ocuparem posições de destaque e exercerem controle sobre seus semelhantes e sobre os rumos da atuação social e política do grupo. Como o objetivo da pesquisa ia além da caracterização individual de cada um dos líderes evangélicos, era preciso encontrar uma maneira de observar os processos de socialização no interior do

campo evangélico. Dessa forma, além do levantamento de dados explanado acima, se pretendeu acompanhar os congressos, as reuniões de associações evangélicas, as formações e os eventos que mobilizavam a liderança foco do estudo. Importava conhecer não apenas a origem, mas também os capitais disponíveis e as relações estabelecidas por esses religiosos. Daí ser fundamental na pesquisa o acompanhamento de momentos-chave de socialização do grupo em análise.

O acirramento do embate político no Brasil foi demonstrando que esse seria um caminho de pesquisa muito difícil de ser implementado. O que, em verdade, não se tratava de completa novidade e tampouco se devia apenas à elevação da temperatura dos conflitos sociais e políticos no país. Pesquisadora experiente, Maria das Dores Campos Machado (2013) relatou as dificuldades enfrentadas durante a realização de duas pesquisas com líderes religiosos entre os anos 2008 e 2011. Segundo Machado, de uma forma geral, os líderes têm uma agenda apertada (problema que se acentua nos casos em que entrevistados são políticos e precisam se dividir entre as casas legislativas e suas bases eleitorais), e é difícil estabelecer relações de confiança com os entrevistados que adotam, na maior parte das vezes, uma postura defensiva em relação aos objetivos da pesquisa. Além dessa questão, o tamanho da amostra com dados biográficos sobre as lideranças evangélicas brasileiras tendia ao crescimento ilimitado. De modo que foi se evidenciando a necessidade de um recorte que pudesse viabilizar a realização da pesquisa, dentro do exíguo tempo exigido pelo calendário acadêmico.

Nesse ínterim, surgiu a oportunidade de realização de um intercâmbio – no âmbito do Programa Doutorado Sanduíche no Exterior da Capes¹ – no Uruguai, com o objetivo de investigar a inserção de líderes religiosos brasileiros na sociedade vizinha. A princípio, se esperava que a partir do contraste entre os campos políticos brasileiro e uruguaio se pudesse iluminar os condicionantes e as estratégias de inserção política desses atores religiosos, pois como é notório, diferente do Brasil, o Uruguai tem uma tradição laica que tem dificultado os planos desses religiosos no que se refere a sua entrada na política institucional. Com essa esperança, a atenção foi dirigida para o campo evangélico uruguaio, no qual se pretendia

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

observar as formas de inserção e atuação de uma liderança religiosa de origem brasileira.

Importa relatar esse percurso inicial, que seria mais tarde abandonado, pois essa etapa de trabalho foi fundamental para a construção posterior da pesquisa em sua forma final. Pois junto à constatação da dificuldade para a realização da pesquisa em seu desenho anterior foi ganhando importância a dimensão das percepções e dos valores compartilhados pelos atores em análise. Para tal, a descoberta de uma similaridade nos discursos dos “evangélicos políticos” uruguaios e brasileiros acerca da agenda moral foi fundamental para direcionar o interesse da pesquisa para uma dimensão discursiva, interessada nas opiniões desses líderes, e que compartilha poucos interesses empíricos com a perspectiva antes estabelecida e que pretendia analisar o mundo relacional desses indivíduos. Desse modo, uma pesquisa que almejava caracterizar o corpo dessa elite religiosa (é dizer, seus dados biográficos e relacionais), termina por centrar-se na análise de sua alma (seu ideário e modos de compreensão do mundo). Essa passagem, por certo, não significa o abandono da primeira perspectiva. Mas representa um momento fundamental da pesquisa, no qual tornou-se claro que o investimento deveria se dar na compreensão de uma “cosmovisão cristã” de participação social e política, e não tanto no mapeamento das estruturas do campo evangélico, afinal, muito fragmentado e instável.

Assim se iniciou uma investigação² que tomou o caso uruguaio, atípico no contexto continental pelo seu caráter laico, como objeto de análise da ação política e social de uma nova liderança religiosa latino-americana que, de modo geral, se contrapõe à racionalização moderna da atividade política. Nessa perspectiva, o caso uruguaio se torna ainda mais interessante, pois foi lá que, de modo precoce e radical, se deu um processo de modernização marcado por um impulso de secularização acentuadamente anticlerical. Conforme propõe, de modo geral, a historiografia local, a modernização do Estado uruguaio ocorreu, *pari passu*, o estabelecimento de uma identidade nacional em torno da ideia de laicidade e de um ideal de integração

² Durante os cinco meses dedicados à investigação, foram realizadas mais de 20 entrevistas com lideranças evangélicas (a favor e contra a participação de religiosos na política institucional), com líderes políticos que defendem os “valores cristãos”, com representantes de movimentos sociais que na arena pública encontram-se em embate com parcela desses religiosos, bem como com acadêmicos que trabalham com o tema.

nacional a partir da referência estatal. A tentativa moderna de criação de um país modelo se dá no Uruguai a partir de um pacto de convivência baseado em uma moralidade laica, a “nova moral” na caracterização de José Pedro Barrán, que contrapõe a ideia dos deveres (da moral religiosa) à dos direitos, doravante, referidos ao Estado. Essa nova moral foi desenvolvida no seio do sistema político local, a partir do enfrentamento entre distintas correntes dos partidos tradicionais, sobressaindo na ocasião o impulso anticlerical e, para alguns, jacobino da corrente *batllista*. De todo modo, avançada a década de 1930, essa nova moralidade passaria a ser concebida não como uma expressão de determinado partido, mas como uma “moral laica” já compreendida como uma ordem cultural inevitável na sociedade uruguaia, cujos postulados e condutas essenciais estariam ligados a um ideal individualista de autorrealização (Barrán, 2018:529).

Apesar da diversidade do cristianismo local e da importância do protestantismo histórico para a discussão da laicidade de Estado no país, bem como na atuação de resistência civil à ditadura, são as correntes neopentecostais ou afins aquelas que têm se destacado no debate público por terem realizado uma mudança de paradigma ao defenderem maior incidência da religião sobre a vida pública e, o que causa as mais fortes reações na laica sociedade uruguaia, também sobre o sistema político. O estopim para a mudança na forma de atuação pública de parcela dos evangélicos, como em outras partes, foi a implementação da chamada agenda de direitos. Conforme o relato de um dos pastores entrevistados, e que se candidatava pela primeira vez a um cargo eletivo em 2019, “Mujica foi quem abriu as portas do inferno no Uruguai”, ao dar passagem à agenda de demandas dos coletivos progressistas. Entre 2012 e 2013, o Parlamento uruguaio, com maioria governista, aprovaria três leis progressistas em um curto período de tempo (acerca da interrupção voluntária da gravidez, do matrimônio igualitário e da regulação da maconha pelo Estado). Esse contexto impulsionou a chegada de religiosos na arena política com a pretensão de defender os valores cristãos frente à uma agenda legislativa que consideram perniciosos à sociedade. Desde então, “a casca teria sido rompida”, conforme expressão do pastor acima citado, e os evangélicos estariam realizando uma custosa mudança de paradigma quanto à forma de incidência pública da religião. Como se argumenta nessa tese, a ação pública de determinado setor evangélico no Uruguai tem como premissas o combate à ideologia de gênero,

a defesa da família tradicional como instituição central da sociedade, a noção de uma batalha permanente do bem contra o mal e a compreensão de que, hoje, o Uruguai (por sua vanguarda na adoção dessa agenda de direitos) figura como um mau exemplo para o mundo. Se trata de uma cosmovisão religiosa combativa, que se desgarrou de seu veio original reflexivo, reeditando no século XXI uma religiosidade bélica voltada à defesa de uma moralidade tradicional fundamentada em uma leitura particular dos textos bíblicos.

Especificamente, a ação política e social desses religiosos pode ser sintetizada em dois movimentos que tendem a enfraquecer ou a diminuir a zona de influência do Estado: de um lado, a concorrência no campo da assistência social, principalmente no atendimento aos dependentes químicos e aos detentos do sistema prisional (sendo o caso paradigmático o dos chamados *Hogares Beraca*, centros ligados à igreja *Misión Vida* que superam a capacidade estatal nesse segmento); e de outro, a defesa de um discurso que pretende devolver ao campo da intimidade o que hoje é considerado um tema de direito, e portanto, relacionado ao Estado. Esses dois movimentos tocam em pontos sensíveis da questão da laicidade estatal, sobretudo, pelo fato de que se baseiam em uma perspectiva religiosa e política que tende a não aceitar a organização tradicional estabelecida pelo regime de laicidade uruguaio que reservara ao âmbito da privacidade a zona de influência das instituições e lideranças religiosas.

Certamente, não se trata de um fenômeno novo em sua totalidade. Afinal, a Igreja Católica atuou durante todo o processo de modernização, e ainda hoje, como um ator a disputar com o Estado a influência sobre o campo da assistência social, assim como resistiu aos avanços normativos que implementaram novos direitos ao longo do tempo, sendo o caso da mobilização de católicas contra o sufrágio feminino um vergonhoso exemplo dessa afirmação. No entanto, a novidade – talvez não tão benfazeja – que a ação política e social dessa parcela da liderança evangélica traz em si é, justamente, a adoção de uma perspectiva política e teológica, a chamada Teologia do Domínio (Mariz, 1999; Mariano, 2003), que entende haver no mundo uma batalha permanente entre forças do bem e do mal. A transposição dessa compreensão ao campo da política, inevitavelmente, tem repercussões para a experiência democrática e para o funcionamento do sistema político – que no país, historicamente, tem se baseado no consenso entre as forças opostas (Chasquetti e

Buquet, 2004) –, por propor o entendimento de que o adversário político ou ideológico é um inimigo que deve ser vencido e deslocado da esfera pública.

Como explorado com mais atenção ao longo da tese, a adesão a esse entendimento da prática política e social dos evangélicos não se dá de modo uniforme entre os evangélicos uruguaios de um modo geral, e tampouco, por aqueles religiosos presentes no Parlamento nacional. Os três deputados evangélicos em atuação hoje no Uruguai representam três modos distintos de participação na política, três tipos ideais ligados à motivação de cada um deles para a ação política, bem como à sua compreensão dos limites entre as esferas religiosa e política. Seriam, conforme a tipologia proposta, o “político evangélico”, o “evangélico político” e o “evangélico laico”. Os dois primeiros tipos foram apresentados originalmente por Guadalupe (2018) para dar conta da atuação evangélica na política latino-americana, diferenciando aqueles que apesar de integrantes dos sistemas políticos são motivados em sua ação por princípios religiosos, daqueles que mesmo quando crentes têm como principal motivo para a ação pública um compromisso político ou mesmo partidário – ainda que admitam o intercuro entre essas dimensões. Nessa tese, se acrescenta um terceiro tipo, “o evangélico laico”, que provavelmente pela idiossincrática situação uruguaia deve permanecer restrito a esse contexto. Esse seria o evangélico que admite a compreensão tradicional da laicidade uruguaia, que reserva ao âmbito privado as opções religiosas, ainda que paradoxalmente também adote a compreensão renovada desses evangélicos em relação à necessidade da defesa de uma agenda moral conservadora, diante de um cenário considerado de decadência moral.

Esses legisladores e religiosos encontram, cada qual a seu modo, cerrada resistência em um sistema de partidos que é anterior à própria consolidação do Estado nacional e que soube desenvolver institutos de coparticipação que irão marcar a democracia uruguaia como uma “partidocracia de consenso” (Chasquetti e Buquet, 2004), ou ainda como uma democracia “partidocêntrica” (Caetano e Rilla, 1992), tamanha a importância dos partidos no sistema político local. No Uruguai, as agremiações partidárias costumam ser protagonistas dos debates nacionais, deixando em segundo plano outros atores e instituições sociais. Esse é, como se sabe, mais um atributo que diferencia a experiência uruguaia no contexto latino-americano. A modo de comparação, se pode lembrar que, no Brasil, temas como o

reconhecimento legal das uniões homoafetivas e o tratamento social dos transgêneros foram discutidos e normatizados pela via do Judiciário (Salles, 2017), enquanto no Uruguai o debate se deu no âmbito do Parlamento, espaço no qual a sociedade tem concentrado muitas das decisões que vem tomando ao longo de sua história. Se argumenta nessa tese que esse poderoso e estável sistema político funciona como um filtro a conter o ímpeto moralizador desses evangélicos em relação à política.

Nesse sentido, é que se interpreta o fato de que apesar da relevância da *Iglesia Misión Vida para Las Naciones* (a denominação mais comprometida no país com essa reformulação da prática político-religiosa evangélica) e da firme decisão de seus líderes em participar da disputa eleitoral, apenas um pastor conseguiu furar essa barreira do sistema partidário, não sem a aberta resistência de seus pares no Parlamento. À conclusão parecida também chegou a ex-senadora Verónica Alonso, quem abrisse espaço para a incursão do pastor Álvaro Dastugue na política partidária em 2014 e que, em 2019, após ser deslocada pelo mesmo, terminaria a corrida eleitoral, na qual chegou a pretender a presidência da República, sem ao menos um cargo eletivo. Em entrevista ao Canal 4 de televisão, em agosto de 2020, Alonso reaparecia publicamente após esse fracasso político, fruto (como será abordado adiante) da reorganização de interesses políticos envolvendo *Misión Vida*, e declarava que havia tomado uma posição equivocada ao apoiar a candidatura do novato Juan Sartori, outro personagem dessa tese que será apresentado a seguir, e que rompera (politicamente) com a organização religiosa liderada pelo autoproclamado Apóstolo Márquez. Depois de ter apostado alto nos atores estrangeiros ao sistema político local e no discurso da renovação da política, Verónica Alonso concluiria, ao custo do seu ostracismo político, que: “*Los outsiders no funcionan en la política uruguaya*” (Canal, 4:2020).

De outro lado, a reação à atuação pública dessa parcela dos evangélicos no país se dá também pela ação da própria sociedade que, como revela a bibliografia uruguaia sobre o tema, tem na noção de laicidade um dos pilares de identificação nacional (Costa, 2006). De fato, há uma vitalidade invejável nos coletivos e movimentos que permanecem muito atentos, por vezes muito sensíveis, a qualquer tentativa de modificar o entendimento corrente sobre laicidade e direitos no país. As polêmicas acerca da construção de símbolos religiosos no espaço público e a

permanente precedência de uma perspectiva laica, entendida ao modo tradicional uruguaio, são um exemplo de que o ímpeto anticlerical que marcara a modernização do país, de algum modo permanece presente nessa sociedade. O caráter laico dos uruguaio, motivo de orgulho e identificação nacional, não é apenas uma construção do sistema político, mas encontra reverberação também na própria sociedade que mantém vivo, através de uma militância ativa, esse traço peculiar de sua tradição.

Nesse sentido, a reação dos coletivos que militam pela causa trans à ação política evangélica demonstra que a cidadania local soube reinventar sua organização histórica para a defesa do espaço da política frente às investidas das instituições religiosas. Em entrevista a essa pesquisa, uma liderança trans afirmou que, apesar da tentativa de referendo para revogação da lei de promoção da cidadania trans (iniciativa levada a cabo por legisladores religiosos, um evangélico e outro católico), estava fora de cogitação qualquer recuo ou perda de direitos. Outra liderança do movimento trans, também em entrevista, relatou que havia entrado com uma ação judicial acusando os promotores do referendo de discriminação e de motivação religiosa para contestação da norma recém aprovada, demonstrando que mais do que uma questão puramente estatal, a defesa da laicidade de Estado (e, portanto, de um espaço do direito independente da chancela religiosa) se dá também na arena mais ampla da sociedade. Ainda nessa direção, aponta a massiva mobilização estudantil que, mesmo sob a sombra da pandemia, reuniu em Montevideu no último mês de agosto milhares de estudantes que, sob o lema “*Sin educación pública no hay futuro*”, questionavam o governo acerca do plano orçamentário que poderia restringir os recursos destinados à área.

Por fim, é preciso dizer que, ainda que promovido a maior parte das vezes pelos evangélicos, esse novo discurso que leva para o campo da política uma perspectiva bélica informada por princípios religiosos angariou nos últimos anos “aliados” em defesa de sua agenda moral e de sua forma de ação política. As eleições nacionais de 2019 mostrariam o crescimento do número de legisladores com uma agenda moral conservadora, dentre eles representantes de distintas correntes ideológicas e religiosas que compartilham com os evangélicos a defesa das noções tradicionais de família e moral, e adotam um tom combativo que vem a confirmar o diagnóstico que o antropólogo Nicolás Guigou (2006b) havia apresentado, há mais de uma década, sobre a “neopentecostalização” da linguagem

política uruguaia. É verdade que, por ora, a influência desse modo de fazer e pensar a política ainda é residual na democracia desse país, sendo um exemplo da manutenção das regras democráticas de consenso e convivência vigentes no sistema político local a “harmoniosa” troca de comando do Executivo nacional levada a cabo pelo frenteamplista Tabaré Vázquez e pelo nacionalista Lacalle Pou, após uma tensa e disputada eleição. Porém, também é verdadeiro o fato de que a presença desses novos atores políticos religiosos já não pode ser ignorada e que sua atuação vem tensionando o sistema político nacional, obrigando essa sociedade a realizar uma revisão daquele que, historicamente, é tido como seu traço distintivo: a laicidade de suas instituições estatais e de sua sociedade.

A primeira parte dessa tese se dedica a uma discussão teórica acerca do fenômeno religioso na modernidade e de sua relação com o espaço da política, e se concentra na temática da moralidade pública que ao longo dos processos de modernização nacionais foi sendo reformulada, derivando (em alguns casos, como o uruguaio) na internalização da influência da religião e na sua reclusão aos domínios privados. Ainda nessa seção, é apresentado o processo de modernização do Estado uruguaio, com destaque para as questões que permitem toma-lo como um caso paradigmático de modernização política, no qual se dá o desenvolvimento de uma moralidade laica, capaz de se contrapor à influência religiosa no debate público. Ao final desse segmento, é apresentado o debate contemporâneo que desafia a estável democracia local ao questionar o espaço reservado tradicionalmente para o fenômeno religioso e que tem como protagonistas os evangélicos, objeto de estudo dessa investigação.

A segunda parte da tese se dedica à apresentação das premissas da ação pública evangélica no Uruguai. Em consonância com seus pares na América Latina, setores evangélicos uruguaiois apresentam no debate público uma concepção político-teológica marcada pela ideia de guerra permanente, na qual caberia aos cristãos a defesa dos valores tradicionais diante de um avanço de uma moralidade secular que, em sua concepção, é influenciada pelo que chamam de ideologia de gênero e que seria, afinal, danosa ao corpo social. Essa batalha se dá em diversos domínios da vida social e, de modo especial, no campo da educação, da saúde e dos temas ligados à instituição familiar. Ao final dessa seção, um capítulo é dedicado à demonstração da heterogeneidade do campo evangélico uruguaio, composto por

distintas vozes que apresentam, por seu turno, distintas concepções sobre as relações entre política, religião e moralidade pública.

A terceira parte da tese se concentra na participação política dos evangélicos uruguaios, sendo sua última seção dedicada à análise da atuação daqueles que são aqui categorizados como “aliados políticos em defesa dos valores cristãos”. Nesse capítulo, são apresentadas as percepções dos principais atores religiosos em atuação no parlamento desse país e se procura argumentar que apesar da diversidade de opiniões – que possibilita, inclusive, a adoção de uma tipologia referida às motivações políticas e religiosas desses atores – é possível identificar a adesão desses religiosos a uma renovada concepção de atuação política, informada por uma cosmovisão cristã contrária ao tradicional regime de laicidade uruguaio, bem como à moralidade laica desenvolvida ao longo do processo de modernização. A quarta seção desse trabalho se debruça sobre a participação social dos evangélicos, com destaque para o tema da assistência social e da comunicação de massa cristã. Nesses âmbitos, os atores em análise nessa investigação também adotam uma perspectiva bélica que encontra nos coletivos progressistas os inimigos a serem enfrentados.

Nas considerações finais, se argumenta que está em andamento um processo de revisão da laicidade uruguaia e que tal contexto histórico se apresenta como uma oportunidade do país realizar uma repactuação cidadã informada agora, não mais por uma proposta de uniformização a partir da ação estatal, mas sim por uma perspectiva mais afim às multiculturais democracias contemporâneas. O desafio posto à democracia uruguaia, qual seja o de equacionar o tema religioso em conjunto às demandas identitárias emergentes nesse início de século, por certo não é exclusividade desse país. Mas o que se propõe no presente trabalho é que essa particular experiência tem muito a dizer aos demais países do continente que, em contraste com o Uruguai, pouco avançaram nas pautas identitárias e ainda preservam em seus debates públicos muitos argumentos fundamentados em princípios religiosos.

1

O Estado nação moderno e o fenômeno religioso

1.1

Tempos de mudança, tempos de Sociologia

Jean Paul Willaime refletindo sobre as análises do fenômeno religioso pela tradição sociológica afirma que o “nascimento da sociologia como ciência não pode ser dissociado dos questionamentos ligados ao futuro do religioso nas sociedades ocidentais” (2012:13). Para os pioneiros da disciplina seria impossível entender a emergência da sociedade moderna sem ter em conta o fenômeno religioso. A Sociologia das religiões, como apresenta o autor, teria nascido no âmago das questões sociológicas sobre a modernidade sendo objeto de reflexão de todos os grandes fundadores da disciplina (a começar por Durkheim e Weber). Hoje, no entanto, é possível afirmar que existe certo diagnóstico coletivo no âmbito da Sociologia contemporânea que não está mais referido à primeira modernidade - da qual falavam os clássicos -, mas sim à modernidade reflexiva. Seus principais representantes argumentam que estamos em um momento de transição no qual seria preciso buscar novas perspectivas que permitissem a compreensão da vida em sociedade. E muitos, dentre eles, também se veem forçados a lidar com os “questionamentos ligados ao futuro do religioso” de que fala Willaime. Apesar da distância temporal e social, é possível perceber a permanência da relevância do tema da religião nas reflexões das Ciências Sociais, que segue sendo objeto de curiosidade por parte daqueles que tentam através da ciência compreender os movimentos da sociedade moderna, impactados (como agora nos encontramos) por aquilo que parece ser uma mudança de época.

Dada a reflexividade da modernidade que perpassa a teoria dos grandes sociólogos contemporâneos, a Sociologia aparece em um lugar de destaque tanto na análise da sociabilidade atual, quanto na proposição de intervenções informadas por essas análises. Ou seja, a compreensão do “fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (Giddens, 1991:45) marca as análises contemporâneas e reserva às Ciências Sociais um papel destacado como intérprete dos fatos sociais. Segundo Anthony Giddens, a revisão

crônica das práticas sociais à luz do conhecimento sobre essas práticas - gerado no âmbito das Ciências Sociais - seria parte do próprio tecido das instituições modernas. Conforme propõe, o discurso das Ciências Sociais continuamente “circulam dentro e fora” daquilo de que tratam”. De tal forma que contribuiriam para a reestruturação reflexiva do próprio “objeto” que passa a pensar-se sociologicamente. A modernidade, portanto, seria “ela mesma profunda e intrinsecamente sociológica” (1991:49). Na dupla hermenêutica proposta por esse autor, o conhecimento reflexivamente aplicado às condições de reprodução do sistema altera as circunstâncias às quais ele originariamente se refere. Daí a centralidade das Ciências Sociais, em especial da Sociologia, no monitoramento e análise dos movimentos da sociedade moderna.

Para dar conta de nossa situação histórica, Anthony Giddens (1991) apresenta a metáfora do Carro de Jagrená, um carro desgovernado que avança, tal qual o nosso mundo, sem uma direção definida e atropelando os obstáculos que encontra em seu caminho. A ideia de reflexividade é, na proposta analítica desse autor, um pressuposto para a defesa do papel exaltado da Sociologia na compreensão e direção do mundo contemporâneo. Seria preciso compreender para governar o avanço descontrolado (e potencialmente destrutivo) do mundo moderno. Outro representante do pensamento sociológico atual, Ulrich Beck (2011), faz diagnóstico semelhante. Ele afirma que uma das marcas da modernidade é viver sob risco permanente. A Sociologia teria aí um papel a desempenhar: tornar o mundo mais reflexivo sobre os riscos que o ameaçam. Diferente da modernidade simples, na qual os riscos eram passíveis de segregação, a sociedade de risco é catastrófica e a vulnerabilidade se torna categoria analítica relevante para dar conta da realidade. A década que se seguiu à produção desse autor não apenas confirmou, mas adiantou muitas de suas previsões distópicas. A crise mundial causada pela Covid-19 é apenas o exemplo mais claro do dilema ético ambiental que enfrentamos contemporaneamente. Dilema esse que coloca como uma possibilidade factível, inclusive, a reformulação do atual sistema econômico e político.

Em 1995, contrariando o diagnóstico que então encontrava maior reverberação na sociedade - aquele que afirmava termos chegado ao fim da história -, Immanuel Wallerstein afirmou, também apostando em uma mudança epocal, que o capitalismo histórico entrara em crise estrutural no começo do século XX e

provavelmente chegaria ao fim no século XXI. Na sua análise, o capitalismo histórico não surgiu quando uma burguesia progressista derrubou uma aristocracia atrasada. A passagem da feudalidade para o mundo moderno não foi uma revolução. A correta imagem, nos diz Wallerstein, é a de que “o capitalismo histórico surgiu através da transformação da aristocracia fundiária em burguesia, porque o sistema velho estava se desintegrando” (2001). O autor distingue desintegração e mudança controlada e lembra que nesse último caso, as mudanças não são necessariamente progressistas. Podemos assistir, nos dias presentes, uma transformação estrutural que deixaria intocadas (ou mesmo reforçadas) as realidades da exploração do trabalho ou, com otimismo, outra que pudesse eliminar ou pelo menos reduzir esse tipo de exploração. Para Wallerstein, a ordem mundial futura será construída lentamente, de maneira que hoje mal pode ser imaginada e muito menos prevista. Caberia à Sociologia, mais uma vez, analisar as dimensões da crise estrutural e tentar perceber para que direções a crise sistêmica está levando a sociedade.

Compartilhando com seus pares o diagnóstico que reconhece os efeitos colaterais disfuncionais das forças produtivas da modernidade, Jürgen Habermas diz que hoje as energias utópicas parecem ter se esgotado. E que afinal há bons motivos para esse esgotamento. O autor afirma que chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho. Seu ponto de referência na realidade – a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato – se perdeu. Os clássicos da teoria social, conscientes da força com que a ideia de trabalho abstrato penetrou na sociedade burguesa, conforme afirma Habermas, dirigiram suas expectativas utópicas também à esfera da produção. No entanto, essas teorias se enfraqueceram e, segundo o autor, o potencial de sugestão política da utopia de uma sociedade do trabalho estaria esgotado, evidenciando os limites do Estado de bem estar social, ainda que até agora uma alternativa clara ainda não seja reconhecível.

Como se percebe, a incerteza é uma constante nessas análises sociológicas e não é surpresa, nesse cenário, o retorno da religião como um tema central do debate público contemporâneo e, portanto, como uma importante dimensão da vida a ser compreendida pelo conhecimento sociológico. Para Habermas, por exemplo, é relevante a hipótese de um abandono das utopias seculares em benefício de um retorno às suas formas religiosas. Segundo o filósofo, na cena intelectual alastra-se

a suspeita de que o esgotamento das energias utópicas denota não apenas um estado de ânimo passageiro do pessimismo cultural, mas poderia indicar uma transformação do “espírito da época”, da própria consciência da sociedade moderna, na qual “as expectativas utópicas perderiam seu caráter secular e readotariam uma forma religiosa (Habermas, 1987:105)”.

Essa mudança em curso – a readoção das utopias de caráter religioso e o esvaziamento da energia utópica informada por uma sociedade secularizada e organizada em torno do trabalho produtivo – tem consequências sobre a formação política e sobre as formas de integração social. No ensaio chamado “O Estado nacional tem futuro?”, Habermas (2002) afirma que, na primeira modernidade, o Estado nacional respondeu ao desafio histórico de encontrar um equivalente funcional às formas de integração social tidas na época como em processo de dissolução. Segundo o filósofo, hoje estaríamos novamente diante de um desafio análogo. Por um lado, a percepção de que os problemas que enfrentamos hoje (ligados à globalização e em especial aos riscos bélicos e ambientais decorrentes da industrialização) não podem ser solucionados no âmbito dos Estados nacionais, indicaria o esvaziamento da soberania dessas formações políticas bem como a necessidade da reestruturação e ampliação das capacidades de ação política em um plano supranacional. Por outro, os dilemas do multiculturalismo reclamam um equivalente para o elemento de junção que outrora sedimentou o processo de formação dos Estados nacionais. Estão em xeque, portanto, a capacidade estatal para o enfrentamento dos desafios contemporâneos e a possibilidade de integração social a partir da ideia de nação.

Na construção analítica habermasiana, os componentes presentes no conceito de “Estado nacional” remetem-se a dois processos que não decorreram paralelamente na história: a formação de Estados, por um lado, e de nações, por outro. Segundo o autor, hoje vivemos todos em sociedades nacionais que devem sua unidade a uma organização de tipo estatal. Os Estados, por outro lado, já existiam muito antes de haver “nações” em sentido moderno. Foi a partir das revoluções do final do século XVIII que Estado e nação se fundiram (segundo o autor, de modo totalmente artificial) para se tornar Estado nacional. Habermas fala da transformação da “nação aristocrática” em “nação popular”, momento no qual a consciência nacional popular cristalizou-se em “comunidades imaginárias”, as

quais se tornariam o cerne da consolidação de uma nova autoidentificação coletiva. “Apenas o fato de pertencerem à “nação” pôde criar entre pessoas até então estranhas entre si uma coesão solidária” (Habermas, 2002:128).

Essa consciência nacional emergente tornou possível, conforme Habermas, vincular uma forma abstrata de integração social a estruturas políticas decisórias modificadas. A participação democrática e o status da cidadania ao mesmo tempo que revelam uma nova dimensão da solidariedade - mediada política e juridicamente -, oferecem ao Estado uma fonte secularizada de legitimação. Segundo o autor, o Estado nacional deve seu êxito histórico à circunstância de ter substituído as débeis alianças corporativas da sociedade pré-moderna pela coesão solidária dos cidadãos. Porém essa força integrativa da nação de cidadãos não deve ser atribuída a um dado que se pretenda anterior à política. Habermas destaca o perigo de uma interpretação etnocêntrica da ideia de nação e afirma que, contemporaneamente, apenas um conceito não-naturalista de nação poderia proporcionar uma autocompreensão universalista do Estado de direito democrático. Portanto, a formação política da opinião e da vontade dos próprios cidadãos deve ser valorizada, a fim de evitar a incidência em um conceito etnológico de nação.

Hoje, no entanto, Habermas afirma que o nacionalismo original é irrecuperável no contexto das democracias multiculturais, de modo que seria preciso adotar outra força integrativa da vida em sociedade. Para preencher essa lacuna Habermas propõe a ideia de um patriotismo constitucional que vincule todos os cidadãos do Estado, não importando suas diferentes marcas culturais ou étnicas, a partir do reconhecimento das proposições fundamentais (e universalistas) da constituição de cada país (2003:318). Apesar de apostar teoricamente nessa via de organização das comunidades políticas, o filósofo afirma - com certo tom pessimista - que hoje em dia, o futuro político parece pertencer novamente às “potências originais”, dentre as quais a religião e a nação (2002:147). Se Habermas estiver correto em suas suspeitas, o desafio de uma sociedade autônoma e democrática não poderá prescindir do diálogo entre a Sociologia e as novas formas de compreender e experimentar o fenômeno religioso. Afinal, o caráter reflexivo do nosso tempo não nos permite apenas assistir o avanço da história. Sendo imperativo que, uma vez mais, voltemos ao tema moderno das relações entre política, sociedade e religião.

1.2

As origens políticas da moralidade moderna

No livro *Era das transições* (2003), Jürgen Habermas estabelece um diálogo “sobre Deus e o mundo” com o professor de filosofia da Universidade de Nova York, Eduardo Mendieta – segundo o alemão, um intelectual “fortemente influenciado pela filosofia da libertação sul-americana”. Habermas reconhece nesse encontro que as formas de consciência moderna relacionadas “com o direito abstrato, a ciência e a arte autônoma” não poderiam ter se desenvolvido sem as formas organizacionais do cristianismo. Conforme sustenta o filósofo, o cristianismo não é um mero elemento precursor para a autocompreensão normativa da modernidade, pois a concepção de um universalismo igualitário é “uma herança imediata da ética de justiça judaica e da ética cristã do amor” (2003:199). Muito da confusão, marcada pelo “palavrado pós-moderno” de que fala o autor, se origina do fato de não termos alternativas a essa tradição para desenvolvermos outra forma de consciência. Nos dias presentes, seguimos mobilizando a autocompreensão normativa da modernidade que utilizamos desde o século XVIII e que, segundo o filósofo, não se desprende das interpretações de caráter religioso de que se origina. Apesar de tal origem, Habermas argumenta que na modernidade o sujeito, capaz de conhecer e emitir um juízo moral, apropriou-se do ponto de vista divino e pôde levar a cabo duas idealizações: de um lado a objetivação da natureza exterior, e de outro, a expansão do mundo social, considerado doravante uma comunidade inclusiva e sem limites. Tais idealizações deram passagem para a “racionalização cognitiva de uma natureza objetivada em sua totalidade e para a racionalização cognitiva e social da totalidade de relações interpessoais reguladas moralmente” (2003:198).

Habermas propõe o entendimento de que ao passo que o Ocidente viveu um processo de modernização, devedor em suas condições iniciais da religião e da estrutura eclesiástica, a fé também teria passado por uma modernização. Frente a uma sociedade secularizada e ao pluralismo de cosmovisões, as religiões foram obrigadas a buscar uma reestruturação cognitiva da fé e da prática eclesial. A doutrina cristã passaria assim por uma racionalização interna que levaria a um modelo de fé mais reflexivo e que desde então precisou lidar com outras pretensões

de verdade e potências religiosas (2003:200). Ou seja, as confissões religiosas passaram a relacionar-se com pretensões concorrentes como a da ciência e do emergente senso comum secularizado. A fé moderna se torna reflexiva, conforme Habermas, ao desenvolver uma consciência autocrítica acerca da posição não exclusiva que ela ocupa no discurso moderno. Conforme destaca o filósofo, essa mudança tem uma importante implicação política. Pois os adeptos das religiões passam a compreender a necessidade de renunciarem ao uso da força, especialmente a organizada pelo Estado, para impor suas verdades – agora compreendidas como parciais. Daí ser a modernização da fé um pressuposto cognitivo, na análise habermasiana, para a emergência da tolerância religiosa e de um poder de Estado neutro (ibidem:201).

Ainda segundo o autor, na contemporaneidade, os movimentos religiosos fundamentalistas seriam aqueles que defendem o retorno à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos sem, no entanto, manter a inocência do período anterior no qual as religiões se desenvolveram sem limites estabelecidos, precisamente, pelos poderes políticos e epistemológicos independentes da fé. Mas não apenas os fundamentalistas vivem em uma situação de desajuste moral diante da modernidade. Habermas argumenta que vivemos a experiência de uma “fratura normativa no edifício da cultura ocidental” que tem a ver com a tensão entre o monoteísmo, a ciência e a tradição republicana que o Ocidente, segundo o filósofo, precisa suportar sem que seja possível uma assimilação entre os três termos em questão. Viveríamos no presente as consequências nocivas oriundas dos elementos de uma síntese cultural repleta de tensões que permanecem na vida social, apesar da síntese em si ter perdido o seu sentido próprio (2003:206).

Eduardo Mendieta questiona Habermas sobre duas tendências contraditórias em seus trabalhos, no que diz respeito à religião. “A religião, ora é diluída em razão comunicativa e recolhida na ética do discurso, ora adquire a função de nutrir e conservar conteúdos semânticos imprescindíveis para a ética, para a moral e para a própria filosofia” (2003:214). Segundo Mendieta tais tendências são irreconciliáveis. Habermas, no entanto, contesta que não há contradição alguma. Pois, a primeira assertiva busca evidenciar a impossibilidade de um conceito de verdade incondicional, tanto a partir de princípios teológicos, quanto a partir da perspectiva filosófica. E a segunda, ao contrário, argumenta que no discurso

religioso estão conservados “potenciais de significação” que não podem ser abandonados, pois ainda não foram explorados pela filosofia, tampouco traduzidos para a linguagem dos argumentos públicos capazes de um convencimento geral. O que Habermas procura destacar é o insucesso das tentativas filosóficas de tradução da linguagem religiosa até os dias presentes. Mais à frente, Habermas esclarece esse ponto: em seu entendimento, o “programa de tradução” da filosofia visa salvar o sentido profano das experiências existenciais intersubjetivas (até agora articuladas adequadamente apenas na linguagem religiosa), e não depende, como as religiões, de uma verdade revelada (ibidem:216). Daí, o filósofo afirmar que não se oporia caso alguém afirmasse que sua “concepção da linguagem e do agir comunicativo orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã” (2003:212). Segundo o próprio Habermas, o conceito do acordo obtido discursivamente (que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo) alimenta-se, de fato, da herança de um discurso compreendido ao modo cristão. No entanto, caberia à pretensão filosófica manter um ateísmo metódico a fim de preservar, em suas palavras, certa dignidade filosófica.

Com diagnóstico semelhante, Alasdair MacIntyre apresenta a hipótese de que a linguagem da moralidade que mobilizamos cotidianamente, está em um estado de confusão, pois possuímos apenas fragmentos de um esquema conceitual que teria sido alijado do seu contexto original. Possuiríamos, hoje, apenas “simulacros da moralidade”. Ou seja, embora a linguagem e os aspectos da moralidade ainda persistam, a substância total da moralidade se fragmentou e, em grande medida, se perdeu (2001:20). Segundo esse autor, a natureza da atual discordância moral e a afirmação do que chama de “emotivismo” se relacionam com a nossa incapacidade de estabelecermos um meio racional de garantir concordância moral em nossa cultura. No debate moral contemporâneo, a argumentação parece necessariamente interminável porque não existe maneira estabelecida em nossa sociedade de decidir entre diferentes afirmações baseadas na moralidade. A aporia moderna estaria ligada ao fato de que tais argumentações morais – que denotam uma decisão não racional – pretendem se passar por argumentações racionais, deixando-nos sem critérios incontestáveis para o julgamento moral.

MacIntyre afirma que os conceitos diversos que dão forma ao nosso discurso moral tiveram origem em “totalidades maiores de teoria e prática em que gozavam de papel e função fornecidos por contextos dos quais foram privados” (2001:28). Na passagem desses contextos à nossa cultura contemporânea, ideias como “virtude”, “justiça”, “dever” e outras tornaram-se diferentes do que eram originalmente. A mudança de significado seria a responsável pela mudança de um estado de ordem para um de desordem da linguagem da moralidade. O autor reivindica, assim, o caráter histórico da moralidade e a necessidade de compreendê-la através de estudos que invistam na investigação e compreensão dos “fragmentos remanescentes de um passado mais antigo” que compõem o discurso e os métodos da moral moderna (2001:192). Para esclarecer o estágio anterior da argumentação moral, MacIntyre propõe então a construção de uma narrativa histórica que rompa com o tratamento anti-histórico que, conforme o autor denuncia, a filosofia moral tem aplicado ao assunto (ibidem:449). Especialmente, a teoria filosófica do emotivismo – segundo o autor, doutrina na qual “todos os juízos normativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões emocionais ou afetivas” (ibidem:30). Nessa perspectiva, os juízos morais, já que expressões emocionais ou afetivas, não são nem verdadeiros, nem falsos e, tampouco se pode chegar a um acordo moral por meio da argumentação racional. Ainda que deslocado pelo *mainstream* da filosofia moral analítica do século XX, o emotivismo teria permanecido como uma força cultural a explicar a moralidade como preferência pessoal. Muitos dentre nós agimos e pensamos como se o emotivismo fosse verdadeiro, pois incorporado à nossa cultura. Tal incorporação, segundo o autor, teria levado não apenas à mudança da moralidade, mas ao seu desaparecimento.

De acordo com sua reconstrução analítica, as tentativas, a partir do século XVII, de oferecer justificativa racional para o juízo moral contribuíram para o entendimento da moralidade como uma esfera especial que conquistou um espaço cultural próprio no qual as normas de conduta não são teológicas, jurídicas tampouco estéticas. Conforme MacIntyre, a origem da discordância moral contemporânea estaria relacionada com o fato de que em uma sociedade de racionalidade crescentemente secular, a religião não poderia mais servir de alicerce para o discurso e a ação moral, mas no entanto, a filosofia não teria sido capaz de

oferecer a fundamentação da moral que a religião tampouco podia seguir fornecendo (2001:96). Os problemas da nossa cultura contemporânea poderiam, portanto, ganhar inteligibilidade com a análise do cenário histórico no qual tal projeto – de justificativa racional da moralidade – teria fracassado e nos deixado sem fundamentos lógicos ou justificativas públicas e compartilhadas no campo da moralidade.

MacIntyre defende que, na contemporaneidade, os juízos morais seriam sobreviventes linguísticos dos costumes do teísmo clássico que, no entanto, teriam perdido o contexto proporcionado por esses costumes. Naquele cenário, os juízos morais eram hipotéticos contanto que “expressassem um juízo quanto a qual conduta seria teleologicamente apropriada para o ser humano”, e categóricos contanto relatassem o teor da lei universal de Deus (2001:112). Ao serem esvaziados desses elementos, os juízos morais perdem seu status claro e seus enunciados perdem qualquer significado que se possa discutir. Essa transformação moderna da moralidade – vista pelos contemporâneos como movimento de libertação “dos fardos do teísmo tradicional e das confusões das modalidades do pensamento teleológico” – não é apenas um processo de ganho de autonomia individual. MacIntyre sustenta que, se por um lado, o agente moral moderno foi investido de soberania em sua autoridade moral, por outro lado, as normas morais herdadas e parcialmente transformadas permaneceram carentes de um novo status que tornasse o apelo a elas racional. Privadas de seu antigo caráter teleológico e categórico (pois expressão da lei divina), as normas morais aparecerão aos modernos apenas como instrumentos do desejo e vontade individuais. MacIntyre considera que mesmo as tentativas mais recentes de criar uma nova teleologia e um novo status categórico também fracassaram. Para o autor, tanto o utilitarismo (do século XIX) quanto a filosofia analítica (do século XX) são tentativas mal sucedidas “de resgatar o agente moral autônomo da situação desagradável em que o deixou o fracasso do projeto do Iluminismo de lhe proporcionar justificativa secular e racional para suas obediências” (2001:124). Conforme argumenta, o preço pago pela libertação da autoridade externa da moralidade tradicional (ligada às restrições da lei divina, da teleologia natural e da autoridade hierárquica) foi a incomensurabilidade moral, produto de uma conjunção histórica particular (2001:129).

De acordo com o autor, a incoerência das nossas posturas e experiências provêm, justamente, do esquema conceitual incoerente que herdamos. Tal esquema anacrônico será transferido também ao campo das discussões políticas, com consequências sobre a pretensão de racionalidade das discussões levadas a cabo nessa esfera. Pois, a emergência de uma cultura emotivista implicou a destruição da distinção entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras, já que as proposições normativas morais não teriam razão de ser ou uso além da expressão de estados emocionais ou afetivos. Dessa forma, o debate político da sociedade moderna passou a ser pautado por um individualismo (que faz suas declarações em termos de direitos) e por formas de organização burocrática (que se expressam em termos de utilidade). Por compreender os conceitos de direito e utilidade como ficções incomensuráveis (partes da invenção social do agente moral autônomo em substituição a uma moralidade mais antiga), MacIntyre sustenta que o vocabulário mobilizado nos debates políticos contemporâneos fornece apenas “uma ilusão de racionalidade” para o processo político já que “a falsa racionalidade do debate oculta a arbitrariedade da vontade e do poder em ação na sua resolução” (2001:129).

Conforme argumenta, é fácil perceber então que o protesto se torna uma característica moral evidente da modernidade – um fenômeno que ocorre, em geral, em reação “à suposta invasão dos direitos de alguém em nome da utilidade de outrem” (2001:130). O protesto, por se basear nessas “ficções incomensuráveis”, dirige sua elocução aos que já concordam com as premissas dos reclamantes – que raramente, afirma o autor, têm com quem falar além de si mesmos, por conta dos efeitos da incomensurabilidade dos termos em questão. MacIntyre não nega a eficácia política dos protestos, mas afirma que eles não podem ser racionalmente eficazes. Já que os protagonistas das causas morais modernas utilizam uma retórica que serve para ocultar, “por trás das máscaras da moralidade”, as preferências da vontade. Assim, se oculta do debate político a própria ação política e a moralidade, por seu turno, emerge como força autônoma, independente do poder estabelecido ou do contexto social de origem. Incapazes de um acordo moral baseado na premissa da razão, os modernos passamos a negar também as origens políticas da moralidade moderna, inebriados que estávamos com as paixões virtuosas que brotavam dos indivíduos. O esquecimento da criação pelo poder estatal de um

espaço autônomo da moralidade levará à polarização entre moral e política, que, por sua vez, apresentará à humanidade um fenômeno inédito até então: a revolução.

Com preocupações semelhantes, o objetivo do livro “Crítica e crise”, de Reinhardt Koselleck, é iluminar a relação entre a formação da moderna filosofia da história – que forneceu os conceitos que justificaram o papel e a ascensão da burguesia – e o início da crise que tem, segundo o autor, determinado os eventos políticos desde a Revolução Francesa (1999:10). Em sua proposta analítica, “o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto” (p. 13). Segundo Koselleck, o Absolutismo condicionou a gênese do Iluminismo, que por sua vez condicionou a gênese da Revolução Francesa. A investigação que apresenta se debruça, justamente, entre esses dois períodos históricos. Conforme propõe, para compreender o significado político do Iluminismo é preciso indagar sobre a estrutura do Estado absolutista, cujo desaparecimento possibilitaria o desdobramento da modernidade utópica que se origina, segundo o autor, de um mal entendido, condicionado historicamente e fixado pela filosofia da história, em relação à política. Essa não foi compreendida como tarefa constante da existência humana, mas reduzida a construções utópicas do futuro que estariam na origem da crise política do presente.

O mal entendido de que fala o autor se refere ao esquecimento (ou para ser mais fiel ao seu argumento, ao encobrimento) da produção pelo Estado das condições necessárias para o desenvolvimento de um mundo moral separado da política estatal. A crise política de que trata Koselleck se origina na função política indireta do dualismo moral que a sociedade desenvolveu no interior do Estado absolutista (Koselleck, 1999:137). Segundo o autor, a partir da pacificação das guerras civis religiosas, a ordem política absolutista deixou os indivíduos sem poder político, mas por outro lado, os emancipou moralmente ao separar a política da moral – ainda que reduzindo tal dimensão ao espaço privado. Com apoio de magistrados e militares, o Estado absolutista formou uma esfera de ação supra religiosa e racional determinada, idealmente, apenas pela política estatal. Esse sistema político procurou extinguir ou neutralizar demais instituições autônomas e a partir da ideia da “razão de Estado”, criou um espaço livre de prescrições morais no qual a política poderia se desenvolver independentemente. No entanto, a subordinação da moral à política – efetuada pelo Estado absolutista para dar conta

dos conflitos civis – criou um espaço de liberdade no qual a crítica moral exercida pela sociedade acabaria se voltando contra o Estado. O cidadão, sem a responsabilidade do exercício da política e entendendo-se de um ponto de vista moral, pôde julgar a autoridade exercida, compreendendo-a como um estorvo à sua autonomia (ibidem:117).

Tal perspectiva só pôde se estabelecer, de acordo com Koselleck, pois a estrutura política do Absolutismo, a princípio uma resposta às guerras civis religiosas, deixará se ser entendida enquanto tal pelo Iluminismo (1999:20). Conforme argumenta, com a paz assegurada e o cidadão desenvolvendo-se livremente, já não estava garantido o entendimento de que toda ação do soberano representasse uma lei racional, pois garantidora da paz. Havia sido esquecido (e a filosofia da história burguesa manteria velado) o fato de que para o Estado exercer autoridade, restabelecer a paz e ter validade geral precisou negar à consciência privada – esteio dos vínculos religiosos e de lealdades estamentais – sua incidência política. Em Thomas Hobbes, – mobilizado por Koselleck como o exemplo paradigmático da gênese da teoria moderna do Estado – a consciência seria nada mais que uma convicção subjetiva, um ponto de vista privado, ou a expressão de uma paixão. Daí, a elaboração de uma terminologia extra religiosa para analisar de uma posição suprapartidária os diferentes partidos como parte de uma unidade de eventos. Segundo Koselleck, Hobbes procura evidenciar o conflito de convicções que pode levar a ações radicais e reduz os conteúdos religiosos à categoria de convicção, destacando que a pretensão de exclusividade dos partidos inimigos reside justamente na ideia de que a consciência individual poderia ser a base de legitimação das ações políticas.

Hobbes introduz, segundo Koselleck, a concepção do Estado como uma construção política em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política. O interesse público de Estado, sobre o qual somente o soberano tem o direito de decidir, não compete mais à consciência. “*A consciência, da qual o Estado se separa e se aliena, transforma-se em moral privada*” (Koselleck, 1999:31). Seria, portanto, a autoridade e não a verdade quem estabeleceria as leis. Ou seja, o Estado hobbesiano estabelece um domínio formal de decisões políticas, independente de interesses e esperanças individuais ou de partidos. Koselleck enfatiza que Hobbes opõe às teorias morais tradicionais uma

moral cujo tema é a razão política. Sob o poder absolutista, a moral política que teria levado os homens a transferirem seus direitos ao soberano – em busca da garantia de proteção – deve se transformar em dever de obediência, já que as leis têm seu fundamento na autoridade estatal. “Racional é o mandamento formal, da moral política, de obedecer às leis independentemente de seu conteúdo” (Koselleck, 1999:33). Ou seja, moral e política coincidem quando a razão se vê diante da alternativa entre a guerra civil e a ordem. Koselleck destaca, no entanto, que o Estado “construído segundo a razão não é um puro “Estado da razão”, como o século seguinte esperaria”. Não seria a razão em si que poderia dar fim à guerra civil, mas o Estado como juiz racional de homens irracionais.

Para Koselleck, a fim de cumprir com sua responsabilidade, o príncipe precisou levar em conta os efeitos previsíveis de suas ações sobre a comunidade – sendo o cálculo racional desde então um mandamento da política. Durante a gênese do Iluminismo, conforme o autor, o “tribunal da razão” envolveria em seu processo todas as esferas da vida. Um dos principais alvos da crítica iluminista foi a religião cristã e sua visão da história baseada na ideia de um plano divino de salvação, que seria substituída pelo planejamento do futuro “feito por uma nova elite moralmente justa e conforme a razão” (Koselleck, 1999:15). Teria sido, justamente, a distinção clara entre um âmbito privado e outro público que permitiu o estabelecimento pelo Estado absolutista de um espaço de ação política, que de acordo com Koselleck, se destacou do domínio de competências religiosas e levou a um processo de racionalização da ação estatal (1999:40). Tal segmentação também se deu no nível da experiência individual, onde o homem separou-se do súdito – e em breve (e aí reside a origem da crise política aos olhos de Koselleck) do cidadão que irá buscar realizar-se como homem também através da ação política.

A reconstrução analítica que nos apresenta Koselleck mostra que, sob o poder absolutista, o homem teria sido partido em duas partes: uma privada e outra pública. Seus atos estavam, sem exceção, submetidos ao poder estatal, mas sua convicção era livre, ainda que restrita à privacidade. Com essa divisão do homem, Koselleck afirma que o Estado absolutista se tornou não apenas o espaço de uma imoralidade política, mas também o espaço de uma neutralidade moral, pois enquanto o súdito cumpre seu dever de obediência, o soberano não se interessa por sua vida privada (1999:38). E teria sido, conforme a hipótese que nos apresenta Koselleck, esse o

ponto de partida do Iluminismo que, a partir de uma brecha do Estado absolutista – a concessão de um foro interior politicamente indiferente –, desenvolveu uma crítica moral contra o Estado acusando-o não de sua neutralidade moral, mas de sua ação política imoral. No século XVIII, as teorias morais iluministas ultrapassariam as fronteiras que a política absolutista havia traçado a fim de pacificar a sociedade, ao expandir o foro interno ao domínio público.

Koselleck mobiliza o pensamento de John Locke para evidenciar tal movimento, recorrendo à proposição lockeana da origem das leis morais civis a partir do foro interior da consciência humana. Na teoria política de Locke, o cidadão não se submete apenas ao poder estatal, mas forma com os demais uma sociedade que desenvolve suas próprias leis morais – ao lado das leis do Estado e da lei divina. Koselleck destaca que a partir da sua interpretação da lei moral, Locke concede uma investidura política ao foro interior da consciência humana, foro que Hobbes havia subordinado a uma política do Estado, de modo que as ações públicas passam a responder não apenas à instância estatal, mas também à instância moral dos cidadãos. Se trata de uma ruptura com a ordem absolutista e com a moral formal de obediência cara a essa organização política. Ao diferenciar a legislação do Estado (que se realiza pelo poder político) e a legislação moral (que age pela pressão da opinião pública), Locke estabelece, ao menos do ponto de vista conceitual e analítico, ao lado das instâncias estatais e religiosas, um terceiro poder a que se submetem os cidadãos, uma legislação moral que age de maneira indireta sobre o Estado.

Koselleck comenta que a tentativa reformista de Turgot, no crepúsculo do Antigo Regime francês, já estava baseada em um outro critério para definir justiça e injustiça. A fonte do direito seria a instância moral, a consciência, e não o poder estabelecido enquanto tal. Segundo o autor, ao dar uma interpretação moral às tarefas políticas do rei, Turgot teria retirado da autoridade soberana a liberdade de decisão política, ou seja, sua soberania absoluta. Dessa forma, Koselleck sustenta que a sociedade já reinava indiretamente pela moralização da política (ibidem:128). A autoridade política permaneceu nas mãos do príncipe, mas já não era ele quem decidia, “decidia-se” o que era justo ou injusto. A subordinação da moral à política que fora o princípio ordenador que encerrara e continuara a impedir a guerra civil sob a ordem absolutista, sob a ótica iluminista havia se tornado o prenúncio da

guerra civil. Pois, o dualismo que subordinou a moral à decisão soberana se transformou com o avanço da crítica iluminista em um dualismo político que legitimaria a revolução. Segundo Koselleck, o pensamento político de Rousseau desencadeou a revolução permanente em busca de um verdadeiro Estado, ao aplicar a vontade soberana à autonomia moral da sociedade. Ao reivindicar para a sociedade a vontade una e incondicional antes atribuída ao soberano absoluto, Koselleck argumenta que essa teoria forneceu as condições para a imposição do terror e da ideologia como forma de corrigir uma realidade perturbadora. Pois, o juízo moral – que não se restringe mais ao domínio do descomprometimento político – passa a justificar a guerra civil no momento em que a virtude quer entrar no campo político da ação. A filosofia da história – que Koselleck acusa como responsável pela crise política desencadeada a partir da Revolução Francesa – serviu para obscurecer a construção histórica desse dualismo moral, que se transformaria em dualismo político no contexto iluminista.

Essa tradição se generalizou no Ocidente, de modo que tal dinâmica política pôde atravessar o Atlântico e informar o processo de modernização do Uruguai que, como notara um analista contemporâneo a esses eventos (Herrera, 1910), fora marcado, em grande medida, pela influência francesa de corte jacobino e que se propunha, por fim, a realizar uma reforma moral da sociedade em vias de organização. Essa modernização, fruto de uma disputa política que envolveu distintas correntes ideológicas, transformaria o país em um laboratório social no qual foi possível implementar reformas livres das restrições religiosas e pautadas por uma racionalidade científica – cumprindo em terras latino-americanas, no final do XIX, uma exemplar Constituição moderna³, como caracterizada por Latour (1999). Ou seja, uma modernização na qual a invenção conjunta dos fatos científicos e dos cidadãos acompanhou a internalização da religião e a sua reclusão aos domínios privados, levando o Uruguai ao impasse moderno causado pela adoção de um esquema incoerente de moralidade com o qual o país precisa lidar contemporaneamente.

³ Conforme propõe Latour (1999), a invenção conjunta dos fatos científicos e dos cidadãos levou a uma reinvenção da espiritualidade moderna, com a internalização da religião e sua exclusão dos domínios da sociedade e da ciência. O que o autor chama de Constituição moderna – a construção conjunta da humanidade, da não-humanidade e de um Deus barrado –, permitiu a proliferação dos híbridos cuja existência ela negou através do trabalho de purificação analítica (1999:50).

1.3

Modernização como programa de reforma moral de uma elite ilustrada

Cem anos depois do processo de modernização, o Uruguai estaria vivendo novamente um momento de reformulação das bases de convivência a partir da constatação da deterioração dos laços sociais e da necessidade de repensar o significado e o alcance da ideia moderna de cidadania. Esse diagnóstico presente na literatura sociológica uruguaia contemporânea, sobre o qual trataremos mais detidamente em outra seção, é compartilhado, dentre outros, pelo sociólogo Luis Eduardo Morás quem afirma que é possível estabelecer paralelos entre os debates atuais e aqueles travados no final do XIX. Questões que, tanto outrora como agora, causam incertezas na sociedade uruguaia como a pobreza, as desigualdades e a perda de laços anteriormente existentes revelam desafios persistentes que, como argumenta Morás, reclamam respostas sobre o papel do mercado, sobre as obrigações morais do Estado e dos indivíduos, sobre os limites da assistência social e a conjugação de interesses individuais e coletivos (2000:10). Todos esses temas, conforme a apresentação desse autor, se relacionam à questão da modernidade e da incorporação do conceito de cidadania que no Uruguai se elabora cedo, antes mesmo de solucionada a “questão nacional” – que se buscava resolver, naquela quadra, com a incorporação dos habitantes do interior e dos imigrantes através do desenvolvimento de um conjunto de prestações sociais.

No livro “*De la tierra purpúrea al laboratorio social: reformas y proceso civilizatorio en el Uruguay (1870-1917)*”, Luis Eduardo Morás fala de um profundo processo de transformação social que o Uruguai do final do século XIX experimentara e que o convertera de uma “*tierra purpúrea*” – marcada pela mistura da terra e do sangue derramado por intermináveis conflitos civis e por doenças contagiosas – em um “laboratório social”. Segundo Morás, em um curto período se passa da “*tiranía de los caudillos*” a um modelo de sociedade que, a partir de invocações ao altruísmo e ao sentido moral da vida em sociedade, foi percebido pelos contemporâneos como de avançada preocupação social. O autor destaca a rápida conversão da situação de anarquia para um emergente Estado de bem estar social, a partir de reformas estatais que consolidariam traços atípicos do Estado uruguaio em relação aos seus vizinhos latino-americanos. Esses traços estão ligados ao desenvolvimento da assistência social a cargo do Estado, à precoce extensão do

sistema educativo, à estabilidade política prolongada, ao desenvolvimento da classe média e ao escasso poder temporal da Igreja Católica (2000:9).

Analisando o período de modernização uruguaio, Morás considera que, dado o escasso desenvolvimento do setor industrial na época, o principal beneficiário das reformas que estabeleceriam um modelo de solidariedade social a partir do Estado não foi, propriamente, a burguesia urbana local, mas sim os integrantes do sistema político que geraria uma burocracia a partir da expansão dos serviços estatais. Esse último grupo conseguiu estabelecer alianças com setores médios, trabalhadores e imigrantes recentes para o estabelecimento desse modelo de Estado que, portanto, não poderia ser compreendido como mera maquinaria “elaborada para alienação e disciplinamento” (2000:11). A resposta uruguaia ao temor da anarquia teria sido o estabelecimento de um precoce Estado de bem estar social e não a adoção de um Estado meramente repressor. Recorrendo ao entendimento de Norbert Elias sobre o processo civilizador, Luis Morás argumenta que a extensão do compromisso dos indivíduos para regularem suas paixões foi uma condição necessária para a expansão da assistência financiada com fundos públicos e o desenvolvimento da moderna concepção de Estado social. Segundo o autor, o “direito à assistência” profundamente marcado no imaginário coletivo uruguaio ao longo do século XX, dificilmente prosperaria sem o consenso sobre a necessidade de se colocar um freio voluntário – ou em casos renitentes, uma repressão imposta – aos desejos individuais em favor dos interesses coletivos (2000:16).

Conforme relata, no final do XIX, os problemas derivados da economia de mercado ambientaram um debate sobre o sentido e causalidade de fenômenos como, por exemplo, a pobreza e as persistentes epidemias urbanas e criaram no Uruguai um campo de experimentação e reorganização dos modelos assistenciais. Os desafios sociais e econômicos levaram à reflexão sobre os contornos “da dimensão moral da vida social e seus problemas” (ibidem:18) e, em seguida, à transformação do modelo de assistência social que se faria sentir, sobretudo, em três áreas: a educação (pela Reforma Educativa iniciada por José Pedro Varela), a cidade (através de uma Reforma urbana marcada pela ideia de higienismo), e finalmente a saúde (com a criação de hospitais e a progressiva precedência de uma

nova forma de conhecimento científico sobre a ideia de caridade ou o sentimento de piedade).

O sociólogo aponta o consenso entre diferentes escolas de pensamento – do liberalismo, passando pela análise de Friedrich Engels sobre a classe trabalhadora inglesa, até reformadores de formação católica – acerca da ausência de valores morais das classes populares e do risco que implicava a alteridade do mundo da pobreza que, por sua vez, demandaria intervenções assistenciais e/ou disciplinadoras (2000:48). Estava se formulando naquele momento, conforme apresenta o autor, uma nova concepção sobre a vida em sociedade que contribuiria para a universalização de medidas assistenciais no país, entendidas como “um benefício e obrigação de índole coletiva” (2000:49). Podemos entender esse período, seguindo o caminho sugerido pela apresentação desse autor, como um momento fundamental da consolidação do moderno Estado uruguaio e também como um importante momento de adoção de uma perspectiva moderna acerca dos males sociais. Os liberais que, ao final, marcarão mais fortemente o Estado nascente, assim como os católicos realizaram uma mudança de perspectiva acerca do tema da assistência social adotando uma visão mais reflexiva em relação às consequências negativas da modernização. Dentro do próprio catolicismo foi sendo abandonada a aleatoriedade das iniciativas de caridade em favor de uma compreensão da responsabilidade coletiva sobre as adversidades individuais, ainda que a passagem de um modelo de caridade para um modelo de assistência pública não tenha se dado sob a direção das organizações religiosas. Será o Estado, a partir de uma racionalidade científica, quem impulsionará um sistema de assistência social financiado através de contribuições gerais e obrigatórias que será, segundo Morás, a semente do posterior desenvolvimento do Estado de bem estar.

O autor fala de uma laicização do dever moral de ajuda ao próximo que, sob influência de pensamentos iluministas, chega ao Uruguai e se faz sentir no humanismo de filantropos que procuraram desenvolver respostas racionais aos problemas sociais, em oposição ao voluntarismo caritativo (2000:53). No debate público, ganha força uma argumentação racional, baseada no desenvolvimento de um conhecimento empírico e científico, que sustenta outra explicação para os males da modernização. Conforme Morás, a “obrigação moral” de ajuda ao necessitado se transforma em uma secular “obrigação legal”. O Estado, por seu turno, através

dos impostos torna anônima a caridade antes realizada de modo individual e legitima uma nova classe de “homens da ciência” que administrará a assistência e informará normas legais que proclamarão direitos que o Estado precisará garantir. Surgem, assim, novas obrigações do Estado e, conseqüentemente, dos contribuintes doravante responsáveis pelo financiamento das obras de assistência social, independentemente de sua adesão ideológica. Ao se debruçar sobre esse tema, Morás aponta uma transformação importante que se produz na compreensão da dimensão moral dos problemas e obrigações sociais em relação aos infortúnios individuais. A antiga compreensão religiosa fundada sob a ideia de caridade começa a ser substituída por uma nova forma de obrigação, a imposição legal de regras abstratas, gerais e obrigatórias. O altruísmo de benfeitores dá lugar ao dever conjunto de todos os cidadãos, e um ciclo de “humanismo filantrópico” substitui um de “caridade católica” na gênese e extensão de serviços públicos de assistência no país (ibidem:198).

Segundo Morás, as ideias acerca do “sentido moral” da vida em sociedade não eram apenas abstrações, mas um chamado ao envolvimento nas soluções práticas. Assim atestaria a efervescência associativa que o país experimentou no período e que contou com a importante presença das elites urbanas, sob a influência hegemônica de um racionalismo liberal que teve nas lojas maçônicas seu principal veículo de transmissão. Segundo o autor, a maçonaria era a principal propulsora do desenvolvimento do racionalismo e do liberalismo, no quarto final do século XIX, no Uruguai. A presença da maçonaria no país remonta ao período da Independência (1830) e se consolida com a redação em 1877 da *Constitución Masónica del Gran Oriente del Uruguay* que incluía dentre os seus objetivos a promoção da “*caridad para educar al que no sabe y para socorrer sin humillación al enfermo pobre, al impedido de trabajo, a la viuda desgraciada*” (Morás, 2000:55). Essa orientação para a prática de uma caridade que possa socorrer “sem humilhar” servirá, segundo Morás, de matriz para o posterior desenvolvimento da assistência pública nacional. O autor faz a ressalva de que, no âmbito da maçonaria, as obras de caridade em geral se restringiam aos iniciados, mas ainda assim seria preciso levar em conta que no plano ideológico os objetivos eram mais ambiciosos, pois almejavam influenciar o conjunto das instituições sociais e políticas do país. O exemplo de maior relevo seria a absorção gradual pelo Estado das aspirações educativas desses filantropos

que, a partir de 1877 com a Reforma Escolar impulsionada por Varela, têm no poder estatal um parceiro na defesa da escola “laica, gratuita e obrigatória”.

O autor fala de uma “geração ilustrada”, nascida entre 1850 e 1860, que precocemente irá incidir sobre o pensamento filosófico e político do Uruguai e, mais tarde, participará da própria condução do Estado. De acordo com o sociólogo, praticamente sem exceção, os representantes dessa geração passaram pela universidade, onde além de adquirirem o domínio das leis ou da medicina, “se impregnaram de uma forte formação filosófica”. Uma figura paradigmática desse grupo é Prudencio Vázquez y Vega, catedrático do *Ateneo del Uruguay* e fundador de diversas associações de divulgação de ideias sobre temas tais como a religião natural, a moral do dever, o liberalismo político e o reformismo social. Assim como seus pares, esse jovem reformador se viu às voltas com a necessidade do estabelecimento de bases morais comuns, ao tempo em que enfrentavam um modelo que consideravam despótico e autoritário de prática política. Morás fala de uma manifesta intenção de influenciar as instituições nacionais para “salvar o país do abismo” que o autoritarismo dos caudilhos o teria arrastado. A concretização dessas ideias, de base iluminista e influências como a do pensador alemão Krause, se daria alguns anos mais tarde – no início do XX – quando Batlle y Ordoñez, membro do *Ateneo* (a mais importante instituição a congregar essa geração) chega à presidência da República (Morás, 2000:62).

Segundo Morás, foi no processo de formação desse grupo geracional que se abriu caminho para uma alternativa à modernização conservadora que o domínio caudilhista ensaiava para o país. Essa juventude ilustrada procurará vincular a ideia de progresso com o tema da justiça social e com as demandas de democratização da sociedade, como uma alternativa ao ingresso no mercado mundial pela via do ordenamento autoritário da sociedade. Como já destacado, esses jovens compartilhavam com pensadores do catolicismo local a crítica à compreensão do progresso moderno como um progresso estritamente material. No entanto, à diferença dos católicos, para os membros dessa geração o progresso deveria estar associado à liberdade e o caminho para conjugar esses dois princípios seria o uso da razão. Defendendo sua tese, “*La diosa Razón y el racionalismo*”, no *Club Universitario* em 1872, Eduardo Acevedo Díaz advogava pela conversão da ciência em religião, como centro de um sistema ideal para a ação humana. O supracitado

Vázquez y Vega transporta esse debate de ideias para o campo pragmático das discussões sobre o ensino público. A partir da discussão sobre a pertinência do ensino religioso nas escolas públicas, Vázquez y Vega formula uma crítica ao modelo de moralidade e aos princípios de caridade defendidos pelo catolicismo. Segundo ele, a “moral do dever” seria a única religião que se poderia ensinar sem atacar as consciências individuais no âmbito educativo, pois fundada em uma concepção abstrata de humanidade. Essa moral se opunha à “moral do interesse” de origem cristã que informaria as obras católicas de assistência e caridade (Morás, 2000:66).

Conforme apresenta Morás, a *Ley de Educación Común* de 1877 trará muitas das ideias contidas no manifesto “*Profesión de Fe Racionalista*” defendido apenas cinco anos antes no *Club Racionalista* e ajudará a estabelecer um modelo de intervenção estatal com perduráveis consequências (2000:74). Apesar do reduzido programa da reforma escolar – baseada em um currículo básico de leitura, escrita e noções básicas de geografia, história e aritmética – o desafio que os representantes do racionalismo liberal se impuseram era muito grande. Na ocasião, além das resistências ideológicas foi preciso vencer os obstáculos estruturais, como a baixa disponibilidade de pessoal docente e a pequena amplitude do sistema escolar. Sem embargo, após apenas uma geração, Morás afirma que o país havia transformado seu sistema de ensino, quadruplicando as unidades escolares e aumentando consideravelmente seu corpo docente, sendo uma das consequências desse movimento a criação de um novo grupo profissional intelectual. A consolidação do sistema público de ensino também teria sido fundamental para a afirmação da comunidade uruguaia como uma nação, em um período histórico de grandes convulsões e dúvidas sobre a viabilidade do país como uma nação independente.

Não é, de modo algum, um fenômeno exclusivo do Uruguai a universalização do ensino público, desprendido das iniciativas religiosas e ou particulares, como um instrumento de consolidação de um Estado burocrático centralizado. Mas nesse caso específico, esse parece ser o principal motivo para a expansão da rede de ensino pública e laica do país. Conforme argumenta Morás, no final do XIX a industrialização era inexistente no Uruguai e não havia “intelectuais desocupados” que pudessem demandar o crescimento de um “mercado da infância”. Ou seja, a expansão do ensino público não se deu por uma demanda de qualificação de força

de trabalho de uma economia industrial, tampouco pela necessidade de alocação profissional de uma intelectualidade proveniente dos setores médios (2000:80). O que estava em jogo, como demonstra a declaração de princípios da Reforma de 1877 redigida por José Pedro Varela, era a transmissão tanto de conhecimentos práticos quanto de valores morais que pudessem informar o pacto de convivência entre os cidadãos. “*Mucho más arriba que todas las calificaciones especiales para objetos determinados, está la importancia de formar para el bien, para el deber y para el honor, la capacidad que es común a toda la humanidad*” (Várela, J.P. “La educación del pueblo”. Montevideo, 1874. Apud. Morás, 2000:84).

José Pedro Varela, o reformador da escola pública uruguaia, foi o fundador da *Sociedad de Amigos de la Educación* em 1868. Essa personalidade de importância ímpar para o Uruguai morreria jovem, aos 34 anos, em 1879. Em tempos turbulentos da política local, em 1876, Varela foi nomeado *Director de Instrucción Pública*, pelo governo de Lorenzo Latorre, e implementou uma reforma do sistema de ensino nacional. Morás sugere que se tratou em realidade da fundação desse sistema, que iria se tornar um elemento fundamental do Uruguai moderno (2000:84). Segundo o autor, nesse momento, Varela era o principal difusor das correntes filosóficas estrangeiras, especialmente o positivismo de base spencereana. Conforme apresenta, Varela estabeleceu uma relação causal entre ignorância e imoralidade e em seu programa, ao lado do desenvolvimento econômico, o tema da moralidade foi uma das preocupações centrais de sua agenda reformadora. Em sua perspectiva, a crise política teria também raízes na ignorância dos governados, que apoiariam o caudilhismo e sua política autoritária. Uma organização política democrática não poderia funcionar com uma população ignorante, daí a necessidade da capacitação (ou ilustração) da base social para a superação da crise política que marcava a vida local. Conforme apresenta Morás, Varela realizou uma síntese das correntes pedagógicas que apareceram ao longo do século XIX. Seu pensamento teria sido influenciado pelas ideias de “Educação Popular”, derivada do Iluminismo e preocupada com as mudanças advindas da modernização econômica e da demanda democrática de participação e emancipação, e de “Educação Científica”, derivada, por sua vez, de uma concepção positivista e que estabelecia a ciência como princípio fundamental do processo educativo (2000:90).

Varela denunciara em sua obra a relação entre os caudilhos, marcados pela anarquia das batalhas campais, e os “doutores”, uma elite com tendências oligárquicas, que teriam legitimado e colaborado com os governos dos primeiros. Por seu turno, esses intelectuais, urbanos e conservadores, acusaram a reforma vareliana de fomentar o conflito entre classes e o “*sanculotismo*”. Julio Herrera y Obes, por exemplo, afirmava ser necessário manter as classes sociais para a conservação da sociedade e se perguntava, retoricamente, se era preciso “*mezclarnos en la escuela con el campesino o proletario para hacerlo nuestro amigo de la infancia?*”. Ao que Varela contestou que seu programa para o sistema de ensino nacional não desejava estimular o “*sanculotismo*”, mas sim fazer desse elemento de desordem um elemento de ordem e progresso, “*levantar el populacho al nivel de pueblo*” (Morás, 2000:94). Essa polêmica ilustra, segundo Morás, a visão da oligarquia tradicional urbana – recrutada entre as elites nacionais e que exercia apenas uma “suposta força de oposição à barbárie dos caudilhos” – que considerava perigosa a difusão da educação pública e a aproximação com o campesinato e as classes populares urbanas. Essa postura, no entanto, não foi unânime e houve entre a intelectualidade urbana aqueles com maior tendência liberal que viam na expansão da educação popular uma possibilidade de superação dos impasses políticos que marcavam o país.

Além dos grupos de elite conservadores, também houve resistência ao caráter obrigatório do ensino público entre os pais das classes populares. A tal ponto que foram editadas normas que previam sanções aos que negassem aos filhos o direito à educação. Morás fala de uma “apática recepção” que a escola pública teve, a princípio, entre os camponeses e pobres uruguaios, já que devido às características do mercado laboral da época, não estava claro o benefício prático (e financeiro) da educação para as classes populares. De modo que a extensão do ensino público se deu, conforme o autor, a partir da imposição coercitiva do Estado (2000:96). Como argumenta Morás, esse modelo de intervenção estatal se elabora em primeiro lugar no âmbito da educação, e em seguida, será transposto para outros campos, sendo o mais notório o da saúde, onde se estabelecerá que diante das vontades individuais, deve predominar a “razão de Estado” (Morás, 2000:97). Segundo essa perspectiva reformista, o poder parental deve ceder ante às necessidades sociais de superação da

ignorância (ou da peste) e, portanto, justifica-se a intervenção do Estado na esfera privada a fim de obter um bem coletivo.

Assim como o Estado foi chamado a resolver as deficiências do sistema de ensino, os problemas de saúde pública passaram a ser compreendidos como responsabilidade estatal e sua solução passaria, assim como no âmbito educativo, por uma reforma que fosse capaz de alterar a realidade moral e material do país. Ou seja, as questões de higiene estariam relacionadas por esses contemporâneos também a uma dimensão da moralidade e que envolveria, em última instância, também um trabalho educativo (e em alguns momentos coercitivo) por parte do Estado. Nesse cenário, assim como ocorrera após a reforma educativa, o que o autor chama de reforma sanitária (iniciativas estatais para solucionar as constantes epidemias e reformular e estender o alcance do sistema sanitário e de assistência médica nacional) também promoverá, a médio prazo, a legitimação de uma nova categoria profissional executora das políticas de governo: os médicos e os planejadores urbanos informados por um racionalismo científico.

A consciência da crescente interdependência entre os indivíduos converteria, nesse final do século XIX, a racionalidade dos higienistas em uma “razão de Estado” e legitimaria sua crescente intervenção também nessa área. Evidência dessa mudança de perspectiva está, segundo Morás, nas iniciativas estatais e na legislação sobre controle sanitário que passa a se aprovar a partir da década de 1880, quando inicia-se, por exemplo, a expansão da rede de esgoto em Montevidéu e são postos em prática projetos urbanistas de inspiração higienista. Conforme relata o autor, além das mudanças materiais, os reformadores propunham mudar os costumes e comportamentos considerados perigosos ou imorais para a saúde pública. Essa nova mentalidade científica irá se conjugar com políticas estatais de caráter obrigatório e universal, sendo o exemplo mais notório a obrigatoriedade de vacinação contra a varíola. Como propôs o Dr. Francisco Soca, na ocasião, se a previsão individual é nula, o Estado deve intervir e prevenir o coletivo das consequências de uma doença que atingia a todo o corpo social. Comparando a reforma sanitária pela qual lutava à reforma educativa de Varela, Soca defende a necessidade de uma legislação (como a de instrução pública) que torne obrigatória a vacina. *“Si el Estado tiene derecho de exigir del padre la instrucción en nombre de la conservación moral, en*

nombre del progreso, ¿cómo no tendrá derecho de exigir la vacuna en nombre de su conservación física?” (Apud. Morás, 2000:134).

Como afirma Morás, o conhecimento científico foi incorporado ao debate político e a reforma social foi apresentada como uma decorrência inevitável dos princípios da ciência empírica (Morás, 2000:137). Especificamente sobre a reformulação da atenção sanitária durante a modernização do país, Morás comenta que a saúde passou a ser considerada como um direito que, portanto, não poderia estar à mercê do equilíbrio que se poderia esperar da ação reguladora do mercado, mas que também não poderia servir de estímulo para a adoção de soluções socializantes. Mesmo nesse equilíbrio entre livre mercado e Estado com tendência socializadora, que assustou as elites contemporâneas a esse debate, a ideia de culpa individual sobre as doenças – produtos de hábitos imorais – perde hegemonia interpretativa e dá espaço à compreensão da responsabilidade coletiva sobre um mal social que afeta o conjunto dos cidadãos. Morás fala da transição experimentada na época de um modelo de assistência sanitária marcado por princípios religiosos de caridade para um modelo baseado no conhecimento empírico-racional (ainda em processo de legitimação) impulsionado por “homens da ciência”, que, no entanto, mantinham referência à ideia de moralização, ainda que redefinida em termos afins ao programa higienista de saúde pública – uma forma de ilustração assistencial que pretendia erradicar os vestígios das práticas caritativas (Morás, 2000:177).

O médico Francisco Soca, figura exemplar desse momento, chegava a afirmar que “ser médico é como ser Deus”. A fé na ciência, nos informa Morás, se transformou em um programa de ação quando esse discurso científico, associado ao desenvolvimento do aparato político administrativo do Estado, conquistou legitimidade para tratar das questões de saúde pública, entendidas a partir da lógica de uma “razão de Estado”. E assim, pôde adentrar em espaços da vida privada afirmando, por exemplo nas palavras do Dr. Soca, que “*la libertad de conciencia y la libertad de dirigir nuestra higiene como lo entendamos, son muy distintas. [...] Nuestras creencias, nuestras negligencias, pueden ser fatales a la salud pública, y el Estado no puede en modo alguno, mirarlas con indiferencia*” (Morás, 2000:187). Ou seja, a ignorância individual em relação a temas sanitários é um problema de responsabilidade pública e, portanto, objeto de interesse do Estado que deveria intervir informado pelos conhecimentos científicos da área. No início do XX, o

desenvolvimento do campo da medicina influenciará no desfecho da confrontação entre os saberes científicos e religiosos em favor dos primeiros. A introdução de regulações sobre questões de higiene sofre menos resistências conforme a “moral higienista”, que associava a saúde corporal com a do coletivo, vai se impondo frente à concepção tradicional que via nas doenças sinais de uma culpa metafísica. A autolimitação torna-se um compromisso com a sociedade e não com Deus, se substitui a ideia de culpa individual pela compreensão das deficiências da organização social e da necessidade de responsabilidade social nos temas de higiene.

Avançado o processo de modernização do Estado uruguaio, o debate moral já havia se secularizado, ferramentas laicas haviam sido propostas para o enfrentamento dos males da modernidade e o Estado havia conquistado novos espaços da administração da vida social, deslocando a Igreja da prestação de serviços de assistência. Essa marca de nascença do moderno Estado uruguaio (laico e com preocupações sociais) se fará sentir até os dias presentes, ainda que, muito recentemente, alguns novos atores procurem reabrir a discussão sobre o lugar da religião e sua incidência sobre a moralidade pública. A dificuldade que esse novo discurso religioso (com pretensão de incidência pública) enfrenta para se estabelecer no país se relaciona com as profundas raízes que o processo de secularização conseguiu estabelecer na sociedade uruguaia e com a inflexão que o projeto *batllista* conseguiu imprimir no processo de modernização nacional – temas que passamos a tratar a seguir.

1.4

Batlismo: um jacobinismo uruguaio?

No quarto tomo da *Historia Rural del Uruguay Moderno*, José Pedro Barrán e Benjamin Nahum tratam do que consideram ser a segunda fundação do Estado moderno Uruguaio. O estabelecimento da Paz de Aceguá entre os revolucionários *blancos* e o presidente Batlle y Ordóñez, em 1904, marcou a unificação da autoridade política sob o governo central que gozava de amplo apoio popular e era considerado pelas elites conservadoras como uma garantia de paz interna, após um longo período de instabilidade. Essa concentração do princípio de autoridade em torno do governo central teria sido ainda mais eficaz do que as experiências anteriores, não restando então nenhum pacto prejudicial ao governo com os caudilhos *blancos*, tampouco a ameaça dos desajustes da modernização econômica que outrora provocaram tensões políticas. O país vivia um período de crescimento econômico e de inserção no mercado mundial e os desassistidos desse processo, mesmo no campo, estavam sendo absorvidos em relevante proporção. A paz passou a ser uma exigência dos interesses econômicos e das classes conservadoras e foi compreendida como única forma de sobrevivência do partido vencido. Barrán e Nahum observam que, no período, membros do *Partido Blanco* tinham consciência do crescimento do poder coercitivo do Estado, de modo que compreenderam (após um breve período de abstenção nas eleições) a via eleitoral como única forma de reconquistar o poder. De outro lado, no partido de governo também se impunha uma tendência ao diálogo e à conciliação. Os autores comentam que as reformas eleitorais de 1907 e 1910, por exemplo, atendiam algumas demandas dos *blancos* em relação à representação proporcional. No entanto, houve impulsos revolucionários em 1910 quando Batlle y Ordóñez apresentou-se novamente como candidato presidencial. Segundo os autores, a facilidade com que os rebeldes foram vencidos demonstra que a paz já estava assegurada, pois já não havia uma massa rural disposta a se levantar em armas e o governo, por seu turno, havia se tornado incontestável (1977:10).

A confiança pública no governo de Batlle, apesar de seu radicalismo visto com ressalva pelas elites conservadoras, permitiu a reativação da economia nacional, a partir do estabelecimento da paz em 1904. As classes possuidoras vieram no governo uma “honradez administrativa e financeira” devido ao uso escrupuloso

do dinheiro público que contribuiria para fazer girar o capital, escondido do circuito econômico em tempos de guerra (1977:27). O efeito econômico imediato da Paz de Aceguá pode ser exemplificado pela criação do primeiro frigorífico do país que, já em 1905, realizará sua primeira exportação, o que marcará uma importante mudança estrutural na economia nacional. Como observam os autores, esse fato havia sido freado até então pelas revoltas constantes que assolavam o campo (1977:30). Tal desenvolvimento econômico convenceu as elites, e talvez todo o país, de que se estava iniciando um novo período da República. Havia uma confiança nos recursos potenciais que a paz, uma boa administração pública e o capital acumulado haviam posto em movimento. “*Se creyó estar em los albores de un nuevo Uruguay*” (1977:31). Nesse momento, que mesclava a confiança na paz alcançada e o temor de novas instabilidades, se discutiu as bases sobre as quais o novo Uruguai deveria ser edificado. O tradicional modo de produção baseado na exportação pecuária foi questionado e se debateram novos modelos econômicos e sociais. Naquela quadra, afirmam os autores, tudo pareceu possível de ser alcançado e o otimismo e a postura renovadora que alcançavam toda a sociedade se refletia, com especial força, no partido governamental e no movimento que seria chamado de *batllismo*.

Em um artigo do jornal *El País* em junho de 2016, o jornalista Luciano Álvarez questiona a afirmação do ex-presidente Julio María Sanguinetti, publicada dias antes no jornal *El Observador*, segundo a qual Batlle y Ordóñez seria “o construtor do Estado moderno” uruguaio. Conforme Sanguinetti, ao unificar o Estado após o fim dos conflitos civis em 1904 e adotar uma política social que alteraria a estrutura do país, Batlle produz uma revolução – com a emergência de um Estado integrado, liberal e com preocupações sociais – que marcaria o país com características que permanecem até os dias presentes. Segundo o ex-presidente, “*El Uruguay al que hemos llegado es el batllista. [...] La sociedad uruguaya es una sociedad matrizada sobre las líneas y orientaciones fundamentales del batllismo*”. Luciano Álvarez, porém, faz a ressalva de que o artigo de Sanguinetti não faz menção aos demais atores do sistema político da época de modernização do Estado nacional. Para o jornalista, o Uruguai contemporâneo não é uma “doação graciosa de Batlle y Ordóñez”, mas sim resultado de enfrentamentos políticos no contexto de um sistema que se articulava através de *blancos* e *colorados* atravessados, por

seu turno, por correntes internas (Álvarez, 2016). Como argumenta Álvarez, nem todas as leis e iniciativas modernizadoras tiveram origem *batllista*, na verdade, em mais de uma ocasião as forças de oposição impediram excessos que poderiam, conforme esse jornalista, converter a corrente *batllista* em um “partido quase único”. A crítica que o jornalista apresenta no artigo supracitado não se dirige apenas à defesa do *batllismo*, como criador do Uruguai moderno, conforme o argumento do ex-presidente colorado. Como outros analistas locais, Álvarez relaciona os contextos políticos dos inícios dos séculos XX e XXI, e no seu caso, essa aproximação serve para acusar tanto o *batllismo* histórico quanto a Frente Ampla de serem “formas do jacobinismo” que não representam o liberalismo, senão uma concepção oposta “que tende a apagar os limites entre a política e a moral”, que desconsidera as vozes dissonantes e tem como uma de suas expressões mais significativas o acirrado combate contra a religião.

Ainda que o caráter jacobino do reformismo *batllista* seja um ponto em debate, instaurado desde a primeira hora e aberto até os dias presentes, há certo consenso em torno da compreensão de que o período anterior ao Centenário de fundação do Estado (relativo à promulgação da primeira Constituição nacional em 1830) tenha sido um importante momento de conformação da identidade nacional, bem como de sua forma de organização política e social. Esse é o diagnóstico, por exemplo, de Gerardo Caetano quem afirma que o “mítico Centenário” foi um período fundamental na consolidação dos modelos de nação e cidadania predominantes no Uruguai contemporâneo (2010:161). Nesse momento, se consolidaria uma cultura que, segundo o historiador, impregna aspectos importantes da vida privada e pública dos uruguaios a partir da referência central do Estado. Como propõe Caetano, nas primeiras décadas do século XX, a sociedade uruguaia pôde completar seu primeiro modelo de configuração nacional, iniciado décadas atrás (pela chamada geração de 1880), estabelecendo um imaginário coletivo voltado ao tema da integração e que pôde ser associado, simbolicamente, à experiência histórica do primeiro *batllismo* e suas políticas reformistas. As notas mais distintivas desse imaginário integrador seriam, segundo o autor: certa estatização da ideia do “público” e a precedência desse sobre o “privado”; uma matriz democrática e pluralista, de base estatista e partidocêntrica; a reivindicação da perspectiva reformista, no lugar da antinomia revolução e conservação; a

primazia do mundo urbano; a exaltação do legalismo; o tom otimista da convivência, entre outras (2010:163). Segundo Caetano, muitos desses valores vinham sendo gestados de longa data, porém sua articulação em um mesmo “imaginário coletivo” se deu, fundamentalmente, nas primeiras décadas do XX.

Ainda de acordo com Gerardo Caetano, as disputas sobre o significado simbólico do Centenário envolveram outros atores, mas tiveram como protagonistas os partidos tradicionais – o Nacional e o Colorado – que confrontaram, naquele momento, suas concepções sobre a nação e a ideia de cidadania. Seriam consolidadas, na ocasião, duas alternativas culturais claramente distintas, relacionadas às filiações públicas (entre *blancos* e *colorados*) que influenciavam nos julgamentos também no terreno dos “sentimentos e das mentalidades”, ou seja, influíam nos âmbitos público e privado. Segundo o historiador, no início do século passado, os partidos tradicionais reafirmaram e atualizaram suas velhas concepções acerca das fronteiras e relações entre o público e o privado. O Partido Nacional confirmou sua aceitação das relações e vínculos diversos entre esses dois âmbitos, identificando no reconhecimento da diversidade um requisito para melhor integração e consenso na esfera pública. O Colorado, por seu turno, considerava indispensável afirmar as fronteiras entre a esfera pública (como a dimensão privilegiada) e o âmbito privado, marcado por particularismos que deveriam ser superados, pois moralmente menos valiosos (2010:171). A partir dessas duas perspectivas se deu o debate acerca das relações entre o Estado e a sociedade, incluindo temas como políticas educativas, questões morais e o lugar do religioso no debate público nacional.

Nesse contexto, Caetano comenta a construção e inauguração (em 1925) do *Palacio Legislativo* – o imponente edifício que abriga o poder legislativo nacional – que seria o mais importante dos muitos “templos laicos” construídos no período do Centenário, parte de uma proposta simbólico-política orientada para a consolidação do sentimento de pertencimento cívico dos uruguaios. Caetano caracteriza o edifício como um “espelho público” para o cidadão, compreendido como um símbolo moral que reforçava “a identificação da sociedade com uma comunidade de valores cívicos, cuja influência deveria chegar também ao terreno da “sensibilidade moral” e do “puramente individual”” (2010:172). A construção desse prédio público é um dos elementos desse contexto no qual, segundo o

historiador, se definia a configuração de um sistema institucional de convicções e valores que associava a nação de modo muito forte ao funcionamento das instituições e do sistema de partidos, à índole democrática e integradora do Estado e à ideia de um pacto republicano (ibidem). Para além da dimensão simbólica, o Parlamento surgia naquele período como campo de debates sobre os limites da esfera privada e sobre o alcance da ação estatal nesse âmbito, como ilustrado pelo debate em torno da lei do divórcio que colocaria em desacordo até mesmo os integrantes da bancada *batllista* que se questionavam sobre o direito do Estado de “penetrar no fundo moral das pessoas”. Do embate entre diferentes visões, Caetano aponta a consolidação de uma espécie de “estatismo cultural” que vai além das divisões ideológicas e tende a identificar o imaginário social com um forte legalismo, compreendido como “a exaltação do poder da lei a respeito de múltiplas dimensões da vida das pessoas” (2010:173).

Em artigo intitulado “*El Batllismo uruguayo y su reforma moral*”, os supracitados Barrán e Nahum caracterizam o *batllismo* como um dos primeiros reformismos latino-americanos de cunho popular que governou o Uruguai de 1903 a 1933. Nesse período, o *batllismo* procurou modificar a ordem econômica e social vigente, questionando o poder das elites conservadoras, a influência britânica e mesmo chegando a afirmar a necessidade de revisão do regime de propriedade de terra – fato que não se confirmaria. Barrán e Nahum afirmam que apesar do apoio popular de setores importantes das classes trabalhadora e média, o *batllismo* desenvolveu traços e força peculiares por ter nascido no interior de um partido político, o Colorado, que, na ocasião, havia quatro décadas monopolizava os altos cargos públicos, tanto da burocracia quanto do exército (1983:121). Conforme os autores, Batlle foi eleito por uma elite política que “nada devia à pureza do sufrágio e às votações massivas”. Isso, no entanto, não evitou que o *batllismo* buscasse apoio popular, promovendo uma legislação social avançada, aproximando-se assim das classes trabalhadoras. Nesse sentido, o governo apoiaria as demandas do movimento sindical e aprovaria, em 1911, a norma que estabelecia a extensão de oito horas diárias de todas as jornadas laborais, à exceção das rurais, assim como uma reforma fiscal que procurava punir os grandes proprietários de terra através de um progressivo imposto territorial, e também a reforma educacional que ampliou a

oferta de ensino gratuito, fato que mais à frente revelará, dentre outras, suas consequências econômicas.

É nesse contexto que, segundo Barrán e Nahum, adquire ressonância o que foi chamado na época de uma reforma moral, reveladora da peculiar natureza ideológica do *batllismo*, bem como dos traços demográficos, sociais e culturais do Uruguai de então (1983:121). Como argumentam, o reformismo (forte, sobretudo, na segunda administração de Batlle y Ordóñez) se propôs não apenas a modificar a vida social, econômica e política do país, mas também pretendeu modificar a “mentalidade dominante”. Os autores falam de um impulso iconoclasta, avesso às convenções tradicionais, presente entre os “*batllistas* radicais” – dentre os quais encontrava-se o próprio presidente. Não se tratava de uma agenda apenas política, mas de uma militância que alcançava distintos aspectos da vida dos indivíduos. Conforme Barrán e Nahum, na década de 1910, ser *batllista* significava defender a jornada laboral de oito horas, a nacionalização dos serviços públicos, criticar o latifúndio (símbolo do arcaísmo da sociedade nacional), ser apoiador da escola laica e pública, do casamento civil em detrimento do religioso, da inclusão feminina nas universidades, etc. Segundo os autores, esse movimento seria determinante para a construção de um Estado poderoso, “interventor no econômico e mediador no conflito social”, bem como para a consolidação da sociedade mais secularizada da América Latina.

Conforme sustentam Barrán e Nahum, o *batllismo* propunha não apenas a proteção dos trabalhadores e a liberação da sociedade dos monopólios existentes, mas também “ambientar o nascimento de um homem novo”, a partir da modificação das estruturas jurídicas e educacionais do país (1983:122). Havia uma confiança, tipicamente iluminista, de que a difusão do ensino gratuito (sob uma base racional e científica) mudaria a nação e os cidadãos pela função liberadora da educação gratuita, laica e obrigatória⁴. Além dos meios governamentais, o *batllismo* utilizou a imprensa, através dos diários *El Día* e *La Razón* e da revista *La Semana*, para atacar a Igreja e defender a superioridade da moral laica sobre a católica, como fizera o próprio Batlle y Ordóñez em artigos que escrevera para *El Día* durante o

⁴ As propostas no campo da educação do projeto batllista (gratuidade total inclusive no ensino superior) marcam, segundo os autores, a visão que Batlle teve do “pequeno país modelo”. Sobre o assunto, ver: VANGER, Milton I. El país modelo: José Batlle y Ordóñez 1907-1915. Arca, 1991.

exercício da presidência. Segundo Batlle, a educação católica “*convertía a los niños en idiotas*” e apenas servia para nublar a consciência do povo (1983:132). Esse enfrentamento ao conservadorismo, por vezes, de caráter iconoclasta, despertou a reação dos que acusaram o *batllismo* de propagar um “jacobinismo moral” que se tornava, aos olhos da elite tradicional, cada vez mais perigoso à medida que se aproximava dos movimentos trabalhistas.

Como observam Barrán e Nahum, a religião e a pátria eram vistas, naquele final estendido do XIX, como fundamentos chaves da ordem estabelecida a qual o *batllismo* radical desafiava ao questionar seus pilares. De um lado, ao adotar um peculiar critério de nacionalidade que consistia não no “mecânico apego” ao lugar de nascimento, mas sim na identificação do país com ideais que o transcendiam, como a democracia política, a justiça social e a soberania econômica nacional. E por outro lado, ao promover o anticlericalismo que viria a ser o aspecto mais sobressalente da reforma das mentalidades proposta pelo *batllismo*. É verdade que o terreno já havia sido preparado pelas reformas secularizadoras a partir da década de 1860, de modo que as ideias liberais e anticlericais já gozavam de boa recepção em todos os partidos políticos, inclusive dentre as classes conservadoras. No entanto, a profundidade do anticlericalismo alertou as classes conservadoras que denunciaram o caráter jacobino das reformas *batllistas*.

O deputado colorado conservador, José Enrique Rodó, foi um dos que tacharam de jacobino o anticlericalismo *batllista* que, no seu entendimento, havia abandonado a antiga postura liberal, desviando-se por conta de seus excessos e alianças com setores socialistas. Em sua tese de doutorado, Marcos Alves de Souza analisa a obra de José Enrique Rodó, tomando como eixo principal suas concepções políticas acerca do liberalismo e do jacobinismo no Uruguai. Souza destaca o apoio inicial que Rodó concedeu à elite *batllista* e esclarece as razões de sua crítica posterior ao que caracterizou como jacobinismo dessa corrente política. Conforme relata, o motivo que leva Rodó a manifestar-se publicamente contra o avanço *batllista* é a proibição estatal da exibição de crucifixos em prédios públicos, incluindo os hospitais administrados por instituições religiosas. Apesar de agnóstico, Rodó teria se colocado contra as iniciativas do *batllismo* por repudiar o que considerava ser uma forma de extremismo ou jacobinismo, pois apesar de defender um Estado laico, argumentava que “a conscientização da população a

respeito dos ritos e símbolos religiosos deveria ser feita lentamente, por meio de um ensino ilustrado, e não pela imposição de decretos” (ibidem). Conforme a apresentação de Souza, a condenação de Rodó das iniciativas anticlericais do *batllismo* é motivada pela sua compreensão de Cristo não como uma divindade, mas como “criador da caridade”, “reformador moral” e “benfeitor da espécie” que teria estendido a todos os homens os princípios morais da compaixão, caridade e perdão (2006:163). A retirada dos crucifixos dos prédios públicos, simbolicamente, representaria um revés no processo de aperfeiçoamento moral dos uruguaios causado pela lógica jacobina do partido do governo que, segundo Rodó, estaria promovendo a injustiça no afã de tudo mudar rapidamente. Para esse crítico do *batllismo*, a essência do espírito jacobino seria um absolutismo dogmático que redundaria em intolerância em relação às demais posições que não a sua (Rodó, 1957: 281-282 apud Souza, 2006:169).

Citando o trabalho dos historiadores uruguaios José Pedro Barrán e Benjamin Nahum, Souza faz uma ressalva ao apontar a distinção entre o discurso reformista radical do *batllismo* – presente, sobretudo, nas páginas da imprensa apoiadora do movimento reformista – e o que Barrán e Nahum classificam como uma “atuação prudente e bem medida de Batlle e de seu gabinete”. O tom radical dos textos jornalísticos não se repetia nas mensagens ao Parlamento, o que leva esses historiadores a concluir que o radicalismo da reforma *batllista* seria um artifício retórico mais que um legítimo ímpeto revolucionário (Barrán e Nahum, 1980:49-50 apud Souza, 2006:171). Verdadeiramente ou ocasionalmente jacobino, fato é que o *batllismo* pôde dar o tom da reforma moral que, na ocasião, a sociedade uruguaia experimentava deslocando a religião dessa dimensão da vida nacional.

Conforme o trabalho de Barrán e Nahum citado anteriormente, o “matrimônio livre” e a liberação da mulher foram temas centrais dessa “reforma moral” promovida pelo *batllismo* a partir do âmbito parlamentar. Havia o entendimento nas fileiras *batllistas*, a começar pelo presidente, de que o matrimônio burguês, baseado no interesse, era vivido mais como a união de duas fortunas do que de duas pessoas. Seria uma instituição que promoveria a opressão da mulher, transformada em propriedade de seu marido, dada a impossibilidade de dissolução dos vínculos e de independência econômica das mulheres. Em contrapartida, os *batllistas* propunham que o matrimônio se baseasse no amor e que quando tal elo entre duas pessoas

desaparecesse, deveria ser possível dissolver os laços maritais. A família uruguaia, comparada a um castelo medieval (no qual é difícil entrar, mas ainda mais custoso sair) deveria, portanto, modificar-se em suas bases. O divórcio deveria ser facilitado e as mentalidades deveriam também se modificar para a aceitação de uma nova forma de viver os instintos sexuais. O “matrimônio livre” (que se daria pela facilitação do divórcio) eliminaria, conforme as reflexões de Batlle y Ordóñez, a necessidade das “uniões irregulares” e combateria “o vício degradante da prostituição” através da extensão da instituição do matrimônio, sob uma orientação laica, afastada da moralidade religiosa (1983:133).

Nesse sentido, o projeto de lei do deputado Ricardo Areco, em 1912, propunha a regulamentação do divórcio a partir da vontade de qualquer um dos cônjuges, argumentando que, na ocasião, o Uruguai poderia demonstrar ao mundo, de forma inédita, a existência de “matrimônios livres, sustentados sem nenhuma coação, nada mais que a força de seus afetos e sentimentos” (1983:134). As discussões sobre o projeto de lei levariam à aprovação, em 1913, do divórcio pela vontade da esposa, pois o que se buscava, nas palavras de Batlle, era a “liberação da mulher dentro do matrimônio”, necessária já que o marido era o detentor do poder econômico e tinha em suas mãos a qualquer momento a possibilidade do divórcio. Essa liberação da mulher se completaria pela promoção de sua independência econômica e pelo fomento ao seu acesso aos níveis de ensino dos quais, até então, estava praticamente excluída. Exemplo desse esforço é a criação por Batlle da seção feminina da *Enseñanza Secundaria* como uma forma de abrir caminho para o ingresso feminino no serviço público estatal. Segundo os autores, do mesmo modo que o *batllismo* relacionou seu feminismo à questão social, relacionando a libertação dos oprimidos da fábrica a dos oprimidos do lar, os conservadores também relacionaram a manutenção da ordem estabelecida à permanência da sociedade patriarcal.

Em artigo que assina sozinho, J. P. Barrán sustenta que os setores conservadores que pensavam colocar limites no projeto *batllista* de reformas econômicas, políticas e sociais, no âmbito da nova moral privada acabaram por adotá-la, estabelecendo uma relação mais complexa com o projeto de reforma moral em curso. Segundo o autor, tudo leva a crer que a partir dos anos 20 a nova moral já havia definido seus postulados e condutas essenciais: “o divórcio, o controle de

natalidade e o ideal individualista de autorrealização” (2018:529). De modo que, avançada a década de 1930, a moral *batllista* passou a ser chamada pelos conservadores de “moral laica”, em um processo de desmarcação partidária da nova moralidade, doravante compreendida como uma ordem cultural inevitável na sociedade uruguaia. Como argumenta Barrán, o caso das classes conservadoras uruguaias que adotaram o culto à ““vida fácil e agradável” do *batllismo* e da nova moral privada”, em detrimento da defesa da austeridade, seria um exemplo paradigmático do declínio de uma hegemonia cultural conservadora. As classes altas foram as primeiras em praticar o controle de natalidade e o divórcio, segundo o autor, duas formas típicas do hedonismo.

No Uruguai, a sociedade teria sido marcada profundamente pelo que o autor chama de “nova moral” e seus valores hedonistas. De modo que a moral dos deveres, tanto os defendidos pelo capitalismo (com suas exigências de sacrifícios) quanto os de índole coletivista, será deslocada em nome do prazer individual. Barrán contrapõe a moral católica (a dos deveres) à nova moral privada, a laica (dos direitos) e afirma que ambas conviveram e, em ocasiões, se atravessaram no campo das ideologias. Diz o autor que a Igreja Católica, por exemplo, para sobreviver precisou se modernizar e adotar como um dos seus argumentos o culto da saúde do corpo e da vida longa, um dos valores da nova moral privada (2018:532). No começo do XX, discursos da Igreja sobre a proibição ou regulação da vida sexual levavam em conta argumentos médicos e acusavam o desregramento sexual como causa da incidência de doenças, demonstrando como os discursos da velha moral e da nova moral se interpenetravam. Outrossim, a secularização do discurso católico contra o divórcio testemunhou a penetração dos valores laicos também no mundo cristão. Segundo Barrán, foram poucos os legisladores que se atreveram a fundamentar a crítica ao divórcio em mandamentos divinos, ao revés, os argumentos apontavam os males sociais do divórcio.

Ainda de acordo com o autor, assim como a moral tradicional admitiu as virtudes laicas, a nova moral privada também adotou a virtude tradicional de sublimar o desejo, sentimentalizando o desejo sexual em uma forma purificada e legitimada pela ideia de amor. O amor moralizava a sexualidade, e essa associada ao primeiro evitava as práticas antinaturais de continência e sacrifício do corpo. Barrán fala de uma tentativa da nova moral laica de equilibrar polos que para a

moral puritana seriam inconciliáveis, a carne e o espírito. Apesar das convivências e influências mútuas, Barrán afirma que teria sido, ao fim, a “nova moral privada” aquela a triunfar na sociedade uruguaia, mesmo após perder os qualificativos de “nova” e “*batllista*” por ter se universalizado. O autor fala da massificação dos comportamentos auspiciados pela nova moral privada do início do século XX que ocorreu, no geral, de modo lento e parcimonioso, ainda que em alguns momentos tenha se acelerado (2018:534). Como exemplo, cita o avanço do controle da natalidade (através de métodos anticoncepcionais, planejamento familiar e mesmo o divórcio) como uma forma de autorrealização e construção de um destino pessoal, baseado nessa nova moralidade, que gradualmente se converte em um comportamento corrente da sociedade uruguaia. As relações sexuais, antes do casamento e fora dessa instituição, também foram dessacralizadas e Barrán fala de um abandono da ideia de culpa no que se refere a essa temática. Os comportamentos que, no início do século passado, eram tidos como minoritários e desviantes se tornam hábitos da maioria ou aparecem como probabilidades do futuro individual, a exemplo do divórcio.

Referindo-se ao levantamento sobre práticas religiosas realizado em 1994 por uma equipe de sociólogos encabeçados por Néstor da Costa, Guillermo Kerber e Pablo Mieres⁵, Barrán destaca o decréscimo da membresia católica e a concomitante adesão à nova moral privada, durante o século XX. Essa investigação havia apresentado perguntas aos entrevistados que possibilitaram cruzar informações sobre as declarações de fé com as práticas morais dos respondentes. Desse modo, Barrán aponta que é possível perceber contradições entre a fé declarada e a adesão a alguns postulados da moral hedonista. Por exemplo, enquanto o número de católicos estava em torno de 48% da população (em 1994), apenas pouco mais de 11% dos católicos estavam em “desacordo total” com o divórcio. Entre esses fiéis, a aceitação de “relações sexuais pré-matrimoniais” chegava a 60% e o desacordo a apenas 13% (2018:536). Esses fiéis, segundo Barrán, haviam separado a Igreja de seu “puritanismo extremo”, identificando-a com outras virtudes como a ajuda aos necessitados. Como sustenta o autor, os católicos uruguaiois não abandonaram facilmente sua fé, mas sim a sexualidade

⁵ Da Costa, N.; Kerber, G.; Mieres, P. Creencias y Religiones. La religiosidad de los montevideanos al fin del milenio. Montevideo, 1996.

puritana, havendo, inclusive, uma tentativa de modernizar a Igreja e atenuar sua condenação da “carne”.

Barrán fala de um culto ao prazer e à autorrealização, vividos como forma de liberação do sujeito, e também da nova compreensão a respeito da saúde como um dever de cuidados para se alcançar uma vida longa (2018:541). O hedonismo teria penetrado nas condutas cotidianas dos uruguaios ao longo do século XX, como demonstrariam a crescente adoção da calefação e dos banhos quentes, do cuidado com a pele e sua exposição em público em novas áreas de lazer como as praias, o interesse pela comodidade dos móveis e novos aparelhos domésticos (no lugar da ostentação ornamental anterior), e outras práticas que denotariam um ideal de vida sem sofrimento e voltado ao bem-estar e desfrute. Desse modo, o consumo de bens transformara-se em um objetivo de vida, contrapondo os gozos do presente às promessas intangíveis do paraíso. Segundo Barrán, a dor passou a ser condenada e perdeu o sentido cultural relacionado à aceitação resignada de uma vontade divina (2018:545). O hedonismo dominante, sob o mote da vida longa e sem sofrimento, também teria relação com a emergência e consolidação do saber médico que alcançaria nessa sociedade um caráter quase “sacerdotal e sagrado”. A medicalização das dores, a fuga do sofrimento, justificaria, inclusive, a eleição da morte ante o sofrimento.

Barrán afirma que essa nova moral privada dos anos de 1900 constitui a base da moral e dos comportamentos privados atuais. O valor supremo da “nova moral”, “ser como se quer”, seria a origem de todos os direitos reivindicados contemporaneamente. No entanto, o autor destaca que a maior diferença entre a moral contemporânea e a nova moral do início do século XX é, de certo modo, uma culminação extrema da última: “o direito de ser e [também de] *mostrar-se* como se é”, ao contrário do velho direito ao segredo que resguardava a intimidade nos primeiros anos de 1900 (2018:547). O autor fala de uma reivindicação por um novo direito à publicidade do eu interior, como o demandado pelos movimentos gays norte-americanos que manifestam publicamente o “orgulho de ser gay”, que chega também ao Uruguai, no final do século passado. A proclamação do direito de homossexuais mostrarem-se publicamente, nesse caso, a partir da publicização de uma forma de conduta sexual transgressora, seguiu outras etapas da liberação pública da sexualidade (por exemplo, a dos jovens e das relações pré-matrimoniais

e a da mulher, independente da função materna). Segundo Barrán, a liberação do desejo foi impulsionada nas décadas finais do século XX a partir da proclamação do direito a “ser e mostrar-se como se é”, uma peculiar negação dos deveres impostos pela cultura, ou nas palavras do autor, uma redução consciente do superego psicanalítico (2018:548). Segundo o autor, a chave da reivindicação do sujeito atual pareceria ser a destruição dos papéis impostos socialmente para que o indivíduo, que deve apenas a si mesmo seus valores morais, alcance a felicidade pessoal. O dever e a culpa apesar de terem se reconstruído, não são o que foram no passado. Agora, ambos se referem ao interior dos indivíduos, único fator que os legitima, dado o rechaço das influências externas compreendidas como imposição e coerção exteriores.

O período do *Batllismo* foi, portanto, um tempo de reforma que marcou a relação entre religião, política e moralidade no Uruguai. A herança desse período se faz sentir até os dias presentes e influencia diretamente a recepção que os novos atores da política, oriundos de determinado setor dos evangélicos nacionais, recebem na sociedade uruguaia. No entanto, a resistência que a tentativa evangélica de moralização da política a partir de sua cosmovisão bíblica encontra no sistema político local tem raízes mais antigas – ligadas ao período de formação nacional – que possibilitaram o estabelecimento de uma nova moral laica, como visto nesse capítulo, bem como a criação de uma idiossincrática forma de laicidade estatal, incomum no contexto latino-americano, sobre a qual passamos a tratar no próximo capítulo.

1.5

Raízes da laicidade à uruguaia

A existência de uma separação rígida entre os assuntos seculares e religiosos foi uma das ficções que as interpretações sobre a modernidade referidas aos países do centro do capitalismo trouxeram até nós. Múltiplos processos de secularização ocorreram no mundo a partir da idade moderna e conformaram realidades que correspondiam aos contextos sociopolíticos em questão. Nos dias presentes, ampla bibliografia segue tratando dos temas da secularização e da laicização. No entanto, o entendimento clássico de que o desaparecimento e/ou a privatização da religião seriam fenômenos incontornáveis do processo de modernização tem cedido lugar a uma nova tentativa de compreensão da diferenciação das esferas seculares e religiosas que está mais atenta às especificidades de cada contexto e à idiosincrasia do fenômeno religioso na vida em sociedade. Jose Casanova (2007), por exemplo, tem sido acompanhado por muitos analistas do tema em sua perspectiva crítica do processo de secularização. Conforme afirma esse autor, a substituição do modelo medieval de compreensão do mundo – onde o religioso englobava todas as dimensões da vida – teria alcançado grande parte da humanidade a partir do que se convencionou chamar de modernidade. Porém, esse processo não ocorreu do mesmo modo em todas as partes. Daí, Casanova defender a necessidade de se repensar a secularização a partir de uma perspectiva comparativa global levando em conta uma distinção analítica que, como argumenta, pode revelar distintos padrões de secularização. Para esse autor, a literatura especializada emprestou ao termo secularização três diferentes conotações: o declínio ou o desaparecimento das crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas; a privatização da religião; e a diferenciação das esferas seculares frequentemente entendida como emancipação das instituições e normas religiosas. A partir dessa distinção, Casanova propõe análises comparativas que possam validar separadamente cada uma dessas hipóteses acerca da secularização levando em conta os diferentes contextos históricos.

De acordo com Roberto Blancarte (2008), sociólogo mexicano especialista no tema, enquanto em países de tradição anglo-saxã, secularização é o termo de uso corrente para dar conta dessas mudanças trazidas pela modernidade, em países de

tradição latina o termo laicidade é o mais utilizado. Não se trata, segundo ele, de diferença meramente linguística. Nos países latinos, o predomínio da Igreja Católica marcou o embate pela construção do poder político independente da legitimação religiosa. Por outro lado, nos países anglo-saxões haveria uma pluralidade de instituições eclesiais de modo que a criação de instituições políticas independentes do sagrado não se deu em um confronto direto com uma única instituição, mas sim junto ao processo de secularização das demais instituições sociais (2008:142). De todo modo, esses seriam termos distintos que tratam de processos sociais similares a partir de diferentes contextos nacionais.

Na caracterização proposta por Roberto Blancarte, a emergência da laicidade está relacionada à transição para um regime de convivência social cujas instituições políticas se legitimam crescentemente pela soberania popular e já não por elementos sagrados e religiosos (2008:143). Ou seja, a laicidade está ligada à questão da legitimidade das instituições políticas na sociedade moderna e ao pacto de convivência estabelecido entre os cidadãos em substituição ao regime cristão já insuficiente frente às necessidades dos Estados modernos. Para compreender a laicidade, defende Blancarte (2008) assim como Casanova (2007) acerca da secularização, é preciso reconstruir analiticamente as situações históricas nas quais ideias e movimentos políticos foram se conformando em cada sociedade. Seria, portanto, a partir de estudos monográficos sobre experiências nacionais específicas que se poderia chegar a um quadro mais abrangente sobre as relações entre poder político e o fenômeno religioso na modernidade. De todo modo, a laicidade é apresentada por esse e demais autores como um conceito que procura regular e garantir a legitimidade de diferentes visões de mundo, através do Estado como ente independente, legitimado pela vontade popular, e capaz de preservar a diversidade de ideias e crenças. Havendo propostas mais abertas e mais fechadas à ingerência religiosa em assuntos públicos, sendo o contexto político e social de cada país um elemento chave para definição do tipo de laicidade predominante em cada Estado.

Em recente trabalho intitulado “Encruzilhadas da laicidade na América Latina” (2018), Blancarte em parceria com outros autores latino-americanos destaca a especificidade do processo de construção de um espaço social isolado da influência religiosa no nosso continente profundamente marcado pela hegemonia católica. Em contraste com a realidade europeia, onde o Estado laico surge para

lidar com a diversidade, na América Latina a laicidade surgiria como uma condição para a existência de uma diversidade de credo antes não permitida. Porém, Blancarte et al. avaliam que as medidas adotadas pelos Estados latino-americanos não conseguiram senão o estabelecimento de uma laicidade incompleta já que os regimes nacionais não deixaram de depender do apoio da Igreja e tampouco se constituíram em governos realmente democráticos baseados na vontade popular. Exceções estariam ligadas “a movimentos revolucionários de corte anticlerical, como foram os casos do México e Cuba, ou às particularidades históricas relacionadas à escassa presença institucional católica, conforme se deu no Uruguai” (Blancarte et al., 2018:10).

No caso uruguaio, a literatura historiográfica aponta aspectos da experiência colonial que ajudam a compreender a idiossincrática relação entre religião, sociedade e Estado nesse país. Conforme o historiador Carlos Real de Azúa, de todos os domínios americanos da Espanha, o da Banda Oriental do Rio da Prata foi o que menos expressou protestos em ocasião da expulsão dos Jesuítas em 1767. A pouca penetração social da Igreja Oriental - “a estrela mais apagada do firmamento católico da América” - seria fruto de uma colonização tardia que teve mais apagados os traços que caracterizaram a sociedade colonial nas regiões de primeira implantação. Azúa argumenta que a debilidade institucional da Igreja Católica, desde os primeiros anos de colonização, contribuiu para a conformação de uma sociedade na qual a índole secular dos conflitos é marca das tensões sociais e ideológicas (1984:18).

Com diagnóstico semelhante, José Pedro Barrán afirma que a secularização é uma tendência de larga duração no Uruguai, país da América Latina “onde a modernização, entendida como a adoção de modalidades econômicas, sociais, políticas e culturais dos países do centro se realizou mais cedo” (1988:5). Dentre os ideais importados, Barrán destaca “a secularização das mentalidades, dos costumes, das instituições e da educação” (ibidem) como um dos sintomas culturais mais precisos da modernização a chegar, também relativamente cedo, ao Uruguai. Para isso colaborou, segundo esse historiador, o fato de que, em contraste com os demais países latino-americanos que vivenciaram a ordem colonial por três ou quatro séculos, o Uruguai recebeu pouca influência espanhola – “um filho tardio dos Bourbon do século XVIII” (ibidem, 1988:6) – e rapidamente se converteu em uma

região de imigração europeia. Essa conformação social possibilitou, de acordo com Barrán, o rápido avanço, entre as décadas finais do XIX e o início do XX, de um anticlericalismo (não de uma irreligiosidade sistemática) que ganhou as ruas e demonstrou ter uma ampla e ativa militância capitaneada, sobretudo, por uma burguesia liberal e hostil a Igreja Católica.

Ainda conforme a narrativa de José Pedro Barrán, os grandes proprietários de terra esboçaram preocupação com a possibilidade da população pobre rural, uma vez abandonado o catolicismo, ser tomada pelo socialismo ou cooptada por levantes contestatórios. Porém, essa nascente burguesia urbana – formada então por credores do Estado, financistas, empregados públicos, grandes comerciantes ou patrões da incipiente indústria – até os idos de 1910 não teve motivo para temer “uma comoção social ou política que pusesse em jogo seu lugar privilegiado na sociedade” (ibidem, 1988:39). Ou seja, o papel estabilizador da Igreja Católica não foi considerado necessário por essa burguesia urbana que dada a estrutura econômica pouca industrializada, não tinha inimigos “de baixo” decididos a subverter a ordem vigente. Assim, com o apoio de uma importante fração da elite econômica e intelectual, o “anticlericalismo, mais que o liberalismo como ideologia, penetrou amplamente na sociedade uruguaia” (ibidem:8), pois não esteve restrito ao círculo da burguesia urbana e universitária, alcançando também grupos de extração sindical e trabalhadora.

O antropólogo Nicolás Guigou, que se dedica ao tema da religião no Uruguai, relaciona o processo de secularização uruguaio a um “jacobinismo batllista” alimentado por um “anticatolicismo popular”, produto das experiências ultramontanas italianas e espanholas trazidas ao Uruguai pela imigração (2006a:190). Segundo Guigou, influenciados pelo espiritualismo eclético e pelo positivismo, esses “modernos uruguaiois” foram se afastando progressivamente da Igreja Católica e construindo associações que teriam papel decisivo na conformação dos padrões de relação entre Estado e religião no país. Em 1865, por exemplo, surgia a *Revista Literaria*, publicação racionalista e anticatólica que contava em seu quadro com José Pedro Varela (futuro reformador da escola pública uruguaia), e a partir da qual se expressaria publicamente pela primeira vez a exigência de separação entre Estado e Igreja, e onde se expôs a oposição entre catolicismo e progresso material e social. Nessa época também surgem clubes de ideias como o

Club Universitario, o *Ateneo* e o *Club Racionalista*; se pronuncia em 1872 a “Profissão de fé racionalista”; e em 1878 surge o diário *La Razón*, conforme Guigou, o portador mais radical do racionalismo no país (Guigou, 2006a:189).

O sociólogo Néstor da Costa também relaciona a influência do caso francês sobre a “carga de ilustração e jacobinismo” com a qual a elite construtora do Estado moderno uruguaio enfrentou de maneira dura a Igreja Católica que administrava determinados espaços da vida social que o Estado nascente reclamava para si (2006:165). A animosidade entre os grupos em disputa pode ser ilustrada pela realização dos chamados “banquetes da promiscuidade” que, segundo Costa, eram reuniões públicas organizadas por grupos liberais anticatólicos que ofereciam *parrilladas completas* de forma gratuita para a população, nada menos que em plena sexta-feira santa e diante da igreja matriz da cidade. Como comenta Costa, esses fatos refletem a maneira como a sociedade uruguaia vivia intensamente o tema do religioso, do público e do privado, e ilustra o modo como se foi construindo uma visão – que logo se tornaria hegemônica – de qual seria o lugar social da religião (2004:63). Tal percepção é compartilhada por Roger Geymonat e Alejandro Sánchez que afirmam que “o debate entre Igreja e Estado foi dos mais radicais do processo modernizador e não houve âmbito da vida nacional que não refletisse, ao menos em parte, a “questão religiosa”” (2004:12).

O embate entre os construtores do moderno Estado Uruguaio e a Igreja Católica foi tão intenso que o cientista político Gerardo Caetano sustenta a hipótese de que em vários aspectos o caso uruguaio teria sido mais radical que o modelo francês, de onde colhera inspiração. Ainda que a lei francesa de separação da Igreja e Estado (de 1905) seja mais radical do que o texto normativo a esse respeito da Constituição Uruguaia de 1919⁶, uma análise mais ampla de todo o aparato legal e que destaque as práticas concretas pode confirmar, segundo Caetano, o maior alcance do processo de secularização empreendido pelo Estado uruguaio

⁶ O texto da Constituição de 1919, em seu artigo 5º, expressa o seguinte: “*Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose solo las capillas destinadas al servicio de los asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara asimismo exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones*”. Vale destacar que desde a promulgação até a atualidade, todas as reformas constitucionais deixaram esse artigo intocado, com sua redação original.

(2006:125). Desse processo de secularização emergiria uma compreensão de laicidade especificamente uruguaia que, de acordo com Néstor da Costa, se apresenta como parte constitutiva do “ser nacional” uruguaio (2011:217). Tal concepção de laicidade estaria marcada, segundo o autor, pelo rechaço de símbolos religiosos no espaço público, bem como à expressão de igrejas em assuntos públicos. Para os uruguaio, a laicidade seria compreendida como “expressão concreta do processo de secularização em que se reconhece a diferenciação [jurídica] de esferas entre o religioso e o secular”, sendo um valor altamente compartilhado pelo conjunto da sociedade” (Costa, 2006:164).

Gerardo Caetano, assim como Néstor da Costa, também relaciona a identidade cultural dos uruguaio ao processo de secularização marcado pela privatização religiosa e a emergência substitutiva de uma espécie de religião cívica no espaço público. Conforme apresenta esse autor, a secularização no Uruguai gerou uma progressiva privatização da esfera do religioso, em um contexto de modernização liberal que tinha como uma de suas características principais a delimitação de uma fronteira entre o espaço privado e o público. Esse último considerado em relação direta e quase monopólica com o Estado que viria a cumprir um “duplo papel instrumental e simbólico” – para a construção política da ordem social e para a identificação da unidade social (2006:128). Apreciação similar realiza o supracitado Nicolás Guigou sobre a ação estatal no período de modernização capitalista do Uruguai e sobre a noção de cidadania política associada a um ideal de integração social uniformizador. Conforme o antropólogo, a partir do Estado, se tomou um conjunto de medidas anticlericais submetendo o campo religioso à privatização e que se somaram à expansão de uma religião civil igualitária e hiper integradora da cidadania que tinha como referente o Estado. (Guigou, 2006a:192).

Há certo consenso entre os pesquisadores que tratam do tema em que o processo de privatização do fenômeno religioso teve início na década de 1860, mais especificamente no ano de 1861 com a “secularização dos cemitérios”. O decreto sobre esse tema proibia a condução de cadáveres a igrejas por razões sanitárias e vinha afirmar a decisão, já presente em outro decreto de 1858, de passar às mãos do Estado o controle e administração dos cemitérios nacionais. Esse primeiro ato teve duras reações por parte da Igreja e a contenda terminou com o exílio de Jacinto

Vera, então a maior autoridade eclesiástica no país. Na década seguinte, em 1877, a Lei de Instrução Comum tornou a escola uruguaia gratuita, obrigatória e com educação religiosa optativa – sendo que os cursos de educação católica poderiam ser ministrados por qualquer pessoa. À Lei de Instrução Comum se somou a de Registro de Estado Civil, que retirou da Igreja o poder legal de registrar nascimentos, mortes, legitimações e matrimônios. Segundo a declaração de um membro da burocracia estatal à época, a norma marcava a reconquista do Estado de “faculdades que a Igreja retinha e cujo exercício não era tolerável nela” (Geymonat e Sánchez, 2004:13). Na década de 1880, dentre as iniciativas secularizadoras levadas a cabo pelo Estado destacam-se a implementação do matrimônio civil obrigatório e prévio ao religioso; a norma que tratava da educação secundária e superior que, se bem permitia a existência de estabelecimentos privados de ensino, os colocava sob estrito controle estatal; e a chamada Lei dos Conventos, que não reconhecia a existência legal desses espaços sem expressa autorização do Poder Executivo (ibidem, 2004:14). Geymonat e Sánchez chamam atenção para o fato de que ao mesmo tempo em que se desenhava um perfil secular de modernização do Estado uruguaio, a Igreja não deixou de trabalhar para a expansão de sua estrutura no país. De modo que, enquanto se aprovava o Decreto Lei de Instrução Comum (considerado pela Igreja como uma das medidas mais perniciosas para a sociedade uruguaia), também se dava a criação da Diocese de Montevidéu, estabelecida em 1878 (2004:13). Durante as décadas seguintes, a Igreja continuaria mobilizando as forças sociais a seu alcance para enfrentar essa ofensiva, conseguindo, por exemplo em 1888, a aprovação de uma lei que garantia a absoluta liberdade de ensino (Projeto Bauzá) e a rediscussão da Lei dos Conventos com a limitação do controle estatal.

Porém, com o “*Primeiro Batllismo*” (de 1903 a 1915) se iniciou a grande ofensiva secular para a ocupação definitiva do espaço público por parte do Estado e o rebaixamento do religioso ao privado (ibidem, 2004:15). Durante a primeira presidência de José Batlle y Ordoñez foi aprovada a Lei de Divórcio (1907); criado o *Hospital de Niños Pereira Rosell*, em regime estritamente laico (1905); e um dos atos mais simbólicos desse período, foi determinada a retirada dos crucifixos dos hospitais da *Comisión de Caridad* (1906). Em 1909, se suprimiu o ensino religioso das escolas públicas – radicalizando o modelo de escola laica, gratuita e obrigatória

da reforma de 1877 – e criou-se a *Asistencia Pública Nacional*, absolutamente laica. Na segunda presidência de Batlle y Ordoñez, o processo se acelerou e, conforme Geymonat e Sánchez, desde o momento da posse, quando desdenhou do juramento tradicional por conter elementos religiosos, Batlle marcou qual seria o perfil do seu governo (2004:16). Já no ano de 1911, discutiu-se, por exemplo, o projeto da supressão dos feriados religiosos (que não prosperou nessa data, mas iria inspirar a lei de 1919); também foi retirado o embaixador uruguaio no Vaticano, e foi aprovada – praticamente sem discussão – lei que retirava toda referência religiosa do Código Militar e vetava o uso de sacramentos e símbolos religiosos nos ritos militares. Em 1918 (sob o governo de Feliciano Vieira, também do Partido Colorado e que dará continuidade ao projeto *batllista*) seguiu o embate; nesse ano, foi permitido o uso de trajes religiosos nas festividades de carnaval; em 1919 foram secularizados os feriados religiosos – Natal passa a ser a Festa da Família, Semana Santa a Semana do Turismo, etc.; os nomes de mais de 30 povoados com nomes de santos são alterados; em 1920 foram suprimidas as capelas religiosas nos cemitérios e também se projetou a laicização das “Escolas Reformatórias para as Mulheres”, sob o argumento de que “a pior educação que pode dar-se a uma mulher, em nosso tempo, é a educação religiosa” (ibidem, 2004:16). Dessa forma, chegada a década de 1920, com a secularização do Estado e da sociedade já avançada, a Igreja Católica entrou em uma nova fase que Geymonat e Sánchez caracterizam como “gueto católico”. Nesse período, a Igreja – marcada por um espírito de reclusão – adota uma atitude de preservação dos já católicos, e aposta em “uma pequena cristandade privada encravada em um país laicista” (Geymonat e Sánchez, 2004:17). Isso, no entanto, não significou a total ausência do catolicismo no espaço público uruguaio. Através de festividades e atos religiosos a Igreja tentou manter uma presença visível na sociedade, a despeito da hostilidade alimentada pelos atores estatais.

O protestantismo, por seu turno, chega ao Uruguai através das igrejas étnicas e durante décadas permanece circunscrito a grupos migratórios. Segundo Geymonat, em texto que assina sozinho, as primeiras referências a atividades protestantes no país remontam à época das invasões inglesas (1807) e foram tão efêmeras quanto o acontecimento em questão (2004:104). Pouco depois, na década de 1830, já era possível encontrar ministros protestantes atuando no país. Se tratava

de uma missão enviada pela Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos que desenvolveu seus trabalhos exclusivamente entre os imigrantes de língua inglesa até o ano de 1841, quando essa organização eclesiástica decide retirar seus pastores do país. Nesse período, os anglicanos receberam autorização de fundar um templo em Montevideú (1844), apesar da resistência esboçada pela Igreja Católica. Como no caso anterior, os anglicanos restringiram sua ação aos imigrantes que aderiam a essa confissão, sendo quase nulo seu trabalho de proselitismo. Os primeiros evangélicos valdenses chegaram no país em 1858 e até o final da década de 1870 desenvolveram uma exitosa experiência de expansão colonizadora. Esse projeto de colonização foi conduzido pelas autoridades eclesiásticas que jogaram um papel significativo na diáspora desse povo perseguido há séculos na Europa e que encontra no Cone Sul americano um lugar para desenvolver-se⁷.

Distinto das igrejas de imigração, preocupadas com a preservação do grupo migratório como tal, no final da década de 1860, surge no país o protestantismo missionário através dos metodistas de origem norte-americana. Já em 1877, essa igreja funda o periódico *El Evangelista* que será uma importante tribuna para o protestantismo uruguaio em seus 10 anos de existência (ibidem, 2004:106). Geymonat comenta que, nesse terço final do século XIX, no mesmo momento que se processava o enfrentamento entre a Igreja Católica e o Estado pela construção e ocupação do espaço público, os protestantes começavam a ter uma presença mais destacada no país. Em 1890, o censo da cidade de Montevideú apontava que 5% da população pertencia a alguma igreja evangélica. A expansão evangélica também se dava em distintos departamentos e cidades do interior. Na passagem do século XIX ao XX, o campo evangélico uruguaio já era muito mais diverso, contando com outros movimentos missionários protestantes que se estabeleceram no país como o *Ejército de Salvación* (1891); a *Iglesia Cristiana Evangélica* (1908); a *Iglesia Evangélica Bautista* (1911); entre outros.

⁷ Movimento religioso que nasceu no século XII, em Lyon, e se transformou com o tempo na única comunidade cristã medieval não católica hoje existente. Valdense também designa a área geográfica concreta, os Vales Valdenses, onde esse grupo se instalou fugindo da perseguição religiosa. Sob a direção da Igreja, no século XIX e XX, consolidaram-se no Uruguai colônias valdenses nas quais a influência do religioso é visível em vários âmbitos da vida comunitária. Sobre o assunto, ver: El elemento religioso como factor identitario. El caso de los valdenses en Uruguay. GEYMONAT, Roger. Pp. 244-251, 2004b.

Esses protestantes se colocaram ao lado das forças que propunham a privatização do religioso, fenômeno que, como argumenta Geymonat, não é exclusividade do Uruguai. Minoria em sociedades predominantemente católicas, em muitos casos com Estados confessionais, a tendência do protestantismo foi enxergar o processo de secularização como fenômeno benéfico à sociedade e a seus próprios interesses. No caso uruguaio, no entanto, à medida que esse processo extrapolou o limite anticatólico e passou a uma beligerância antirreligiosa generalizada essa aliança se rompeu (2004:109). Segundo Geymonat, a secularização alcançou, de forma inevitável, também ao protestantismo na medida que o relegou a um segundo plano, à esfera do íntimo, do privado. De modo que, a aliança entre os protestantes e os setores anticlericais era possível sempre que não se pretendia “arrancar” a religião do espírito do povo (ibidem, 2004:112). Nas páginas de periódicos protestantes (*El Evangelista*; *El Estandarte Evangélico*; *El Atalaya*; e *La Unión Valdense*), abundaram – conforme Geymonat – apoios explícitos às medidas secularizadoras (como por exemplo, a Reforma Vareliana da educação e a chamada Lei dos Conventos). Não obstante, houve críticas quando as propostas do Estado tendiam ao ataque à religião. Ou seja, quando o processo de secularização passou de anticlerical a antirreligioso, os protestantes passaram a enxergá-lo como “um mal maior” que o próprio catolicismo (ibidem, 2004:120). De toda forma, a proposta protestante de relação entre Estado e as igrejas (defendida repetidas vezes por seus representantes e sua imprensa) era a da total separação entre Igreja e Estado, esse último não deveria apresentar nenhuma religião oficial e as questões de consciência deveriam estar restritas ao âmbito privado. Dessa forma, a partir de 1917, o protestantismo se afastou do projeto de secularização, já que uma vez estabelecida constitucionalmente a separação entre Igreja e Estado, os protestantes não estavam dispostos a aceitar a extensão do processo a todo o fenômeno religioso. Daí sua condenação ao projeto de lei de secularização dos feriados nacionais – sobretudo a substituição do Natal pela Festa da Família – como fruto de um “espírito de avançado jacobinismo” (ibidem, 2004:121).

Fato é que após as décadas iniciais do XX, o Estado já havia deslocado não apenas a Igreja Católica, mas também outras expressões religiosas da construção e ocupação do espaço público. Ainda de acordo com Geymonat, à medida que o religioso foi relegado à esfera privada, perdeu força o “evangelismo social” como

perspectiva teológica. Desde a década de 1920, se implanta no país uma corrente de tipo fundamentalista que pregava a separação entre o sagrado e o profano, entre a Igreja e o mundo. Nessa perspectiva, a transformação da ordem social se daria mais pela conversão individual, pela regeneração individual, de modo que o privado permaneceu mais importante que o público. O metodismo uruguaio, por exemplo, já no início do século XX foi perdendo seu ímpeto missionário e passou a pregar apenas para seus seguidores, tendendo a construir “seu próprio gueto” (Geymonat, 2004:125). O que também ocorreu com a religiosidade valdense que tinha uma forte tendência ao privado e ao comunitário, acostumada que estava a manifestar-se de forma privada após oito séculos de perseguição, e que assim como os metodistas buscaram refúgio em si mesmas e nos valores ancestrais de sua comunidade.

Essa incontestável vitória do Estado laico, que manteve o religioso quase que estritamente no âmbito privado durante a primeira metade do século XX, começou a esmorecer a partir da década de 1960. Por exemplo, com o rearranjo institucional a partir do Concílio Vaticano II que teve influência no catolicismo uruguaio e também com a atuação das igrejas católica e evangélicas históricas – sobretudo a metodista – que tiveram um importante papel de resistência ao governo militar. De modo que Pablo Dabezies, ao tratar da relação entre a Igreja Católica e a ditadura uruguaia, afirma que quando se inicia o governo autoritário, a Igreja já havia levado a cabo um significativo processo de reinserção no espaço público, superando o privatismo em que havia vivido desde os tempos da separação com o Estado (Dabezies, 2004:61). Foi, surpreendentemente, no contexto da Guerra Fria e depois sob um governo autoritário que as instituições religiosas uruguaias conseguiram romper a rígida fronteira na qual o Estado laico as havia circunscrito. Desde o primeiro momento, as igrejas uruguaias se levantaram contra a opressão do regime ditatorial e manifestaram-se publicamente, oferecendo inclusive auxílio e refúgio a grupos de resistência. A então vice-presidente da República, Lucía Topolansky, que foi membro do Movimento de Liberação Nacional – Tupamaros, relembrou a proteção que as igrejas ofereciam aos militantes em depoimento a Nicolás Iglesias (2018), no documentário *Fe en la Resistencia: “Las iglesias en Uruguay tuvieron una actitud pro resistencia y no pro dictadura como sucedió en otros países. [...] Nuestras primeras reuniones políticas fueron allí [en una iglesia], con total libertad”*. O depoimento de Beatriz Benzano ao mesmo

documentarista é exemplar do movimento experimentado pela sociedade uruguaia de renascimento de uma ação social informada por um sentimento religioso. Monja dominicana, Beatriz Benzano deixa o hábito para incorporar-se ao Movimento Tupamaros. Durante o período de exceção, ela será capturada, torturada e presa por quatro anos. Indagada sobre as motivações que a levaram a optar por essa forma de luta e resistência, Benzano responde:

“Cuando me preguntan que me llevó al compromiso político, social, religioso en lo fin de los años 60, me pongo a pensar que varias cosas conjugaran para tomar esa decisión. En primer lugar, la realidad que se estaba viviendo, terrible, de persecución, de represión, por un lado. Pero también de una pobreza extrema que llevaba la gente a buscar comida en los tachos de basura. [...] Por otro lado también, yo era monja en aquello entonces y fue también un compromiso religioso porque en lo institucional lo que se vivía era una iglesia abierta al mundo, que era a del Concilio Vaticano II, y a la realidad del mundo. Y la iglesia latinoamericana, la nuestra en especial, había hecho una opción por los pobres, había declarado formalmente esa opción por los pobres, entonces todo eso me llevó casi naturalmente a tomar un compromiso político, social y religioso”.

No entanto, tais atuações públicas – diferente do que propõe hoje certo ativismo evangélico – não se davam no espaço da política partidária. O que no caso uruguaio significa muita coisa. Caracterizada como uma “*partidocracia de consenso*” (Chasqueti e Buquet, 2004), a democracia no Uruguai reserva um papel de destaque para os partidos políticos que teriam desenvolvido, ao longo da história, institutos de coparticipação e intermediação que ajudariam a explicar a estabilidade do sistema político local. Não por acaso, é justo nesse âmbito que a atuação evangélica tem despertado as mais intensas reações. Especialmente, por advogar por uma agenda valorativa, baseada em uma moralidade religiosa, contrária à moralidade laica que o tradicional sistema político uruguaio ajudara a conformar, em um período fundamental para a consolidação da identidade e das instituições nacionais.

1.6

Redemocratização e retorno do fenômeno religioso ao debate público

O processo de secularização culmina, na segunda década do século XX, com a promulgação da Constituição que trazia em seu quinto artigo a normatização sobre a separação das instituições religiosas e do Estado. As igrejas, nesse contexto, deixam de lutar pelo espaço público e se encerram no âmbito privado até, ao menos, a década de 1960 quando o religioso começa a aparecer novamente na vida pública. No entanto, a percepção social sobre o tema seguiu tendo como referência a visão hegemônica forjada durante o processo de secularização. É dizer que a presença do religioso na sociedade uruguaia seguiu sendo analisada pela perspectiva da modernização que não dá lugar à religião, ao contrário, a enxerga como um traço a ser abandonado ou mantido no estrito âmbito da privacidade. A reabertura democrática, no entanto, possibilitaria a retomada pública desse debate e evidenciaria que o pacto estabelecido por ocasião da emergência do Estado moderno já não respondia às necessidades políticas daquela sociedade. Assim que os uruguaios puderam experimentar um ambiente político mais livre e aberto ao diálogo, esse tema se impôs e, como veremos, até hoje permanece em pauta.

O fato paradigmático desse momento inicial de realocação da religião na vida pública uruguaia foi a visita do Papa João Paulo II, em 1987, que reuniu uma multidão no centro de Montevideu (Caetano, 2004; Costa, 2016). Esse evento provocou um intenso debate após sua realização, pois o então presidente da República, Julio Maria Sanguinetti, considerou que a cruz construída para a celebração campal deveria permanecer em *Tres Cruces* (local central da cidade) como lembrança desse acontecimento histórico. A polêmica que desatou em seguida sobre a pertinência da manutenção de um símbolo religioso no espaço público marcaria, segundo Gerardo Caetano, o “começo da rediscussão do velho modelo de secularização e laicidade radicado no Uruguai, tão tributário do modelo clássico francês” (Caetano, 2006:133). O itinerário legal do projeto de lei que tratou da permanência da cruz do Papa começou na Junta Departamental de Montevideu, seguiu para o Senado (onde foi aprovado por 19 votos em um universo de 31), passou então à Câmara de Representantes, sendo aprovado por 48 votos afirmativos e 41 contrários. Surpreende esse desfecho, sobretudo, tendo em vista o antecedente

da remoção dos crucifixos dos hospitais públicos, decidida em 1906, fundamentada na concepção de que a presença de uma cruz em um recinto público violentava a necessária neutralidade desse âmbito e ia contra os direitos dos não crentes. Desde então, são numerosos os exemplos que corroboram a percepção de que está em curso um processo de revisão do pacto de convivência moderno estabelecido em torno da ideia de laicidade.

Conforme propõe Juan Scuro (2018), se a instalação definitiva da cruz do Papa marcou o início da revisão da ideia de laicidade no Uruguai, um discurso do presidente Tabaré Vázquez colocaria definitivamente o tema da laicidade e do religioso no centro da atenção pública. Em 2005, com autorização da Junta Departamental de Montevideu foi trasladado um busto do Papa João Paulo II das dependências de uma igreja no centro da cidade para os pés da cruz que, afinal, havia permanecido em seu local original de construção. O desvelamento da placa que acompanhou o busto em homenagem a João Paulo II contou com a presença do Arcebispo e da primeira-dama. Como relata Scuro, o fato não passou despercebido para alguns setores da sociedade uruguaia. A Federação das Igrejas Evangélicas do Uruguai, por exemplo, reagiu e enviou uma carta ao presidente da República na qual acusava “a violação ao espírito de respeito no marco da laicidade” (Scuro, 2018:48). Dois meses depois, Vázquez – que havia apoiado a mudança de local do busto – realizará um discurso na sede da Maçonaria no qual afirmou que a laicidade, como garantia de respeito e pluralidade, é um fator de democracia. Conforme apresentou na ocasião, o termo deveria ser compreendido como “um marco de relação no qual os cidadãos podemos nos entender desde a diversidade, mas em igualdade” (Vázquez, 2005).

Em 2017, a polêmica sobre a instalação de uma imagem da Virgem Maria na costa de Montevideu voltou a mobilizar legisladores e a imprensa em torno, mais uma vez, da pertinência da construção de símbolos religiosos no espaço público. A deliberação parlamentar, dessa vez, terminou com a negativa à solicitação da Igreja que reagiu declarando ser esse “um claro retrocesso no caminho para uma laicidade moderna, aberta e positiva” (Márquez, 2018:216). No livro *Bajo la Ley de Dios* (2018), o jornalista Marcelo Márquez recupera outros episódios que mantiveram a atenção pública voltada a essa temática, como por exemplo, a reinauguração de uma capela dentro das dependências do Hospital Central das Forças Armadas, em 2015;

as muitas discussões sobre educação e laicidade (sobre o uso do véu islâmico por imigrantes sírias na escola pública e até mesmo sobre um curso de yoga oferecido pela *Universidad de la Republica* que, conforme alguns, violaria o caráter laico da educação pública); e sobretudo, as discussões levantadas pela presença de legisladores evangélicos no sistema político uruguaio.

Como se pode constatar a partir desse breve e incompleto relato das polêmicas acerca da laicidade, no atual período democrático a questão religiosa retornou ao centro da vida pública uruguaia. E dessa vez em um contexto de maior diversidade, já que a Igreja Católica, o protestantismo histórico, a Maçonaria (que tem ainda hoje uma presença relevante no Uruguai) e grupos de livre pensadores seguem ativos nesse debate, mas agora acompanhados, dentre outros, por evangélicos (de uma outra geração e concepção teológica e política) e por representantes de religiões de matriz africana. Essa nova conformação social torna ainda mais complexo o debate sobre os limites entre o espaço público e o privado e sobre o papel que o fenômeno religioso deve ter na vida pública.

Em artigo publicado em um periódico eletrônico, Susana Andrade, também conhecida como *Mae Susana*, afirma que no Uruguai não se está cumprindo a promessa de um Estado laico, pois a diversidade religiosa seria sufocada em favor de privilégios em relação às religiões tradicionais, não havendo a igual garantia do fundamental direito de liberdade de cultos para todas as religiões no país (Andrade, 2017). Com formação em direito, Andrade é uma das lideranças da *Institución Federada Afroumbandista*, associação que reúne cerca de 80% dos templos de religiões de matriz africana no país. Junto a seu marido Julio Kronberg, o Pai Julio de Omulú, *Mae Susana* edita desde a década de 1990 a revista *Atabaque*, voltada à temática religiosa e que serviria de plataforma para organização de um setor político que iria compor as fileiras da Frente Ampla. Em 2005, o Grupo *Atabaque* apresentou uma lista com candidatos para a representação parlamentar nacional, mas não alcançou os votos necessários. No entanto, em 2015, Susana Andrade viria a ser a primeira líder afro umbandista a assumir como deputada no Parlamento uruguaio. Na ocasião, em entrevista ao Portal Subrayado, *Mae Susana* declarou que trabalharia em políticas voltadas à população afrodescendente e que cobraria a promoção de uma “laicidade inclusiva” que estabelecesse a convivência entre as diferentes culturas existentes no Uruguai (Subrayado, 2015).

Há que se levar em conta ainda que, hoje, o debate sobre as relações entre Estado e religião se dá em uma arena discursiva mais diversa, em relação àquela do final do XIX e início do XX, na qual outros atores além dos representantes do Estado e das instituições religiosas apresentam suas propostas de regulação do fenômeno religioso no espaço público. A academia, por exemplo, também tem refletido sobre o tema e defendido a necessidade de rever as bases da laicidade uruguaia. Néstor da Costa, destacado sociólogo da religião no país, é um dos que propõem uma nova mirada ao tema da laicidade – que agora teria que lidar com a construção coletiva da convivência a partir do paradigma da diversidade e não da uniformidade e do desejo de integração e uniformização que marcaram a sociedade uruguaia (2006:7). Gerardo Caetano é outro analista que defende – dada a existência de novas formas de relação entre religião, política e cultura – a necessidade de revisitar o que chama de “certas visões rígidas” que continuariam a postular a tradicional perspectiva de privatização do religioso (Caetano, 2006:122).

Apesar desse esforço revisionista em relação à laicidade uruguaia, alguns pontos já podem ser considerados consenso entre os analistas locais. A literatura sobre o tema revela que a separação entre instituições religiosas e Estado é aceita tanto pelos atores políticos quanto pelos líderes religiosos. Néstor da Costa, por exemplo, afirma que não há um Estado ameaçado por instituições religiosas que pretendem disputar o seu lugar na sociedade. “*Las iglesias en el Uruguay viven como un valor muy positivo la separación institucional del poder político*” (Costa, 2006:175). Nas entrevistas realizadas nesta pesquisa com lideranças eclesiais, também foi unânime a compreensão de que a separação institucional do poder político em relação às organizações religiosas é um valor positivo da sociedade uruguaia. O mesmo, porém, não acontece em relação a participação de atores religiosos no âmbito da política partidária, tampouco na questão da permanência de símbolos religiosos em locais públicos. Se por um lado, a Igreja Católica aceita o veto à participação nas instituições da política partidária (compreensão que não é compartilhada por uma parcela das lideranças evangélicas), por outro, segue pressionando os limites impostos à presença de imagens religiosas no espaço público. Essa insistência católica encontra resistência entre diversos grupos, sobretudo entre os protestantes históricos, que de modo recorrente denunciam tais práticas. Essa contenda não traz muita novidade em relação ao debate travado no

século passado, porém a emergência de uma fração da elite evangélica uruguaia que defende a participação política para promoção de sua cosmovisão cristã, essa sim marca um giro cultural nada desprezível dessa sociedade.

Como procuro argumentar, é justamente esse novo modo de conceber a política, característico de certa parcela da liderança evangélica, a principal novidade no embate em torno da laicidade em curso hoje no Uruguai. Com isso, não se deve entender que a Igreja Católica se retirou da discussão. Ao revés. Os fatos relacionados acima demonstram que o catolicismo segue forçando a fronteira imposta pelo Estado laico uruguaio e não abriu mão de exercer influência pública. No entanto, são os evangélicos os primeiros a romper a barreira do sistema político, chegando ao Parlamento nacional e compondo setores políticos estreitamente ligados a instituições religiosas dentro de um dos partidos políticos tradicionais do país. Há leigos católicos atuando no legislativo uruguaio, em alguns casos em conjunto com os deputados evangélicos e próximos à cúpula eclesiástica. Mas essa não é uma orientação política do catolicismo no Uruguai. Como afirmou o Arcebispo Sturla, em reação ao discurso de campanha da senadora Verónica Alonso (então pré-candidata à presidência da República) dentro de um templo evangélico, a Igreja Católica não quer se envolver diretamente com a política partidária. Marcando distância dos grupos religiosos então componentes do núcleo político da senadora nacionalista, o arcebispo defendeu que a Igreja Católica não deve se envolver em questões político-partidárias, ainda que defenda o envolvimento da Igreja nos debates públicos (Montevideo Portal, 2019). Por outro lado, evangélicos como o Apóstolo Jorge Márquez – líder da igreja *Misión Vida para las Naciones* – compreendem a política como um território missionário não conquistado e que, portanto, deve ser ocupado pela igreja (Márquez, 2019).

Tal perspectiva, tão estrangeira à sociedade uruguaia, começa a ganhar visibilidade no início dos anos 2000, com o crescimento da presença evangélica nos meios de comunicação e a construção de grandes templos nas cidades. Hoje, essa é uma influência relevante na vida política do país a ponto de provocar reações como as da então ministra da educação e cultura, María Julia Muñoz que comparou o crescimento de algumas igrejas a “*una plaga que aumenta*” e acrescentou que “*si me preocupa es porque no sabemos crear una utopía de hombre nuevo en el siglo XXI y nos pisan los talones*”. Corria o ano de 2018, quando após a repercussão do

vazamento desse comentário emitido em um grupo de Whatsapp, o deputado nacionalista Gerardo Amarilla anunciou que convocaria Muñoz à Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Representantes para que “informe e esclare suas supostas declarações sobre os neopentecostais” (La diaria, 2018a). Conforme argumentou, era preciso dar oportunidade à ministra para explicar sua declaração e caso ela a confirmasse, a situação em sua opinião se complicaria, já que a ministra era quem presidia, na ocasião, a Comissão de luta contra o racismo, a xenofobia e outras formas de discriminação. Por seu turno, o deputado Álvaro Dastugue afirmou que se a ministra não se retratasse, ele iria apresentar denúncias ante à Justiça e à *Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo* por suas declarações, que considerou “inaceitáveis e ofensivas” (El Observador, 2018a).

A declaração da ministra Muñoz que expressou, de modo inapropriado para uma representante do Estado, sua surpresa com o crescimento da influência da religião no sistema político mostra que as mudanças que começam a ser visibilizadas com a redemocratização atingiram pontos sensíveis do pacto de convivência uruguaio. O anteriormente citado, Gerardo Caetano caracteriza os vinte anos subsequentes à ditadura como o período de mudanças mais radicais na história política do país, no qual ocorreu uma reestruturação profunda dos aspectos clássicos da política uruguaia tradicional (2005:17). A partir da redemocratização, o país já viveu três rotações de partidos no governo federal; uma reforma constitucional que introduziu mudanças no sistema eleitoral do país em 1996; além da integração ao Mercosul em 1991. Nesse mesmo período, em relação ao religioso, Néstor da Costa aponta a reaparição desse fenômeno com nova força e visibilidade pública, além da pluralização do espaço religioso com a chegada ao país de novas manifestações religiosas, com destaque para o pentecostalismo e as religiões afro-brasileiras. Ainda que tais mudanças tenham sido impulsionadas por fatores anteriores, conforme o autor, a chegada da democracia possibilitou a expressão pública de certos atos religiosos e a exteriorização de práticas que não se verificavam no período anterior. Em um contexto de liberdade democrática, o país estaria experimentando “uma nova forma de viver e expressar o religioso” (Costa, 2005:351).

Justo nesse contexto de reabertura democrática, de crescimento da diversidade religiosa e de profundas mudanças no sistema político que se dará o

crescimento de expressões religiosas evangélicas que logo serão adjetivadas de fundamentalistas e que iniciarão um processo de ocupação do espaço público alheio à história recente do Uruguai. É a presença cada vez mais ostensiva de expressões religiosas que poderiam ser classificadas como da terceira onda do pentecostalismo ou como neopentecostais (Freston,1993; Mariano,1996) que provoca um estranhamento na laica sociedade uruguaia. A construção de grandes templos em pontos importantes de Montevideu, a presença destacada nos meios de comunicação, na assistência social, e, recentemente, a presença no Legislativo nacional deram notoriedade a um grupo religioso que vinha fortalecendo sua presença no país, mas que não havia sido notado até bem pouco tempo. O crescimento do neopentecostalismo foi percebido com surpresa inclusive pela academia que, conforme Victoria Sotelo, socióloga que se dedica ao tema, se deparou com uma “revolução oculta” no campo religioso nacional e demorou a perceber a importância da mudança que estava em curso, sobretudo, nas periferias e entre a parcela mais pobre da população⁸.

No *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo* (2008), Néstor da Costa fala de um esforço político em uniformizar, de uma “obsessão hiper integradora” do Estado que, segundo o sociólogo, foi muito útil nos tempos de construção e consolidação do Estado nacional uruguaio e que segue sendo parte da cultura local. O Uruguai teria construído um modelo político hiper integrador, que produz efeitos de longo prazo na matriz cultural dessa sociedade, a partir da preocupação de absorver os diversos grupos de imigrantes que haviam chegado em seu território, bem como a população indômita do interior rural. Dentre os imigrantes a serem assimilados, muitos evangélicos (protestantes históricos, pentecostais e, mais tarde, os neopentecostais) que representarão em 2006, conforme a *Encuesta Nacional de Hogares*, mais de 11% da população local – dentre os quais, a maioria é de pentecostais e neopentecostais. (Costa, 2008:200). Esse modelo de integração social a partir do Estado e sua forte intervenção secularizadora teriam contribuído para o desconhecimento, inclusive da academia, da diversidade do campo religioso nacional. A publicação desse guia, sob organização de Néstor da Costa, é exemplo

⁸ Declaração em entrevista para esta pesquisa, realizada em Colonia del Sacramento. Aproveito para agradecer a gentileza de Sotelo, quem compartilhou os avanços dos seus trabalhos de investigação e apresentou um quadro da atuação partidária dos evangélicos no país, o que foi fundamental para o avanço dessa pesquisa.

de um esforço que investigadores nacionais têm feito para compreensão do fenômeno religioso no país, afirmando (à diferença da perspectiva tradicional uruguaia) o caráter positivo da diversidade religiosa e a efervescência do campo religioso nacional.

Como esclareceu Néstor da Costa, em entrevista ao Montevideo Portal (Carrasco, 2008), o projeto nasceu da constatação (a partir de pesquisas quantitativas) de que 80% dos uruguaios creem em Deus e de que a sociedade experimenta uma efervescência religiosa sobre a qual ela mesma conhece pouco, devido a confusão que faz entre laicidade e ausência de religiosidade. Desses 8 em cada 10 uruguaios que acreditam em Deus, Costa faz a ressalva de que são poucos os militantes religiosos. O que há hoje na sociedade uruguaia é, conforme argumenta, uma aproximação à busca da transcendência sem, necessariamente, a adoção de uma via institucional – fenômeno que não é exclusivo do Uruguai, mas sim de abrangência mundial. Os dados apresentados no livro revelam, segundo o coordenador da investigação, a pluralização do campo religioso uruguaio, bem como a tendência de perda do monopólio das grandes instituições religiosas e a consolidação de um espaço marcado pela diversidade.

Outra investigação sobre a experiência da religiosidade no Uruguai, realizada pelo *Monitor de Opinión Pública* da consultora *Opción*, em 2018, confirmaria as tendências identificadas na pesquisa coordenada por Néstor da Costa. Segundo o relatório dessa última investigação, os dados da pesquisa indicam o retraimento do catolicismo (reunindo 38% da população), o crescimento da prática religiosa independente de instituições (17%), além do crescimento das religiões alternativas, especificamente, as correntes evangélicas (10% dos uruguaios), em sua maioria, pentecostais⁹. De outro lado, os dados da pesquisa realizada pelo *Pew Research Center*, em 2014, revelam a permanência do caráter laico da sociedade uruguaia. Segundo essa investigação, menos de um terço dos uruguaios (28%) consideram a religião como uma dimensão muito importante em suas vidas. O Uruguai é o único país da América Latina onde esse número é menor que 40%. Também são poucos os uruguaios que rezam diariamente (29%) e que assistem serviços religiosos semanalmente (13%). O país é também o único da região onde a maioria da

⁹ A pesquisa adotou a categoria “cristãos não católicos” (10% da população), e também a categoria “adeptos de outras religiões”, que são 9% dos uruguaios (Opción Consultores, 2019).

população: afirma que líderes religiosos não devem ter influência em assuntos políticos (57%); está a favor do casamento com efeitos legais entre pessoas do mesmo sexo (62%); bem como do aborto legal (54%).

Uma dessas novas denominações emergentes identificadas nas investigações supracitadas, a *Iglesia Pentecostal Dios es Amor* inicia suas atividades no Uruguai em 1986, já com um templo no centro da cidade que, mais tarde, seria substituído pela ocupação do antigo edifício do Cine Radio City. Segundo Patrícia Catz, uma das autoras do *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo* (Costa, 2008), desde 1988 essa igreja avançou para o interior do país e já em 1992 tinha locais de culto em muitos departamentos. Sua atuação no rádio começou em 1987 com aluguel de espaço na madrugada (de 0h a 7h) na emissora CX10. A autora destaca, a organização e estrutura hierárquica da igreja, segundo ela, marcadamente, verticalizada e sem participação da base. O vértice dessa estrutura é ocupado por David Miranda, líder da denominação, e abaixo dele estão os pastores, os quais são todos brasileiros. Catz aponta o caráter tradicional dessa igreja que adota a indumentária ligada a imagem dos evangélicos brasileiros da década de 1980 (terno e gravata para homens e saias e blusas pudicas para mulheres) e também a separação física entre os sexos durante o culto. Sobre o conteúdo dos discursos das cerimônias, Catz afirma que existe uma crença na cura milagrosa e que os discursos são marcados pela insistência nos temas das necessidades materiais da igreja e da virtude do desprendimento dos fiéis, além da necessidade de os fiéis acompanharem os programas radiofônicos da congregação. Conforme seu relato, a *Dios es Amor* adota um carnê do dizimista que é exibido pelos fiéis com orgulho durante os cultos, como símbolo de participação na membresia. Segundo Catz, a *Dios es Amor* mobiliza crentes de distintas denominações, reunidos pela crença na cura milagrosa. A autora aponta a ausência de reflexão teológica nessa igreja, substituída pela exaltação irrefletida do poder divino (in Costa, 2008:310).

O relato do momento de conversão de uma fiel da igreja *Dios es Amor* (coletado no âmbito de investigação da presente tese) confirma, de certa forma, a análise de Patrícia Catz quanto à tendência dos fiéis dessa congregação à crença no

poder divino para curas milagrosas. Nascida no departamento de Colonia, Rosa¹⁰ contou, em entrevista a essa pesquisa, que perdeu sua mãe aos 16 anos e teve filhos muito jovem – o primeiro aos 19 e o segundo aos 21 anos de idade. Em 2013, depois de 30 anos de casada ficou viúva. A essa altura, ela já era membro da congregação *Dios es Amor*. Conforme relatou, ela chegou à igreja após um período em que esteve muito doente, com endocardite bacteriana, e já havia sido desenganada. Após se recuperar dessa doença, a questão para a qual não encontrava resposta era porque ela havia sido salva e sua mãe morreria de câncer. Segundo Rosa, naquele momento ela (de formação católica) duvidou da existência de Deus, apesar de ter sobrevivido. Pouco mais tarde, ela foi convidada por um amigo a conhecer o templo da *Dios es Amor*. Nessa ocasião, falou: “se Deus existe tem que me dar prova”. Rosa disse que fumava e que pediu a Deus para largar o vício e além disso estar saudável. Como contou, ela foi à igreja com esse propósito e naquele momento recebeu uma revelação. Desde então, ela não fumou mais e, conforme relatou, seu pulmão estava limpo como se nunca tivesse fumado – assim atestara um médico consultado à época, após analisar diversos exames. No lugar de um argumento teológico, o que convenceu Rosa a participar da membresia da *Dios es Amor* foi a certeza na graça alcançada por intervenção divina. Um sentimento religioso mais afim às práticas mágicas como caracterizado para o contexto brasileiro por Reginaldo Prandi (1992) e que, como não poderia deixar de ser, causa estranhamento à tradição racionalista da laicidade uruguaia.

Em sua dissertação de mestrado, a supracitada Sotelo aponta para as relações mútuas entre religião e pobreza no Uruguai e sustenta que há no país religiões de pobres e religiões de ricos (2012). Sua hipótese é que uma das causas da mudança religiosa em curso na sociedade uruguaia seria de índole econômica e estaria relacionada ao crescimento da pobreza e da marginalidade social. A partir de um levantamento de dados quantitativos sobre pobreza e religiosidade, Sotelo afirma que as identificações religiosas com adeptos mais pobres seriam, justamente, as de origem afro-brasileira e a cristã não católica (categoria adotada nas pesquisas mobilizadas pela autora). De maneira análoga, essa separação analítica também pode ser observada do ponto de vista de uma “geografia religiosa”, já que os bairros

¹⁰ Utilizo aqui um pseudônimo para preservar a identidade dessa colaboradora da pesquisa que, diferente dos demais entrevistados, não é uma figura pública e poderia sentir-se exposta pela publicação de seu relato pessoal.

economicamente mais desfavorecidos possuem maior presença de adeptos de religiões afro umbandistas e cristãs não católicas (Sotelo, 2010:20). A nível nacional, também são os departamentos que apresentam índices socioeconômicos mais baixos aqueles que possuem a maior porcentagem de adeptos a tais religiões (Rivera com 30,9% e Artigas com 20,5% da população de cristãos não católicos, por exemplo).

Ainda que os dados quantitativos apresentados pela autora possam sustentar sua hipótese, é preciso levar em consideração que desde 2005 o país experimenta um crescimento econômico acompanhado de redução da pobreza e melhora na qualidade de vida que, na perspectiva proposta por Sotelo, não condiz com o expressivo aumento da influência neopentecostal nesse período. Ainda que muitas igrejas tenham iniciado suas histórias durante as décadas finais do século XX e os primeiros anos do XXI, período de profunda crise econômica e de aumento da pobreza no Uruguai, uma análise que privilegie apenas a dimensão econômica (restrita aos marcadores de classe) não pode explicar a contínua expansão da influência neopentecostal no país, que se evidencia, por exemplo, em sua presença nos meios de comunicação, na atuação em obras sociais (principalmente na recuperação de dependentes químicos), na disseminação de uma cultura gospel (com cantores de sucesso e shows que reúnem multidão de jovens), e na própria chegada ao Parlamento nacional de referentes evangélicos com uma percepção própria da relação entre política e religião.

Apesar dessa ressalva, a investigação de Sotelo é um exemplo do atual esforço da academia uruguaia de compreensão das novas religiões (principalmente as neopentecostais e afro umbandistas) não como algo alternativo ou estrangeiro, mas sim como fenômenos que viriam modificar a própria sociedade uruguaia. É preciso destacar, nesse contexto, o trabalho de Nicolás Guigou (2006b) que havia identificado, nos primeiros anos do século XXI, um crescimento da presença pública do neopentecostalismo no Uruguai com uma consequente “neopentecostalização da língua política”. Naquela altura, porém, Guigou não identificava a possibilidade de uma continuidade religiosa-política ao “*estilo brasileiro*”, já que não havia naquele momento bancada evangélica, tampouco denominações religiosas disputando posições na arena política uruguaia (Guigou, 2006b:51). Ainda assim, para o antropólogo, a emergência de correntes

neopentecostais, principalmente de origem brasileira, teria modificado profundamente o debate político nacional ao aportar um discurso teológico-político inédito na realidade local. Ao adotarem a ideia da guerra religiosa (e, portanto, de um combate público estrutural), tais correntes neopentecostais desafiaram a religião civil uruguaia que havia optado pela privatização das opções religiosas, de modo que os enfrentamentos de cunho religioso não transcendiam a esfera do privado (Guigou, 2006b:53). Daí, Guigou apontar o dilema contemporâneo da religião civil uruguaia, que se bem aceita as singularidades religiosas no âmbito privado, não sabe lidar com essas novas religiosidades marcadas pela chamada Teologia do Domínio (Mariz, 1999; Mariano, 2003).

Como ocorreu em outros países da América Latina, a democracia abriu espaço para uma maior participação dos grupos religiosos na vida política uruguaia e, conseqüentemente, para a reinterpretação da ideia moderna de laicidade. Mesmo marcado por uma experiência individualíssima de secularização e modernização, o Uruguai não esteve imune às mudanças religiosas que a América Latina viveu nas últimas décadas, e tem constatado, sobretudo a partir de 2010, que evangélicos – principalmente os de “*estilo brasileiro*” na expressão de Guigou – tornaram-se atores importantes da vida pública nacional. A presença oculta, de que falava Sotelo ao comentar o crescimento evangélico no Uruguai, emerge na cena pública realizando relevantes serviços de assistência social, ocupando os meios de comunicação e, finalmente, conquistando cadeiras no legislativo nacional. A chegada desses atores na arena política uruguaia, que havia vetado a incidência religiosa sobre o debate político, representa um significativo ponto de inflexão na experiência política moderna desse país, especialmente no que se refere às relações entre as instituições religiosas e o sistema político-partidário.

1.7

A exceção uruguaia: uma “democracia de partidos” latino-americana

Como revela a literatura nacional sobre o tema, a democracia no Uruguai reserva um papel de destaque para os partidos políticos que, segundo distintas análises, teriam sido capazes de manter a estabilidade do sistema político nacional, a despeito das inúmeras crises e mudanças vividas pela sociedade ao longo de sua história. Esse é o diagnóstico, por exemplo, de Caetano e Rilla (1992), quem propõem uma leitura da história política uruguaia como uma “história de partidos”, já que os partidos políticos são os atores centrais da vida política local e demonstraram grande estabilidade mesmo em situações de mudança. Conforme argumentam, a centralidade dos partidos uruguaios como atores políticos dominantes constitui um fenômeno de larga duração na história desse país (presente desde o período fundacional à contemporaneidade) e uma chave configuradora de sua política (1992:149). Segundo Caetano e Rilla, as inflexões drásticas do passado nacional geram, nas análises historiográficas, “ilusões de ótica” (que privilegiam as reformas, revoluções e rupturas institucionais), deixando à sombra as permanências como, por exemplo, a da condição predominante, ainda que não exclusiva, da política uruguaia como uma “política de partidos”. Esse seria um elemento singular da República uruguaia diante de seus vizinhos continentais, onde o predomínio de outros atores sobre a política estatal é um fenômeno corrente.

Caetano e Rilla falam de uma “tradição *eleitoralista*” que data do começo do século XX (quando houve um acelerado crescimento do eleitorado) e que reserva um lugar de destaque para a arbitragem através da consulta eleitoral. O sistema político local é marcado, segundo os autores, por altos índices de participação eleitoral, sendo uma tradição uruguaia a de dirimir os pleitos nacionais cruciais através da via plebiscitária – o que reafirma a centralidade dos partidos políticos como operadores desse sistema. Os autores destacam o extenso repertório de funções de diversas índoles exercidas pelos partidos no país e sustentam que se pode descobrir nessas agremiações políticas as origens de práticas decisivas da sociedade uruguaia generalizadas para além do espaço político. Como exemplo, citam a superação das tendências excludentes em relação à participação política das massas; a incorporação do imigrante à atividade política e sua plena nacionalização;

o desenvolvimento e progressivo refinamento de fórmulas de coparticipação no exercício do poder que, como sugerem os autores, indicam um precoce “equilíbrio poliárquico”; e o envolvimento cidadão da quase totalidade da população, entre outras (1992:152). Caetano e Rilla também atribuem os “vícios e desequilíbrios” da vida política local à centralidade dos partidos. Como argumentam, a extensão do clientelismo e a captura do “social organizado” pelo Estado, por exemplo, são transferências desfavoráveis que partem dos partidos e influenciam toda a organização política local.

Além desses aspectos disfuncionais, os autores também destacam outra característica estrutural da política uruguaia associada à centralidade do papel exercido pelos partidos políticos no país: sua forte tendência à permanência e à continuidade que estaria relacionada com as dinâmicas de funcionamento dos próprios partidos. Caetano e Rilla fazem a ressalva de que a persistência das estruturas políticas não se trata de uma imutabilidade absoluta do sistema político. Nesse sentido, a compreensão da sobrevivência continuada das formas, estruturas e atores da vida política uruguaia (especialmente os partidos) supõe a incorporação da noção de “mudança compatível com a continuidade” (1992:154). Ou seja, há que se levar em conta a capacidade dos partidos uruguaios para adaptarem-se através de um processo de auto transformação.

Com raízes nas tensões políticas anteriores ao período de Independência, os “bandos políticos” do Uruguai se estruturam, ainda de modo impreciso, ao final do processo de Independência e de construção de um marco constitucional no país. Porém, partidos políticos, no sentido moderno do termo, não existiriam no Uruguai senão a partir das primeiras décadas do século XX. Segundo os autores, até então, mais do que sobre o destino do país, se discutia sobre o poder, sendo o discurso político do período impermeável à “questão social” (1992:158). A concertação política no XIX se dava entre dirigentes políticos e caudilhos que, como apontam os autores, cobravam pelos apoios e dificultavam a vida do chefe de governo. Não era exigido dos partidos uma estruturação moderna, voltada para a conquista eleitoral dos cidadãos, dada a indiferença ou absenteísmo generalizados. Caetano e Rilla localizam entre os anos de 1910 e 1934 o período de formação do sistema de partidos moderno, ou mais especificamente, da reconfiguração de muitas das estruturas originais do sistema político uruguaio, por exemplo com a modernização

dos partidos tradicionais, a emergência dos “partidos de ideias” (a saber, os Partidos Socialista, Liberal e a Unión Cívica), a renovação da temática em discussão no âmbito da política, a adoção do sufrágio universal e de correntes de ideias universais que aumentam sua influência no debate público nacional.

A configuração como componentes de um mesmo sistema seria o fato mais relevante da modernização dos partidos, ainda que como unidades, os mesmos também tenham experimentado um processo de renovação, por exemplo, com a abertura dos partidos tradicionais a novos setores e temáticas e a adoção de práticas políticas inéditas como a realização de comícios multitudinários e o uso da comunicação de massa como meio de propaganda política, dentre outros. Segundo Caetano e Rilla, naquele momento se consolidavam dinâmicas e fenômenos políticos destinados a produzir “certo congelamento nos marcos da política uruguaia” (1992:164). Os autores se referem, principalmente, à sua hipótese relativa à centralidade dos partidos na política local e sustentam que mesmo a crise institucional que levaria ao golpe de Estado em 1933 reforçaria esse argumento, já que viria confirmar, de modo indireto, o “partidocentrismo” uruguaio (1992:170). Apesar do protagonismo de outros atores (principalmente de grupos de pressão empresariais), os partidos seguiram ocupando o centro da cena política. Não existiu, conforme os autores, a possibilidade real de uma alternativa extrapartidária que pudesse conduzir o processo golpista e que fosse capaz de governar após a quebra da ordem institucional. A tentativa de recobrir a ruptura com um verniz constitucional indicaria até que ponto “os partidos, a matriz de convocação cidadã, e os princípios gerais da democracia liberal haviam sido internalizados no coração daquela sociedade” (ibidem).

A tal ponto a centralidade dos partidos seria um traço do contexto uruguaio que ações coletivas sem o seu concurso ou com sua oposição pareceriam inviáveis. Escrevendo pouco depois da redemocratização, os autores afirmam que não era fácil encontrar atividades sociais, culturais e políticas que escapassem da captura pelo sistema partidário. Em artigo escrito 25 anos depois da apresentação da “hipótese da partidocracia” por Caetano, Pérez e Rilla (1987), Carlos Demasi (2012) faz uma releitura crítica desse argumento e propõe algumas restrições que, em sua opinião, poderiam incrementar o uso da hipótese supracitada. A principal objeção apresentada é o fato de que o objeto central do artigo de 1987 (quando a

hipótese é desenvolvida pela primeira vez) não é apresentado como uma proposição a ser demonstrada, senão como um postulado a ser aceito. Para Demasi, não se responde nesse texto o que são os partidos, tampouco como e quando conquistaram a centralidade no sistema político uruguaio que os autores da hipótese da “partidocracia” apontam. Essas imprecisões incidem, conforme Demasi, diretamente sobre a pretensão inovadora do artigo de 1987 que defendera a necessidade da reescritura da história política uruguaia do século XIX (2012:269).

Segundo Demasi, a origem dos partidos políticos uruguaios, bem como de sua centralidade na política local, não se faz visível no artigo criticado, que confunde dimensões históricas diversas e aceita elaborações ideológicas acerca do passado formuladas pelos próprios partidos (ibidem:274). Também está ausente do artigo da década de 80, que afinal não poderia prever acontecimentos futuros, o surgimento na década seguinte dos movimentos sociais que desenvolveriam sua capacidade de mobilização e proposição de pautas à margem dos partidos políticos (ibidem:279). Daí Demasi questionar a adoção da perspectiva de “larga duração” no artigo em análise, pois tal mirada deveria também projetar as características que identifica em direção ao presente e ao futuro, fato que não se confirma. Assim, Demasi conclui que a combinação da pressão dos fatos do presente e da adoção de uma ferramenta historiográfica inadequada (a perspectiva de “larga duração”) resultou na inibição de uma “nova história política” (como propunham os autores) e dificultou a percepção das “já visíveis rupturas com o passado” (ibidem:280). Ainda assim, Demasi argumenta que a hipótese da centralidade dos partidos na vida política uruguaia pode ter valor analítico desde que retorne ao seu sentido original de hipótese que deve, portanto, ser confirmada ou negada por uma investigação.

Somando esforços em torno da compreensão desse tema, Daniel Chasqueti e Daniel Buquet desenvolvem em artigo escrito já nos primeiros anos desse século uma caracterização similar à de Caetano e Rilla (1992) em relação à vida política uruguaia. Conforme argumentam, a democracia uruguaia seria uma “partidocracia de consenso”, dado o papel de destaque desempenhado pelos partidos políticos e a existência do que os autores chamam de “peculiares institutos de coparticipação” que os mesmos desenvolveram ao longo da história nacional. Essa democracia de consenso seria marcada pela coparticipação no governo, pela proteção aos interesses minoritários e pela proporcionalidade como norma principal da

representação política. Os partidos seriam os atores centrais da política nacional que exercem a condução governamental, a mediação entre grupos de pressão e a representação política da cidadania (2004:243).

Chasquetti e Buquet afirmam que na literatura acerca do tema, a origem da democracia uruguaia é habitualmente relacionada ao estabelecimento da Constituição de 1918, quando se definiram os traços mais característicos do sistema eleitoral e uma série de garantias para o exercício do sufrágio. Os partidos tradicionais, tão antigos quanto a história do país (tendo sua origem à época das lutas por Independência), até os primeiros anos do século XX travavam a luta pelo poder político em termos fundamentalmente bélicos e sob um sistema eleitoral fraudulento e com altas taxas de abstenção (2004:224). Essa disputa entre *blancos* e *colorados* determinaria a existência de um sistema bipartidário que, segundo os autores, nunca teve seu predomínio posto em dúvida, apesar da existência de outros agrupamentos políticos. O que chamam de “identidades partidárias primitivas” resistiriam até o presente como “agentes primários de referência e adesão da cidadania” (ibidem). Segundo os autores, essa permanência dos partidos tradicionais colocou em cena, no momento de modernização nacional, a necessidade do estabelecimento de regras para sua coexistência pacífica. Chasquetti e Buquet falam da elaboração de um marco institucional democrático como resultado de um processo conflitivo que, ao longo da primeira década do XX, articulou algum equilíbrio entre os principais atores políticos. Naquela quadra, teria sido necessária a adoção de “um conjunto de instrumentos consensuados”, sendo o nascimento da democracia uruguaia “uma operação concertada entre os partidos” no contexto da elaboração do texto constitucional (2004:226). Esses autores comentam ainda a autonomia da política como uma característica incomum no contexto continental e presente na história uruguaia, na qual a classe política teve “ampla liberdade para levar adiante seus projetos”. Como argumentam, essa relativa alta autonomia da política e a ausência de atores capazes de impor sua hegemonia no largo prazo também exigiram a busca pelo consenso, no interior do sistema partidário, através da via democrática (ibidem:232). A democracia uruguaia se consolidaria, portanto, através de uma engenharia institucional que estabeleceu “a regra do consenso como um fundamento básico da convivência democrática” (2004:229).

De fato, o Uruguai é um caso excepcional na América Latina no que se refere ao seu regime político democrático. Assim atestam as posições de destaque que o país ocupa em distintos índices qualitativos acerca da vida democrática. Os autores citam os dados da *Freedom House* (que colocam o país no primeiro lugar da região nos temas de direitos políticos e liberdades civis), do *Polity Project* e do *Latinobarômetro* (nos quais o Uruguai tem se revezado com a Costa Rica na primeira posição), além do índice de governabilidade desenvolvido pelo Banco Mundial, no qual o país ocupa a terceira posição no quesito *voice and accountability* (2004:222). Essa posição privilegiada do Uruguai não é, segundo os autores, recente ou ocasional, ao contrário seria produto de uma precoce implantação do regime democrático, bem como de uma larga tradição democrática. Como informam, o país viveu no século XX apenas duas rupturas institucionais – de 1933 (através de um golpe civil) a 1942 e de 1973 a 1984, quando a ruptura democrática derivou em uma ditadura militar que durou 11 anos, durante os quais pela única vez nesse século os governos não foram eleitos e os partidos políticos foram deslocados do poder. A democracia uruguaia seria, portanto, a mais antiga e estável da América Latina¹¹.

Assim como Caetano e Rilla, Chasquetti e Buquet consideram que a democracia uruguaia tem seu centro gravitacional nos partidos políticos e que sua tradição e estabilidade também se deve a uma cidadania que “adere com firmeza aos valores democráticos”, o que forneceria uma base indispensável de legitimidade ao sistema político (2004:241). A opinião pública local teria um alto grau de adesão à democracia como sistema de governo, o que seria comprovado por pesquisas que apontam uma vez mais a exceção uruguaia no contexto latino-americano. Tais valores democráticos estariam relacionados com a centralidade que a política tem na vida cotidiana dessa sociedade, ainda que pesquisas recentes apontem alguma inflexão em direção ao desinteresse político dos eleitores, sua desaprovação dos governos eleitos no período pós-ditadura, a deterioração da imagem de instituições como o Parlamento e os partidos e a noção de que o país está em crise (desde a

¹¹ Os autores adotam os seguintes critérios para qualificação desse sistema político como uma democracia: “a provisão eletiva e periódica dos cargos de governo; o caráter competitivo dessas eleições; e a legitimidade desses procedimentos” (2004:228). No caso uruguaio, Chasquetti e Buquet afirmam que a partir da Constituição de 1918 se começa a cumprir, em termos gerais, tais requisitos que exigem a definição de democracia.

década de 1950), que levaria alguns analistas a falarem de um “pessimismo estrutural” (ibidem:242).

Chasquetti e Buquet afirmam, no entanto, que apesar da apreciação negativa que, recentemente, os uruguaios expressam acerca dos partidos políticos, a sociedade não buscou referentes políticos alternativos, tampouco se afastou do sistema eleitoral baseado na lógica partidária. O que sim teria ocorrido foi um processo de renovação da elite política através de sucessivas instâncias eleitorais. Dessa forma, apesar de uma desconfiança generalizada em relação aos partidos, os autores afirmam que há no país um alto grau de adesão aos partidos em particular. Assim atestariam a participação eleitoral, que tem sido alta no país desde a redemocratização, superando 90% da população, e o fato de que nunca teria se configurado, conforme os autores, uma corrente antissistema ou uma proposta de abstenção eleitoral. Segundo Chasquetti e Buquet, os uruguaios comparecem às eleições e vêm demonstrando suas preferências a partidos específicos com baixa volatilidade entre as legendas. Haveria uma alta fidelidade partidária dos eleitores que levariam em conta as diretivas do partido de sua preferência, inclusive, nos pleitos originados por iniciativa popular (plebiscitos e referendos).

Dez anos mais tarde, dessa vez em companhia de Rafael Piñeiro, Daniel Buquet apontava a “significativa transformação” que o sistema de partidos uruguaio havia vivido nas últimas quatro décadas. Conforme argumentam os autores desse último artigo, nas eleições de 2009 se evidenciou um novo “equilíbrio tripartidário” que viria substituir o anterior “equilíbrio bipartidário” tradicional desse sistema político. Essa transformação do sistema de partidos teria se processado gradualmente e se estabilizado através de mudanças nas regras eleitorais. Apesar do fato de que, em 2009, realizava-se pela terceira vez uma eleição nacional após a reforma do sistema eleitoral em 1996, os autores argumentam que somente nesse ano teria ficado evidente a existência de uma nova normalidade, diferente do bipartidarismo tradicional que havia sido rompido com o surgimento da Frente Ampla (2014:128). Ou seja, haveria um novo equilíbrio do sistema de partidos local, perceptível na manutenção do comportamento eleitoral nas últimas eleições, e que teria sido reforçado pelas mudanças das regras eleitorais de 1996.

Segundo os autores, até 2004, o sistema político uruguaio vivia a continuidade, e nesse ano a culminação, de um processo de longa duração: a transformação da configuração do sistema de partidos iniciada em 1971 e marcada pelo gradual crescimento dos votos em partidos que não os tradicionais. Em 2009, no entanto, se dá uma mudança fundamental na dinâmica da política nacional com a cessação do processo anterior e o estabelecimento de um novo equilíbrio (2014:145-146). Essa nova realidade política teria sido processada pelos velhos atores do sistema tradicional, segundo os autores, um dos mais institucionalizados da América Latina. Buquet e Piñeiro associam a noção de institucionalização à ideia de estabilidade, especialmente no âmbito eleitoral. O sistema uruguaio, no entanto, como os próprios autores apontam, experimentara mudanças significativas nas últimas décadas, ao que eles contra argumentam que seria preciso compreender a institucionalização dos partidos como um processo de longo prazo que requer uma observação detalhada de sua evolução histórico-política (2014:129). Nessa perspectiva, a institucionalização não se manifesta através da mera continuidade dos partidos políticos, mas também na capacidade de processar as transformações sem produzir crises ou rupturas institucionais. No Uruguai, se poderia observar, justamente, não essa mera estabilidade, mas sim “uma peculiar forma de mudança que se desenvolve de forma gradual no contexto de importantes continuidades” (2014:130).

Segundo Buquet e Piñeiro, o sistema político uruguaio foi capaz de incorporar novos atores e manter suas “pautas de interação”, apesar das mudanças de seus componentes. No entanto, a nova distribuição das forças políticas traria uma novidade ao cenário local que seria a dificuldade que os governos eleitos têm demonstrado para conseguir maioria parlamentar própria. Tal dificuldade é agravada pelo fato dos presidentes tampouco serem os líderes incontestes de seu partido, senão de suas facções partidárias, o que levaria à necessidade da formação de acordos políticos com outros partidos para se colocar em prática planos de governo. Com a chegada da Frente Ampla ao governo nacional, os autores afirmam que teria se consolidado uma nova configuração da política nacional com dois blocos ocupando cada um a metade do espectro político (partidos tradicionais à direita e a Frente Ampla à esquerda). O novo sistema eleitoral, o da reforma de 1996, teria afinidades com esse esquema de dois blocos diferenciados

ideologicamente, constituídos por diversos partidos relevantes e coordenados sob essas duas macro orientações. Conforme apresentam Buquet e Piñeiro, tal reforma obrigou os partidos a indicarem apenas um candidato à presidência – antes existia o instituto do “duplo voto simultâneo” que permitia o voto no partido e a escolha de cada eleitor entre os candidatos presidenciais apresentados pelo partido, o que regulava a competição no interior dos mesmos – e implementou a eleição primária aberta e simultânea para todos os partidos. A adoção das primárias, por breve na experiência uruguaia, não permite, segundo os autores, a apresentação de conclusões acerca de seus efeitos sobre o sistema partidário. No entanto, há tendências que Buquet e Piñeiro observam na última década: um reforço do esquema “*bifracional*” que marcara os partidos tradicionais e agora se faria perceber na Frente Ampla; e uma busca por equilíbrio intrapartidário na composição das chapas presidenciais, evitando os radicalismos em composições com setores moderados.

Como esclarece Lanzaro (2012) a respeito do anterior modelo de competição eleitoral, o mecanismo do duplo voto simultâneo para os cargos eletivos, uma das singularidades do sistema uruguaio durante a maior parte do século XX, era uma regra segundo a qual as eleições nacionais e as disputas internas se davam no mesmo dia, em apenas um ato de sufrágio. Desse modo, as frações dos partidos competiam entre si, enquanto acumulavam votos nas disputas nacional e departamentais com os demais partidos. Essa fórmula teria sido uma “peça estratégica do pacto fundacional que veio a regular a competição entre partidos, ao tempo que incluía e regulava a competição no interior de cada partido” (2012:53). Tal dispositivo teria colaborado para reforçar o bipartidarismo ao atuar como uma medida protetora tanto da unidade de cada uma dessas forças políticas, quanto de sua pluralidade interna, ao permitir certa fragmentação e um grau variável de diferenciação ideológica. Segundo o autor, houve em cada partido, usualmente, duas ou três facções com margens de autonomia variáveis, havendo analistas que caracterizam esse sistema como um bipartidarismo fragmentário.

Sobre a questão da coparticipação (marca do sistema partidário, pelo menos, até a reforma da década de 1990), o autor lembra que o país teve o Poder Executivo, por duas vezes (de 1919 a 1933 e de 1951 a 1967), composto por um corpo colegiado integrado por representantes dos dois grandes partidos e suas facções.

Além desses episódios, Lanzaro aponta influências de caráter mais permanente da ideia de coparticipação que teria moldado a forma de distribuição de postos em organismos estratégicos da administração executiva, de forma que a oposição pudesse participar da administração pública, baseada em sua representação parlamentar, sem a necessidade de apoio ou compromisso com o governo (2012:54). Segundo Lanzaro, na década de 1960, esse modelo de coparticipação política e o sistema de partidos em que se baseava entrariam em uma crise que conduziria à ditadura militar da década seguinte. Na saída do regime de exceção, a Frente Ampla se incorporaria ao velho mecanismo de coparticipação, ocupando direções de órgãos estatais, até 1990, quando passa a ser excluída dessa forma de divisão de poder. Conforme o autor, até 2005, a coparticipação teve no país um caráter de coalizão, beneficiando os que permaneceram próximos ao governo, e perdendo, portanto, seu caráter histórico de acomodação da oposição na administração pública (2012:58). Em 2005, o governo de Tabaré Vázquez alcançou uma posição majoritária e não teve que realizar coalizões, prescindindo do mecanismo de coparticipação da oposição como fizeram os Partidos Nacional e Colorado entre 1990 e 2005. Na segunda presidência da Frente Ampla, ocorreria a regulamentação do antigo mecanismo de coparticipação, que volta a ser aplicado, agora ajustando-se a nova estrutura do sistema de partidos (2012:71). Apesar das profundas mudanças experimentadas nas décadas subsequentes ao período ditatorial, Lanzaro é categórico ao afirmar que a chegada da esquerda ao poder se dá em um contexto de estabilidade democrática e competição efetiva, evidenciando o fato de que o sistema de partidos foi capaz de manter sua integridade, colocando a prova sua institucionalização frente a mudanças que levariam a uma nova estrutura do sistema político, agora mais plural e no qual a disputa se dá em torno da clivagem esquerda e direita e não mais entre *blancos* e *colorados* (2012:60).

É frente a essa tradição de centralidade, estabilidade e autonomia partidária que, ademais, soube se reinventar nos anos de redemocratização e de profundas mudanças políticas e sociais, que se apresenta a atuação política de um setor dos evangélicos uruguaios que reinterpreta os limites estabelecidos outrora pela ideia de laicidade que marcara o processo de modernização nacional. Como veremos a seguir, a partir de uma cosmovisão particular, baseada em sua leitura dos textos bíblicos e (em alguns casos) na tentativa de moralização do espaço da política,

parcela dos evangélicos, decidida a participar da atividade partidária, conseguiu furar o bloqueio que o tradicional sistema de partidos estabelecera em relação não apenas a outsiders, mas sobretudo em relação a outras instituições sociais que não os próprios partidos. É muito significativo o espaço conquistado por *Misión Vida* junto a um setor do Partido Nacional, e mais ainda o fato de os interesses dessa igreja terem conseguido se sobrepor aos de outras figuras partidárias, como a ex-senadora Verónica Alonso, deslocada da corrida eleitoral (através de concertação intrapartidária) pelo pastor e deputado Álvaro Dastugue. Certamente, os evangélicos não são os únicos a desafiar o status quo do tradicional sistema partidário. A ascensão de Juan Sartori (um típico outsider) mostra a oportunidade que se abriu nessa última eleição para estrangeiros à cultura política uruguaia que, no entanto, têm enfrentado a resistência dos velhos operadores da política local e sido protagonistas de infindáveis polêmicas e questionamentos acerca de sua atuação política. Essa reação se dá de modo mais acentuado em relação aos evangélicos que, conforme a compreensão corrente na sociedade uruguaia, deveriam se eximir da atividade política e recolher-se, como prevê a laicidade nacional, ao estrito âmbito da privacidade dos cidadãos.

Por la vida y la familia: premissas da ação pública evangélica

2.1

América Latina e o ativismo evangélico

No livro *Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*, o sociólogo José Luis Pérez Guadalupe argumenta que apesar da tendência à divisão interna dos movimentos evangélicos, recentemente, líderes religiosos têm sido capazes de construir “um inimigo comum” que possibilita um agrupamento temporário entre diferentes facções evangélicas. Um exemplo disso seria a suposta ameaça da “ideologia de gênero”, da “agenda gay” e do “feminismo antivida” (Pérez Guadalupe, 2017:203). Esse movimento interdenominacional evangélico, na América Latina, estaria marcado pela perspectiva neopentecostal que ainda que não seja, por ora, o mais numeroso grupo dentre os evangélicos, é o que tem conseguido contagiar os demais com sua visão teológica e posicionamento social (ibidem:195). Apesar dessa exitosa mobilização em torno de uma perspectiva religiosa que adota uma nova compreensão da política (marcada pela ideia de guerra permanente), Pérez Guadalupe questiona o sucesso da incursão desses evangélicos no mundo da política. Segundo o autor, esses líderes não consolidaram um pensamento político e insistem no debate de uma agenda moral, em vez de ampliar seu âmbito de ação e pensamento. Não são, afinal, líderes políticos, mas apenas líderes religiosos que têm mobilizado, quase exclusivamente, a agenda moral que congrega distintas denominações, mas não é suficiente para governar um país. Daí, a relevância de sua participação política, até o momento, ser mais eleitoral do que propriamente doutrinária (ibidem:204).

Em um longo artigo publicado no ano de 2018 (*¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos*), Pérez Guadalupe seguiu tratando da crescente influência política dos evangélicos como um fenômeno latino-americano. Segundo o autor, o crescimento numérico dos evangélicos na América Latina tem sido acompanhado pela busca de poder e influência, ainda que sejam notáveis as diferenças que se manifestam nos diversos contextos nacionais. Esse crescimento da membresia evangélica se dá às custas do decréscimo dos fiéis católicos a partir, sobretudo, da década de 1970.

Na década seguinte, o ingresso massivo de líderes evangélicos no âmbito da política partidária continental transformaria o movimento evangélico em um “novo ator político da região”, ainda que com diferentes impactos em cada país, sendo um fato determinante para essa rápida conquista o crescimento numérico iniciado na década anterior (Pérez Guadalupe, 2018:22-23).

Ainda de acordo com Pérez Guadalupe, os evangélicos já estão presentes na política partidária de todos os países do continente e são atores políticos (com distintas capacidades de influência) em todos eles (2018:81). Os que lideram atualmente essa incursão política evangélica, através das agendas transversais e dos grupos de pressão, são os neopentecostais, informados pela Teologia da Prosperidade e pelo que o autor chama de “reconstrucionismo”, termo que parece designar o mesmo fenômeno analisado pela literatura brasileira sob o conceito de Teologia do Domínio ou da batalha espiritual. O neopentecostalismo seria o protagonista de uma mudança de perspectiva sobre a participação política que possibilitara o ingresso dos evangélicos na política partidária e estaria sendo capaz de atrair e influenciar, ao menos ideologicamente, outros setores evangélicos e mesmo católicos, através de uma “suposta teologia política” que busca a reconstrução da teocracia na sociedade atual, assumindo a construção do poder político desde a lógica do domínio religioso (Pérez Guadalupe, 2018:44).

O autor associa essa tendência conservadora latino-americana a setores evangélicos norte-americanos vinculados com o Partido Republicano desde os anos 1980, quando conhecidos como “maioria moral”, e até os dias presentes, junto aos grupos do *Tea Party* e da *Alternative Right*. Há, segundo o autor, uma importação à realidade latino-americana de um discurso político-religioso de movimentos radicais estadunidenses que sustentam “um pensamento teológico reconstrucionista” que defende que cristãos são chamados a governar seus países e reconstruí-los a partir de princípios bíblicos de governo (Pérez Guadalupe, 2018:34). Essa não seria uma ideia totalmente nova, suas bases teológicas remeteriam a círculos calvinistas ultraconservadores e teriam sido, segundo o autor, recuperadas por carismáticos e neopentecostais para legitimar sua pretensão de conquista de poder fundamentada na suposta superioridade moral evangélica e na subordinação do sistema jurídico estatal às leis bíblicas (ibidem). Apesar da influência norte-americana, Pérez Guadalupe afirma que a maioria dos evangélicos

que defendem o reconstrucionismo na América Latina integram igrejas locais independentes e com uma hierarquia verticalizada. São, conforme caracteriza, “*pujantes iglesias evangélicas de creación criolla*” (2018:40).

Pérez Guadalupe questiona qual seria a motivação última desse movimento de evangélicos em direção à política institucional. Seria, afinal, uma motivação política ou religiosa? Ou nas palavras do autor, se trata de uma ação de “políticos evangélicos” ou de “evangélicos políticos”? Conforme sustenta, os “evangélicos políticos” teriam sido capazes de deslocar os “políticos evangélicos” do âmbito eleitoral, e são os que lideram o protagonismo político do crescente movimento evangélico latino-americano (Pérez Guadalupe, 2018:92). De acordo com sua análise, a incursão de “evangélicos políticos” na política institucional do continente segue uma lógica de utilização instrumental da política com fins religiosos, distinta da histórica utilização da religião com fins políticos (ibidem:95). O que essa ação pública evangélica desenvolveu até o momento é, segundo o autor, uma proposta de “moralização da política”. De tal modo que o autor afirma que para tratar da ênfase na agenda moral perceptível na proposta política e eleitoral desses atores, mais vale falar de um “voto valorativo” (que atrai setores conservadores católicos e evangélicos) do que de um “voto confessional”. Já que teria sido através da proposição de uma agenda moral que esse setor evangélico pôde congregar demais religiosos (evangélicos e também católicos) em defesa de uma agenda transversal impulsionada por grupos de pressão, mas que se faz visível politicamente através dos partidos políticos e de líderes religiosos. Daí, Pérez Guadalupe argumentar que a incursão de uma agenda moral como agenda política tem maior vigência nos países onde não existem partidos sólidos e nos quais a ausência de ideologias partidárias no sistema político pode ser preenchida por ideologias religiosas. Conforme seu diagnóstico, uma forte institucionalidade partidária seria o melhor antídoto ao ingresso de agendas religiosas na esfera política (Pérez Guadalupe, 2018:79).

A partir dessa chave analítica, podemos afirmar que a análise do caso uruguaio, reconhecido pela força e estabilidade de seu sistema político partidário caracterizado como uma partidocracia de consenso (Chasquetti e Buquet, 2004) ou uma democracia partidocêntrica (Caetano e Rilla, 1992), ganha relevância para a compreensão da atuação política desses religiosos. Pois, mesmo o excepcional

sistema político uruguaio não conseguiu fugir à regra e hoje convive com esses novos atores políticos. No entanto, a limitada influência de que gozam até o momento, talvez, diga algo sobre a solidez desse sistema político que, por certo, não é o único elemento a explicar esse fenômeno, mas provavelmente seja o que pode ser, metaforicamente, exportado para outras realidades nacionais. É dizer, a história de modernização que contribuiu para o estabelecimento de uma sociedade laica na Banda Oriental do Rio da Prata não pode ser reproduzida em outros contextos. Mas a criação política de um sistema político-partidário resistente à invasão de uma “moralização da política”, nos termos de Pérez Guadalupe, a princípio, está aberto para todas as demais democracias latino-americanas.

No presente trabalho, argumenta-se que os evangélicos que incursionaram na política uruguaia têm como premissas a defesa de uma moralidade tradicional (expressa no combate à chamada ideologia de gênero) e a ideia de que a instituição familiar, entendida à maneira particular de uma cosmovisão cristã conservadora, seria o pilar da organização social. Reunidos em torno dessa agenda, setores do campo evangélico uruguaio têm lançado mão de estratégias de ocupação do espaço público e de moralização da política informados por uma compreensão teológica da vida em sociedade como uma eterna e ubíqua batalha entre o bem e o mal. Ainda que encontrem resistência interna por conta da laicidade da sociedade uruguaia, esses líderes religiosos têm se mobilizado local e internacionalmente para enfrentar as mudanças que consideram prejudiciais ao país, sobretudo aquelas ligadas à temática da sexualidade e das liberdades individuais. Com diferentes graus de adesão a essa cosmovisão “bíblica evangélica”, os atores em análise nessa tese convergem, no entanto, em torno da agenda moral que tem guiado diversos projetos de poder no continente latino-americano e informado a organização de redes de líderes evangélicos como a que se formou a partir do *Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia*, o qual tem entre seus participantes os legisladores uruguaio Gerardo Amarilla e Álvaro Dastugue, bem como Jorge Márquez o líder da principal igreja neopentecostal no país, *Misión Vida*.

O *Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia* foi criado em 2017 no México pelo Pastor Aarón Lara. Conforme o vídeo institucional de apresentação de sua página na internet, o congresso surgiu da *Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia* (México, 2016) como um “movimento para defender a vida e os

direitos das famílias ibero-americanas por meio de políticas públicas”. Sua segunda edição também ocorreu na Cidade do México, em 2018; a terceira na Cidade do Panamá, em 2019, e em 2020, em Lima, no Peru. Nesses encontros, foi estabelecido o objetivo de investigar as origens da “ideologia de gênero” e foram criados: um centro de estudos e de formação online para políticos e líderes sociais interessados na compreensão da “atualidade e da vida política”; um espaço deliberativo para legisladores e políticos da América Latina (formalizado no encontro de 2019 como a *Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos*); um portal jornalístico chamado *Evangélico Digital*; uma comissão para organizar as coalizões que participam das reuniões da OEA; e um Observatório Continental que, em 2019, apresentou o documento “*Panorama de Iberoamérica por la Vida y la Familia*” (Evangélico Digital, 2019c). O principal objetivo político do *Congreso Iberoamericano* é aumentar a presença evangélica (e sua capacidade de lobby) não apenas nos contextos nacionais, mas também em organismos internacionais como a OEA e a ONU. Aarón Lara já participou das reuniões da OEA como porta-voz desse grupo em 2017, em 2018 (acompanhado dos pastores Gilberto Rocha [México], Hugo Márquez [Argentina] e Glaucio Coraiola [Brasil]), e em 2019 com a participação de 95 associações que se inscreveram para tomar parte do debate em 5 coalizões da OEA. Nessa ocasião, os porta-vozes da organização foram Patrícia Cortez e Clara Veja (México), Milagros Aguayo (Peru), Silvana Torres (Argentina) e Marcos Aurélio de Camargo (Brasil).

Além dos encontros anuais, são organizadas reuniões regionais desses líderes evangélicos latino-americanos como a realizada em Punta del Este, em novembro de 2018. Na ocasião, Diana Cariboni foi a única repórter a acompanhar o *Congreso Sudamericano Por la Vida y la Familia*. Segunda a jornalista, para participar do encontro - realizado “a portas fechadas e estritamente vigiado” -, os inscritos tiveram que pagar 150 dólares, além de arcar com os custos de sua viagem. Não obstante, estiveram presentes mais de 500 líderes evangélicos que concordaram em definir como inimigo comum a “ideologia de gênero”, a qual se comprometeram a derrotar nos parlamentos e governos nacionais, bem como em organismos internacionais como a OEA, a ONU e o FMI, que estariam exercendo uma ingerência internacional sobre os governos locais. Cariboni destacou a declaração do anfitrião, Apóstolo Jorge Márquez, quem proclamou: “*estamos en*

una guerra total, algunos le llaman cultural, definitiva, que busca crear un caos, una anarquía absoluta. Las fuerzas del mal quieren tomar nuestras conciencias, hacerse cargo de nuestros bienes, hacerse cargo de nuestros hijos” (Cariboni, 2019).

Ainda de acordo com o relato de Cariboni, os evangélicos presentes se compreendiam como portadores de uma “verdade religiosa, mas também científica”. Dentre os painéis do congresso, a repórter destacou um que se propunha a demonstrar que o sexo se define pelos cromossomos e segue inalterado apesar da identidade que a pessoa venha a assumir. Apesar de um discurso que prega a tolerância, Cariboni comentou que foram muitas as piadas homofóbicas e transfóbicas durante a reunião, e que nesse contexto, o deputado Álvaro Dastugue anunciou que estava recolhendo assinaturas para tentar revogar a recém aprovada Lei Integral para Pessoas Trans, que caracterizou como: *“la ley más asquerosa que ha pasado por el Parlamento”*. A repórter relatou ainda que os grupos LGBTI foram qualificados como violentos e agressivos, sendo lembrados repetidamente os ataques às sedes da *Asociación Cristiana Uruguaya de Profesionales de la Salud* (ACUPS) e da igreja *Misión Vida*. Os ataques a que se referiu a jornalista ocorreram no início do congresso, quando as sedes da ACUPS e de *Misión Vida* foram pixadas com frases como *“no al congreso fascista”* e *“fuego a tu congreso”*. Prontamente, os organizadores do evento denunciaram a “série de atos violentos” e receberam o apoio do deputado (e palestrante no evento) Gerardo Amarilla que afirmou ser preocupante essas ações de intolerância e falta de respeito que aumentam na sociedade uruguaia, sobretudo no que diz respeito à expressão pública da fé (Evangélico digital, 2018).

Os organizadores do congresso também se queixaram, denunciando a criminalização do evento por parte do governo, por conta da retirada do apoio estatal para a realização do referido encontro. Como informou El Observador, em setembro de 2018, o Ministério de Turismo havia retirado a qualificação de “interesse ministerial” ao *“Congreso Sudamericano Por la Vida y la Familia”*, depois de analisar “novos elementos” que aportaram organizações defensoras dos direitos LGBTI e feministas (El Observador, 2018b). Essas organizações questionaram o interesse de uma jornada *“donde se reivindica la esclavitud de las mujeres”* e *“la tortura psicológica a la comunidad LGTB”*. O ministério contestou

que havia recebido a solicitação de declaração de interesse turístico pelo Centro de Convenções de Punta del Este e não sabia qual instituição seria a promotora do evento. Ao ser informada que tal atividade poderia ferir profundamente a sensibilidade de inúmeras organizações da sociedade civil e que poderia entrar em contradição com as políticas desenvolvidas pelo próprio ministério, decidiu-se pela retirada da qualificação de interesse turístico para o congresso em questão. Em contrapartida, o Pastor Jorge Márquez declarou sentir-se discriminado pela decisão e que solicitaria uma entrevista no Ministério, além de estudar alternativas legais contra o Estado, devido à gravidade do ocorrido. Segundo Márquez, todo o texto explicativo de porquê se retirava o interesse turístico estava escrito em condicional e não justificava a ação do governo: “*Ellos dicen que (en el evento se) podría llegar a herir o a maltratar*” a ciertos grupos. [...] “*Pero no hemos cometido ningún delito, todavía no lo hemos cometido, no atentamos contra nadie*” (El País, 2018a).

Nesse encontro realizado em Punta del Este, surgiria a *Fraternidad de Parlamentarios Evangélicos*, representada por legisladores do Brasil, Uruguai, Argentina, Paraguai e Peru, que acordou levar adiante uma plataforma de trabalho relacionada a defesa da vida e da família. Assinaram a declaração de fundação da fraternidade de parlamentares evangélicos: Luis Galarreta e Julio Rosas, do Peru; Gonzalo Ramírez, da Costa Rica; Liziane Bayer, do Brasil; David Scalereth, da Argentina; Raúl Latore, do Paraguai; Benjamín Irazábal, Gerardo Amarilla e Álvaro Dastugue, do Uruguai. Poucos meses depois, em fevereiro de 2019, no terceiro *Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia* (no Panamá), seria criada a *Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos* (UPIC), para a qual foi designado como presidente o deputado uruguaio Gerardo Amarilla. Nessa ocasião, também foi estabelecido um comitê executivo composto por cinco membros que representam as sub regiões da Ibero América. A proposta é que esse coletivo seja formado por legisladores, representantes políticos, autoridades do poder judicial e outros participantes dos governos nacionais, “*todos con sólidas convicciones cristianas*” (Sociedad Uruguaya, 2019b). Em entrevista ao Portal Evangélico Digital, Gerardo Amarilla esclareceu que a UPIC trabalha para o fortalecimento de princípios e valores “*basados en la cosmovisión bíblica evangélica*”, tais como “*la defensa de la vida, la familia, libertad, justicia, verdad, [y] que promueva el desarrollo integral del ser humano*”. A missão desse coletivo

é, conforme o deputado, criar e promover legislação e políticas públicas que contribuam para a qualidade de vida e o fortalecimento da dignidade humana, além do combate à corrupção (Evangélico digital, 2019a).

Em entrevista a essa pesquisa, Amarilla declarou que foi a partir de “todos esses ataques que chegaram na América Latina e que tentam, de alguma maneira, relativizar o direito à vida humana e que tentam atacar, ou ridicularizar, ou questionar o modelo tradicional de família” que surgiu a ideia de um congresso ibero-americano dedicado à defesa da família. Para Amarilla, tais ataques são informados por correntes de pensamento que chegam de fora, promovidas por organismos multilaterais, sob influência de lobbys progressistas de poderosas organizações internacionais como, por exemplo, a *Open Society*. Daí a necessidade de um espaço institucional cristão e latino-americano para fazer frente ao avanço ideológico que esses evangélicos identificam como uma ameaça aos valores tradicionais das religiosas sociedades locais.

Estas corrientes llegan básicamente desde afuera del continente y quieren a través de las cúpulas intelectuales o gobernantes de nuestros países insertarse en la sociedad como leyes. Al principio, la iglesia evangélica estaba un poco al margen de estos debates. Hasta que, de alguna manera, el debate se hace presente en toda la sociedad, y se meten también en la iglesia a través del sistema educativo, del sistema de salud y empiezan a meterse dentro de la iglesia y ahí la iglesia reacciona en América Latina. Y una cosa interesante [es] que surge la idea de hacer este congreso por la vida y la familia, y que sea un congreso, en principio de evangélicos, y que sea de latinoamericanos, sin asistencia y sin auxilio de nadie de afuera. O sea, autóctono. Después, podemos tener relaciones con los católicos y relaciones con organizaciones de fuera del continente, pero, en principio, que sea algo autóctono y que nos aglutine a nosotros. ¿Quiénes somos nosotros? Al principio, somos pastores, líderes de la iglesia, después académicos (que es muy importante tener gente de la ciencia) y después políticos también. Con esos tres vínculos, se realiza el primer congreso en México en 2017, el segundo en 2018 y el tercero es ahora en Panamá en 2019.

Conforme relatou Amarilla, esse grupo de líderes religiosos e políticos latino-americanos, ao qual pertence, se sentiu obrigado a tomar uma posição e se mobilizar para ter voz nos organismos internacionais, já que, no seu entendimento, a pressão que os países latinos receberam sobre o tema do aborto, da “agenda LGBT”, e da maconha se deu através desses mesmos organismos multinacionais. Segundo o deputado, se trata de uma clara ingerência externa que não teria sido definida nem ao menos por governos estrangeiros, mas sim por técnicos – “de

alguns escritórios técnicos da OEA ou da ONU” –, que estariam influenciando as políticas públicas a serem adotadas no Uruguai, sendo esse, portanto, também um tema de soberania nacional. Disso se segue, conforme a perspectiva de Amarilla, a necessidade de uma concertação continental entre líderes religiosos e políticos dispostos a combater essas iniciativas.

Ainda que valorize essa forma de ação conjunta e mobilize líderes em torno dessa união parlamentar ibero-americana, Amarilla afirma não acreditar que a formação de frentes parlamentares seja uma estratégia universal para o enfrentamento à agenda que considera prejudicial para a sociedade. Em sua opinião, os cristãos devem analisar a realidade de cada país para decidir como agir em cada caso. Há países, e Amarilla parece ter em mente o seu próprio, nos quais a trajetória estável dos partidos torna muito difícil a criação de novos grupamentos políticos, de modo que o importante seria influenciar os que já existem. “*No sé si influenciar en uno o en varios, en realidad lo más importante diría es que esta sal permea en toda la sociedad*”. Esse modo de inserção na política partidária teria a vantagem de não identificar diretamente a ação evangélica ou cristã com um partido específico, que poderia exercer uma má gestão de governo, e então afetar toda a concepção, toda a visão cristã da política. Segundo Amarilla, se há cristãos em vários partidos tratando de influenciar, “tratando de ser sal e luz” em diferentes âmbitos, a mudança que pretendem ver pode ser mais definitiva. O parlamentar cita os casos dos partidos que adotam uma perspectiva cristã em países da América Central, da região andina, e mesmo em países europeus, onde segundo afirma, se poderia formar alianças ou partidos que aglutinem o “velho pensamento social cristão católico com a nova força evangélica”. Segundo Amarilla, não importa tanto a ferramenta, mas sim o objetivo final. De modo que a definição da melhor forma de mobilização e participação política dos cristãos dependerá da realidade política e social de cada país.

Além dessa iniciativa autóctone (na expressão de Amarilla), o crescimento da atividade política e a mobilização continental de líderes evangélicos também se dá sob a influência norte-americana e, em alguns casos, com a participação de atores muito próximos ao poder político desse país. Assim apontam as investigações do projeto jornalístico *Transnacionales de la Fe*, liderado pelo centro *Columbia Journalism Investigations* (CJI) da Universidade de Columbia, em conjunto com

órgãos jornalísticos de diversos países da América Latina¹². A série de reportagens produzida a partir dessa iniciativa se propunha a mapear “o crescimento do poder evangélico e de sua agenda fundamentalista na América Latina incentivada pela administração de Donald Trump”. Conforme informa o site do projeto, foram investigadas as atividades de um grupo de líderes e organizações religiosas vinculadas à Casa Branca que estariam promovendo “legislação e políticas cristãs nos mais altos círculos do poder político latino-americano” e levando adiante uma “nova cruzada”, dessa vez, contra os avanços alcançados na região nos temas do reconhecimento dos direitos LGBT e relativos à saúde reprodutiva e sexual.

Parte desse projeto, a reportagem “Os pastores de Trump chegam à Brasília de Bolsonaro”, das jornalistas Andrea Dip e Natalia Viana, denunciou o financiamento pelo governo norte-americano de uma iniciativa de “evangelização” do sistema político latino-americano. Conforme essa reportagem, através da *Capitol Ministries* – organização fundada pelo ex-jogador de basquete Ralph Drollinger na Califórnia, em 1996 – estaria sendo disseminada uma visão particular sobre o cristianismo aplicado à política. Segundo Dip e Viana (2019), esse empreendimento é financiado pelo vice-presidente Mike Pence e pelo secretário de Estado Mike Pompeo e, em diversos momentos, se vale da influência do governo estadunidense para realizar sua missão, nas palavras do seu fundador, “criar discípulos de Jesus Cristo na arena política pelo mundo todo”. Para as repórteres, o objetivo da organização de Drollinger é “converter” políticos e servidores públicos a uma visão cristã evangélica da política afim à perspectiva da ultradireita americana e não apenas no território desse país. Conforme relatam, desde 2017, foram estabelecidos contatos locais em seis países latino-americanos (México, Honduras, Paraguai, Costa Rica, Uruguai e Brasil), e quando a matéria foi publicada (em agosto de 2019) havia previsão de que o *Capitol Ministries* chegasse também no Panamá e na Nicarágua. No Brasil, o pastor da Igreja Batista Vida Nova, Raul José Ferreira Jr., foi o escolhido para conduzir os estudos bíblicos nas casas legislativas, conforme as orientações da matriz norte-americana. Como esclareceu à Agência Pública o

¹² Além da Universidade de Columbia, compõem o projeto: a Agência Pública (Brasil); CIPER (Chile); El Tiempo (Colômbia); La Voz de Guanacaste e Semanario Universidad (Costa Rica); El Faro (El Salvador); Univisión (Estados Unidos); Nómada y Plaza Pública (Guatemala); Contracorriente (Honduras); Mexicanos Contra la Corrupción y la Impunidad (México); El Surtidor (Paraguai); La República (Perú); El País (Uruguai), Armando.info (Venezuela) e o Centro Latinoamericano de Investigación Periodística (CLIP). Disponível em: <https://transnacionalesdelafe.com/>

pastor Ferreira Jr., a “ideia é chegar a nível de Presidência da República e ministros, primeiro escalão. A gente tem um slogan que é ‘*first the firsts*’, ou seja, primeiro os primeiros. Através dessas pessoas com relevância a gente pode mudar o destino da nossa nação”. Esse pastor fora indicado pelo diretor regional da *Capitol Ministries* no Brasil, pastor Giovaldo de Freitas, e recebera uma semana de treinamento em Seattle, diretamente com Ralph Drollinger e sua equipe. Ainda de acordo com a reportagem de Dip e Viana, desde 2010, Drollinger desenvolve no Congresso Americano ciclos de estudos bíblicos com parlamentares. Em 2017, seria fundado um grupo de estudos exclusivo para membros do governo Trump que se encontra semanalmente e reúne cerca de dez membros do alto escalão, incluindo o vice-presidente e o secretário de Estado, supracitados.

Em setembro de 2019, o jornal uruguaio *El País* identificava no *Capitol Ministries* a conexão entre “a imensa massa evangélica brasileira e os grupos religiosos com influência política no resto do continente”. No Uruguai, a reportagem informou que o líder desse ministério é o pastor evangélico Alex Medina, que no país está à frente do *Centro Cristiano de Cordón*, uma igreja pentecostal que integra a Assembleia de Deus no país. Segundo o jornal, Medina apesar do perfil discreto mantém contato com os políticos locais, sobretudo os integrantes da “bancada evangélica”, e já teria viajado aos Estados Unidos para conhecer o modelo de ensino bíblico proposto por essa organização para replicar em terras uruguayas (Da Silva e Urwicz, 2019). Essa perspectiva combativa da ação política e religiosa, como veremos na seção a seguir, oriunda do norte do continente americano floresceu também nos trópicos em que nos encontramos. De tal modo que a chegada no Uruguai dessa forma de compreensão religiosa foi percebida pelos analistas locais como influência não apenas dos norte-americanos, mas também dos vizinhos mais próximos, os *brasileños*.

2.2

Teologia do domínio e a batalha do bem contra o mal

Como propõe Cecília Mariz, na virada do milênio estaria sendo experimentado no Brasil um “reflorescimento paralelo de duas tendências opostas de vivência da fé” (1999:33). Por um lado, uma desinstitucionalização e uma experiência mais pessoal e independente da fé. E por outro, o crescimento de grupos fundamentalistas que defendem ortodoxia e propõem uma guerra espiritual contra outras religiões, em uma chave distinta da luta contra o demônio travada durante a Idade Média. Mariz fala de um “estilo religioso bélico, de confrontação e acusações explícitas” (ibidem), que tem sido associado especificamente aos grupos neopentecostais, mas que, conforme a autora, é muito comum no universo evangélico brasileiro e também está presente no catolicismo, sobretudo, entre os carismáticos. A chamada teologia da “guerra” ou da “batalha espiritual” defenderia a ideia de que evangelizar “é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs” (1999:34).

Conforme Ricardo Mariano, a terceira onda do pentecostalismo (a que o autor nomeia de neopentecostalismo) com sua visão de mundo específica, capaz de articular religião, mídia, mercado e Estado seria a que marcaria a atuação evangélica durante a Nova República no Brasil (1996:26). Segundo o autor, essa vertente foi a que mais cresceu e se fortaleceu desde os anos 1970, quando as principais igrejas neopentecostais foram fundadas no país, a saber: a Universal do Reino de Deus (1977, Rio de Janeiro); a Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro); a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) e a Renascer em Cristo (1986, São Paulo). Em outro texto, Mariano (2003) afirma que o neopentecostalismo é o responsável pelas “principais mudanças teológicas, axiológicas, estéticas e comportamentais” ocorridas no movimento pentecostal brasileiro no final do século XX. Conforme a caracterização que apresenta, as denominações neopentecostais são marcadas pela ênfase na guerra espiritual, pela difusão da Teologia da Prosperidade, e pelo abandono de grande parte dos costumes puritanos de santidade (características que teriam minimizado os traços sectários e ascéticos do pentecostalismo brasileiro) (Mariano, 2003:21). Ainda segundo esse autor, a Teologia da Prosperidade defende que os cristãos, enquanto sócios de Deus

ou financiadores da obra divina, estão destinados a ser prósperos, saudáveis, felizes e vitoriosos em todos os seus empreendimentos. “Só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que diz a Bíblia a respeito das promessas divinas e está envolvido, direta ou indiretamente, com o Diabo (1996:32)”. Ainda segundo o autor, oriunda dos Estados Unidos, a Teologia da Prosperidade, inicia sua trajetória no Brasil no final dos anos 1970, e desde então tem informado muitas igrejas e diversos ministérios para-eclesiásticos.

A respeito da Teologia da Prosperidade, Mariano considera que houve um abandono da ênfase na redenção após a morte em favor de uma “pregação centrada em promessas de bênçãos concretas para o aqui e o agora” (2003:22). Segundo ele, as crenças, práticas e promessas dessas igrejas (marcadas pela Teologia da Prosperidade) são imediatistas e instrumentais, o que, por um lado, as aferraria ao tema da magia, e por outro, as afastaria do ascetismo puritano, uma vez que também fora positivada a fruição de alguns prazeres deste mundo. Sobre a questão da ênfase na guerra espiritual, Mariano afirma que o neopentecostalismo faz uma interpretação religiosa dos males sociais, individuais e coletivos e responsabiliza o diabo pelos problemas que afetam a humanidade. Deus, por seu turno, atuaria oferecendo a cura e concederia bênçãos aos fiéis que consistiriam em prosperidade econômica, saúde física, felicidade familiar e sucesso nos empreendimentos terrenos (Mariano, 2003:24).

Essa ideia de guerra espiritual e as noções de bem e mal dos neopentecostais derivam, segundo Mariano, do dualismo hierárquico presente no cerne da doutrina cristã. No entanto, comparados aos pentecostais precedentes, as denominações neopentecostais levam mais longe a luta contra o mal, pois “defendem que o que se passa no “mundo material” resulta da guerra entre as forças divina e demoníaca no “mundo espiritual””. Há, segundo esse autor, como que uma hipertrofia da guerra entre Deus e o diabo pela humanidade. Nessa perspectiva bélico-religiosa, é enorme a extensão da ação diabólica e as igrejas, por seu turno, devem realizar uma pregação preocupada com a libertação das pessoas do julgo demoníaco. Mariano argumenta ainda que a hipertrofia da importância da figura demoníaca nos cultos neopentecostais reformula as concepções de pecado e livre arbítrio, pois o indivíduo é visto como “vítima da tirania e malvadeza do diabo” (2003:31). Daí o autor

afirmar que a perspectiva neopentecostal também leva ao enfraquecimento da noção ética, já que a orientação da conduta não é mais responsabilidade individual, mas consequência de ações demoníacas.

No caso brasileiro, Mariano demonstra como a ideia de guerra santa foi direcionada contra cultos de origem afro-brasileira e que por trás dessa batalha estiveram presentes, também, interesses proselitistas e de garantia de certo mercado religioso. Mas além dessa guerra contra religiões mediúnicas, o autor destaca novas concepções da batalha espiritual, desenvolvidas nos Estados Unidos, que teriam chegado ao Brasil através de grupos evangélicos como as igrejas Renascer em Cristo e Sara Nossa Terra. De acordo com Mariano, influenciadas pela Rede Internacional de Guerra Espiritual (fundada por Peter Wagner) denominações brasileiras passaram a adotar a ideia de guerra espiritual contra espíritos territoriais e hereditários. Os primeiros estariam distribuídos pelo diabo para atuarem em determinadas regiões e para sua expulsão seria necessária uma intervenção coletiva que pudesse devolver o território ao poder de Deus. Os espíritos hereditários, por seu turno, acometeriam as famílias, sendo necessário também a intervenção evangélica para o rompimento da maldição hereditária. Em um terceiro trabalho, Mariano (1999) argumenta que a Teologia do Domínio também ostenta um ideário de dominação sociopolítica baseado na concepção de uma recristianização da sociedade pelo alto, especialmente, pela via político-partidária (Mariano, 1999:44). O desejo de transformação da sociedade envolve, portanto, não apenas a conversão individual, mas também a realização de obras sociais e a participação na política partidária, além da intensiva atuação nos meios de comunicação.

Com diagnóstico semelhante, Raquel Sant'Ana, em sua tese de doutorado de 2017, analisa a conformação de uma coletividade evangélica a partir da realização da Marcha para Jesus. Conforme apresenta, a “Marcha pode ser pensada como parte de uma batalha mais ampla que é travada no cotidiano, mas cuja conclusão se dá em âmbito nacional” (2017:214). Ou seja, para a autora, a atuação conjunta que possibilita a realização desses mega eventos evangélicos é informada pela perspectiva da batalha espiritual e do domínio que, de modo concomitante, pauta as batalhas individuais de cada um dos fiéis presentes nas marchas, bem como a atuação das lideranças religiosas nas esferas de poder. Segundo Sant'Ana, a atuação conjunta evangélica na esfera pública não é novidade, já que remonta às

tradições associativas do século XIX, mas o que sim é novo nesse cenário é a influência de um pentecostalismo baseado na Teologia do Domínio (ibidem:97). Tal percepção de batalha permanente marcaria, de acordo com essa autora, a atuação pública de parcela do pentecostalismo nacional, sendo a formação da frente parlamentar evangélica no Brasil um exemplo da mobilização de distintos atores em torno da percepção de um inimigo comum e da necessidade da defesa de pautas morais (ibidem:98).

Segundo Machado e Burity (2014), no Brasil, a participação na esfera da política teria se tornado fundamental para esse grupo religioso que, embora em expansão, segue sendo minoritário e afirma se sentir discriminado na sociedade e no sistema político brasileiro. Conforme os autores, para os líderes neopentecostais, a participação na política se dá como uma forma de agência coletiva com pretensões de reconhecimento e de influência sobre uma ordem social desfavorável e na qual “a agenda política dos movimentos feministas e pela diversidade sexual vem se impondo e orientando as políticas públicas no campo da educação, da saúde e das relações familiares” (2014:602). Ainda segundo a análise desses autores, o pentecostalismo teria se tornado no Brasil, nos últimos anos, uma religião pública, sendo um dos fatores mais importantes nesse processo a adoção de um “modelo corporativo de representação política” com o lançamento de candidaturas oficiais ligadas às instituições eclesiais – originalmente, a partir da iniciativa pioneira da IURD e, em seguida, alcançando outras igrejas que passaram a replicar esse modo de atuação na política partidária (ibidem:606).

Burity e Machado observam (a partir da empiria que recolhem em entrevistas com lideranças evangélicas brasileiras, muitas delas também em atividade legislativa) que os líderes entrevistados são “fluentes no idioma secular”, ou seja, eles não recorrem a uma linguagem cifrada pela religião e tomam parte no debate público utilizando um léxico secular comum aos demais interlocutores. Sua orientação religiosa não determina inteiramente sua forma de articular os temas públicos, a qual, segundo os autores, se assemelha em muitos pontos a da “cultura política secular”. O específico desses atores religiosos seria o “modo de articular o secular e o religioso” que produziria uma dupla hermenêutica na qual fenômenos seculares se revestiriam de significados religiosos que poderiam ser interpretados de modos distintos por aqueles que estão dentro das comunidades religiosas e por

aqueles que não as integram. “Os acontecimentos são religiosos e seculares para os pentecostais, ainda quando são apenas seculares para os atores não religiosos” (Burity e Machado, 2014:609).

Relatando os resultados preliminares de uma outra pesquisa realizada com líderes pentecostais, Machado (em artigo que assina sozinha) sustenta que, para os seus entrevistados, a participação nas disputas eleitorais e nas casas legislativas seria uma estratégia fundamental para garantia da “reprodução da moral cristã na ordem social brasileira atual” (2013:50). Os líderes pentecostais demonstraram preocupação com o ordenamento social em um contexto de difusão de ideologias concorrentes à moralidade religiosa que defendem, de modo que a autora argumenta que a atuação pública dos pentecostais é interpretada por seus dirigentes como “uma política de contenção moral, mas também de sobrevivência das próprias igrejas cristãs” – ainda que haja vozes minoritárias divergentes que advogam por uma atuação política evangélica mais atrelada aos temas sociais do que aos da moralidade (ibidem).

Segundo Machado (2015), a despeito das divergências teóricas, as análises sociológicas têm demonstrado que a agenda política de grupos cristãos (católicos e evangélicos) privilegia as questões morais e que isto seria uma forma de reação ao avanço do feminismo e do movimento pela diversidade sexual na sociedade (2015:46). A autora recorda que temáticas como “a defesa da vida e da família” já haviam sido amplamente exploradas tanto pelos evangélicos quanto pelos católicos durante a Assembleia Constituinte, mas ficaram em segundo plano quando vários grupos religiosos fizeram alianças com o PT para eleger Lula em 2002. Em 2010, com mudança da conjuntura, houve uma reposição dos temas na agenda política da maioria dos grupos religiosos favorecendo as questões de cunho moral e privado, revelando um empenho político desses atores em defesa dos valores cristãos (ibidem:48). Em artigos mais recentes, Machado (2017) analisou a participação de religiosos nos debates parlamentares em torno do chamado Estatuto da Família – PL 6583/2013 – e argumentou que a orientação ideológica de tais debates tem sido dada pelos legisladores pentecostais que contribuiriam para a moralização da discussão política (2017:355). Conforme a autora, desde a Constituinte, a atuação política desses atores esteve relacionada, majoritariamente, às questões de cunho privado ou de natureza moral. No entanto, Machado observa que no atual contexto

brasileiro, essa agenda moral se alinhou a um projeto neoliberal defensor de um Estado mínimo, além de aparecer junto à defesa de interesses econômicos de determinadas denominações eclesiásticas (2018:57). Ou seja, hoje os evangélicos em atuação na política nacional teriam estabelecido alianças políticas que iriam além da dimensão de contenção moral informada por uma perspectiva religiosa (2018:71).

A influência desta renovada forma de protestantismo se faz sentir também no Uruguai, apesar das idiossincrasias desse país no que se refere ao tema da religião e, especialmente, de sua relação com a política. Como demonstra o estudo de Barragan (2006), no Uruguai a penetração da Igreja Universal do Reino de Deus tem enfrentado circunstâncias sociais, políticas e culturais próprias do contexto uruguaio que têm representado um desafio de adaptação local daquilo que a autora chama de “máquina narrativa iurdiana”. Segundo Barragan, “a IURD deparou-se com a realidade de um imaginário social historicamente secularizado e laico que, se bem ampara a liberdade de cultos por um lado, marginaliza as manifestações religiosas ao âmbito do privado por outro” (2006:6). Apesar da Assembleia de Deus ter sido o motor inicial desse movimento dos evangélicos brasileiros em direção à política institucional, conforme afirma Freston¹³, foi a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), como demonstra o estudo de Ari Pedro Oro (2003), que realizou uma ressignificação do ato de votar e da percepção da política dentro dos novos grupos religiosos. A prática política da Universal (ou nos termos de Barragan, a máquina narrativa iurdiana) tem servido de paradigma e produzido um efeito mimético sobre outras igrejas evangélicas que tendem a imitar seu modelo afirmativo de fazer política a partir de motivações de ordem prática e simbólica (Oro, 2011). Apesar das dificuldades apontadas por Barragan, essa prática política, aos poucos, passa a ser vista também no lado uruguaio da fronteira. A própria Universal tem uma atuação, por ora, discreta na política local – resumindo-se a casos pontuais de apoio a políticos próximos. Mas, como revelam as entrevistas que compõem essa tese,

¹³ “A maior participação vem em 1986, no fim do regime militar, com a Assembleia Constituinte. A Assembleia de Deus é o motor disso inicialmente, e se organiza desde a cúpula para ter um candidato oficial em cada estado, um deputado. [...] É o que dá origem à bancada evangélica, é a primeira vez que se fala nisso. E a grande novidade é que a maioria é pentecostal”. Paul Freston em entrevista a Andrea Dip (2016).

muito da resignificação do ato de votar (de que nos fala Oro) também aconteceu no país e foi, em grande medida, obra de organizações locais.

Partindo de uma perspectiva semelhante à estabelecida pela literatura brasileira acima citada, Nicolás Iglesias, que além de cristão é um investigador da relação entre religião e política no Uruguai, defende que a compreensão da atuação política e social dos atores religiosos envolvidos com a política local passa pelo entendimento de duas grandes influências que marcaram o setor cristão conservador nos últimos anos: a Teologia da Prosperidade e a Teologia do Domínio (Iglesias, 2018). A primeira, de acordo com Iglesias, compreende que o homem estabelece um vínculo mercantil com o divino; e a segunda propõe uma mudança no vínculo entre igreja e Estado, e portanto, na própria concepção da política, encarada como parte de uma guerra espiritual. Segundo Nicolás Iglesias, essa proposta político-religiosa defende ainda a ideia de que Deus confere poder aos “filhos eleitos” sobre um território. Os apóstolos seriam os responsáveis por governar e arrancar as nações do poder de Satanás. Para esse investigador, essa compreensão binária guarda relação com o que na década de 1960 era defendido por organizações religiosas norte-americanas que propunham o combate às teologias da liberação no sul do continente e sua substituição por teorias mais afins ao sistema capitalista, de modo que para esse autor, o crescimento do neopentecostalismo na América Latina não foi casual, mas sim influenciado por interesses estrangeiros.

Ainda que minoritários no Uruguai, não é pequena a influência de grupos religiosos que adotaram a perspectiva da Teologia do Domínio, a ponto de modificar a cultura, ou a “língua política” nacional de que fala Guigou (2006b). E por mais que se possa traçar as conexões que trouxeram essa perspectiva religiosa ao Uruguai, desde os Estados Unidos ou através da fronteira brasileira, hoje os que afirmam estar em guerra em defesa da família, dos valores tradicionais e da vida são, em sua maioria, membros de organizações autóctones que se bem importaram métodos e formas de compreensão, também souberam desenvolver seus modos nativos de enfrentar essa batalha. Os uruguaios, acostumados que estavam a uma laicidade que reservava ao âmbito privado as particularidades de cada cidadão, agora se veem desafiados pelas contraditórias demandas que surgem no debate público nacional. De um lado, o inadiável tema da diversidade (que politiza o privado e o leva à esfera pública), e de outro, o ressurgimento do fenômeno religioso

na vida pública – dessa vez, acompanhado da emergência de uma concepção teológica marcada pela combatividade permanente. Esse contexto de polarização entre grupos progressistas e grupos religiosos conservadores (informados por uma perspectiva bélica do trabalho espiritual) não parece contribuir para o estabelecimento de um regime social de convivência, marcado pela tolerância, liberdade e igualdade. As antagônicas compreensões que esses atores apresentam sobre a realidade nacional, classificada a depender do analista “entre o céu e o inferno”, demonstram que o caminho do consenso (nesse caso) ainda está por construir.

2.3

Uruguai: na vanguarda ou um mal exemplo para o mundo?

Comentando a surpreendente aprovação pelo Parlamento uruguaio de três leis progressistas em um curto período de tempo (a interrupção voluntária da gravidez, o matrimônio igualitário e a regulação da maconha pelo Estado [Uruguay, 2012;2013(a);2013(b)]), os sociólogos uruguaios Felipe Arocena e Sebastián Aguiar (2017) afirmaram que tais leis puderam ser votadas porque o país atravessava um período de bonança econômica e foi influenciado por certa inflexão internacional em relação a essas pautas; porque havia uma hegemonia de um governo de esquerda sensível a essas temáticas; e também pelo peso exercido pela cultura laica nacional e pelo passado caracterizado por um vanguardismo no campo legislativo. No entanto, Aguiar e Arocena propõem outras duas explicações sociológicas, que não invalidam as anteriores, mas que poderiam, conforme argumentam, colaborar para a interpretação do contexto político e social da aprovação dessas leis. Esses sociólogos sustentam que é preciso analisar, por um lado, o paralelismo do momento atual com os fatos que o país vivenciou no início do século XX, e por outro lado, a conexão geracional que permitiu o estabelecimento dessas demandas, sua articulação prática e a forte mobilização em torno dessa pauta legislativa.

Conforme argumentam, além do conhecido caráter secular da sociedade uruguaia, contou para a aprovação das três normas legais o fato de que o país atravessava um de seus períodos mais positivos em muitas décadas – um tempo somente comparável ao que viveu o Uruguai no começo do século XX, quando se caracterizou como um dos primeiros Estados de bem estar social e ostentava uma renda per capita similar aos dos países ricos europeus. Nos primeiros anos do século XXI, o Uruguai goza de uma democracia política completa (segundo diversos índices internacionais), sua economia vinha crescendo em uma média de 5% nos últimos dez anos, e a sociedade se tornara mais igualitária e menos pobre, em função de fortes políticas de redistribuição. Segundo Aguiar e Arocena, os paralelismos entre esses dois períodos vão além da questão da prosperidade econômica e envolvem outras coincidências como a existência de “duas figuras históricas carismáticas excepcionais com uma ideologia e uma visão de mundo pouco convencionais para a época” e a organização de forças sociais, políticas e culturais que desafiaram os valores e costumes da moralidade corrente. Daí a possibilidade

de um rendimento analítico (para a compreensão da sanção dessas três leis inovadoras) a partir da aproximação entre esses dois momentos históricos.

Ainda segundo os autores, o atual período inovador em matéria de legislação também se beneficiou de uma conexão entre distintas gerações que impulsionou os movimentos sociais que, então, puderam aproveitar esse contexto propício para desenvolver suas campanhas. Recorrendo à proposição analítica de Mannheim, – *“Para estar incluído en una posición generacional [...] tiene uno que haber nacido en el mismo ámbito histórico-social y dentro del mismo período. Sin embargo [...] para que se pueda hablar de una conexión generacional tiene que darse una participación en el destino común de esa unidad históricosocial”* (Mannheim, 1993:221, apud Aguiar e Arocena, 2017:56) – os autores identificam uma posição geracional favorável em relação às três demandas que seriam concretizadas em leis. Conforme argumentam, os jovens uruguaios estavam muito próximos dos temas em disputa – especificamente, o uso da maconha, a diversidade sexual e a demanda por aborto – e puderam impor o debate público de pautas que sequer estavam nos programas iniciais da Frente Ampla. Daí os autores afirmarem que a incorporação dessas demandas à agenda pública se deu a partir de uma conexão geracional que foi capaz de estabelecer uma articulação produtiva com o sistema político. Como esclarecem, os ativistas foram fundamentais, inclusive, na redação das três normas legais e colaboraram de modo determinante na defesa de suas aprovações.

A conexão geracional a que se referem, ou seja, a que se deu entre os integrantes de uma mesma geração que se reuniram em torno de um objetivo e destino comum, também estabeleceu uma produtiva conexão intergeracional. Segundo Aguiar e Arocena, os jovens defensores dessa agenda de direitos conseguiram se conectar com a geração adulta, “que cresceu absorvendo a revolução cultural, sexual e política da década dos sessenta”, e que hoje ocupa postos de incidência nos poderes legislativos e executivo. Essa articulação geracional (entre um movimento social juvenil e atores políticos de outra geração) teria servido como um substrato sobre o qual as iniciativas legais puderam realizar-se com sucesso. Além dessas três leis que colocaram o país na “vanguarda em matéria de uma nova agenda progressista ou liberal”, Arocena e Aguiar também destacam outras ações estatais nesse período que apontam para um sentido similar: como a regulamentação e implementação da prática do *“buen morir”* (eutanásia), a

criação de cotas no serviço público para afrodescendentes e a previsão de benefícios sociais para pessoas trans¹⁴.

Esse vanguardismo uruguaio estaria abrindo caminho, segundo os autores, para que outros países ocidentais adotassem medidas semelhantes. Eles citam a mensagem desejando sorte para a implementação da lei de regulamentação da produção e consumo da maconha que o governo uruguaio recebeu do então secretário geral da Organização dos Estados Americanos, José Miguel Insulza, e também o fato do atual secretário geral dessa organização, o uruguaio Luis Almagro, ter declarado (durante a promoção de sua candidatura em 2015) o desejo de promover uma “agenda de direitos à uruguaia” – que incluísse, entre outros, a despenalização do aborto e a regulamentação do mercado de maconha. Em relação ao contexto interno, Aguiar e Arocena ao concluírem esse artigo, em 2017, portanto ainda sob o governo de Tabaré Vázquez, afirmavam que a configuração política e social que impulsionara as medidas legislativas inovadoras – marcada pelo crescimento econômico e pela presença de um líder carismático – já havia mudado e que era provável que a trajetória nacional oscilasse em um sentido conservador, a exemplo do que ocorrera no início do século passado.

Conforme relatam, durante o período de reformas impulsionadas pelo Batllismo, alguns contemporâneos (inclusive do partido do presidente Batlle y Ordóñez) percebiam que os avanços se davam de modo demasiadamente acelerado. Alguns temiam a aproximação com o socialismo e o anarquismo, e outros mais pragmáticos, temiam que as reformas colocassem em risco a reeleição presidencial. De forma que o sistema político colocou um freio aos avanços legislativos através de uma proposta que ficaria conhecida como o “alto de [Feliciano] Viera”, quem em uma convenção do Partido Colorado em 1916 procurou estancar as inovações batllistas. “*Las avanzadas leyes económicas y sociales sancionadas durante los últimos períodos legislativos han alarmado a muchos correligionarios... Bien, señores: no avancemos más.*” (Vanger, 2009:143 apud Aguiar e Arocena, 2017:53). Dessa vez, no início do XXI, os autores acreditavam que a conexão geracional

¹⁴ Os autores escreviam antes da aprovação da Ley General para Personas Trans (Uruguay, 2018) e do início do debate parlamentar em torno da proposta do deputado Ope Pasquet, apresentada em 11 de março de 2020, que objetiva regulamentar a prática da eutanásia e do suicídio assistido. Segundo Pasquet, uma lei específica é necessária porque a eutanásia, apesar de sempre ter acontecido no Uruguai, se dava “nas penumbras” e deixava os médicos expostos a penalidades (Milder, 2020).

estabelecida, articulada em um movimento social inovador, pudesse servir de contrapeso à tendência de uma reação conservadora.

Como revelam as entrevistas que compõem essa pesquisa, essa reação já vinha se fortalecendo desde, ao menos, 2012. Como relataram praticamente todos os religiosos conservadores entrevistados e envolvidos com a política partidária, a emergência da legislação sobre o aborto, em seguida sobre a regulamentação do uso da maconha e da união civil homossexual, serviu como estopim para a decisão de participar ativamente das decisões legislativas do país. Até 2017 (e se poderia acrescentar, até 2019, quando se aprova a *Ley General para Personas Trans*), a configuração política e social apresentada por Aguiar e Arocena pôde fazer avançar a agenda progressista normativa. Naquele momento, os grupos conservadores – e aí está incluída certa parcela dos evangélicos uruguaios – não puderam fazer frente à aprovação das leis inovadoras que caracterizariam o Uruguai, em sua opinião, não como um país vanguardista, mas sim como aquele que daria um mau exemplo às demais nações e que, portanto, estava destinado a pagar um preço por suas más escolhas.

O pastor e novato na política partidária, Mauricio Loroña, como será exposto mais detidamente na próxima seção, creditou ao governo de José Mujica a inflexão decisiva que abriria “as portas do inferno ao Uruguai”, já que em sua gestão se aprovaria “o aborto, a maconha, [e] se meteriam leis que hoje redundaram na lei trans, [e no] matrimonio igualitário”. Segundo Loroña, o Uruguai não apenas deu esses passos em direção à porta aberta por Mujica, como também está assessorando outros países nesse caminho. “*A México con la legalización de la marihuana, Argentina con la legalización del aborto, o sea, somos un ejemplo de lo malo*”. Esse diagnóstico é muito similar ao que seu mentor político também apresentara em entrevista a essa pesquisa. O deputado Gerardo Amarilla afirmou não ter muito claro, mas desconfiar, dos motivos que levam organismos internacionais a promoverem esse tipo de legislação no Uruguai. No caso da legalização do aborto, por exemplo, ele crê que se trata, basicamente, de uma tentativa de contenção demográfica. Esse, definitivamente, não é um problema uruguaio, muito pelo contrário, o país apresenta taxas baixíssimas de crescimento populacional. Mas Amarilla credita a ação internacional no Uruguai a um desejo de estabelecer um exemplo para os demais países da América Latina, nos quais a formação católica dificultaria tal iniciativa.

Segundo Amarilla, o aborto não era uma realidade ou um tema de preocupação nacional. Fora incluído na agenda de debates uruguaios por obra das Nações Unidas, que teria compreendido que pelo fato de o Uruguai ser o país mais laico e ateu da região, seria fácil estabelecer essa política no país e, em seguida, exportá-la para os países vizinhos. Em relação à aprovação do matrimônio igualitário, Amarilla afirmou que é uma forma de o Estado promover a instabilidade e a destruição da família que deveria ser compreendida como a base da sociedade. De acordo com o parlamentar, em algumas gerações veremos “os efeitos muito negativos nos filhos dessa realidade instável”, serão, provavelmente, pessoas inseguras e com problemas psicológicos. A regulamentação do consumo e produção de maconha, da mesma forma, preocupa Amarilla que acredita ser esse um caminho para agravar problemas psicológicos entre os jovens uruguaios, resultando inclusive na possibilidade de aumento das taxas de depressão e suicídio.

No entanto, investigações do *Observatorio Uruguayo de Drogas* (OUD) que realiza, desde 2003, pesquisas de alcance nacional sobre o consumo de drogas entre estudantes do Ensino Médio, apresentam conclusões divergentes às do deputado. Em 2020, foi divulgado o relatório da VIII *Encuesta Nacional sobre Consumo de Drogas en Estudiantes de Enseñanza Media* que revelava que o consumo de maconha se manteve estável entre as duas últimas edições da pesquisa, isso é desde 2014, quando o consumo teria se estabilizado, após um período de crescimento registrado desde 2011. Os pesquisadores fazem a ressalva de que seria preciso cautela e uma próxima medição para confirmar a tendência de estabilização do consumo, mas afirmam que, por ora, o que se pode perceber é o fim da tendência de crescimento registrada nos primeiros anos da década. O relatório da pesquisa informou ainda que, de modo geral, entre os jovens que consomem algum tipo de droga o uso caracteriza-se pela experimentação, são fenômenos exploratórios e passageiros, com a exceção do álcool e, em menor medida, do tabaco. Outro dado da pesquisa que diverge das percepções de Gerardo Amarilla é quanto à ineficácia da legislação sobre a maconha no combate ao narcotráfico. No caso dos adolescentes, o acesso legal à maconha segue proibido, sem embargo, a expansão do auto cultivo trouxe a percepção de facilidade de acesso. Esse seria, segundo o relatório, um processo prévio à regulação que não teria feito variar a tendência existente de consumo majoritário de maconha proveniente do cultivo nacional.

Segundo o informe, dentre os estudantes consultados, 62% dos que fumam maconha consomem a flor (“*cogollo*”) de origem nacional, contra 15% que consomem a maconha de origem paraguaia (“*prensada*”) introduzida no país pelo narcotráfico. Na pesquisa anterior, em 2016, o consumo da erva paraguaia equivalia a 24,1% do total. Essa redução da presença do narcotráfico junto à população estudantil é um fato positivo destacado por essa publicação que, por outro lado, alerta para os riscos maiores que o consumo das plantas nacionais poderiam acarretar pela sua alta concentração de THC, em relação à congênere paraguaia. Por fim, o relatório informa que a porcentagem de jovens que apresentam um risco alto de consumo problemático de maconha se mantém estável desde 2009, cerca de 2% dos alunos de Ensino Médio do país, e que, portanto, não houve aumento da probabilidade de consumo problemático após a regulamentação legal (Observatorio Uruguayo de Drogas, 2020).

As percepções de evangélicos e demais grupos pró vida em relação à implementação da lei de interrupção voluntária da gravidez também divergem dos dados apresentados por pesquisas realizadas a partir de órgãos estatais. Ao contrário do que alardearam grupos contrários a regulamentação do aborto, houve uma estabilização do número de procedimentos após a descriminalização e inclusive, diminuição entre as adolescentes. A reportagem do periódico *La diaria* de 7 de maio de 2018 acompanhou a apresentação dos dados acerca da *Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE)* após cinco anos de vigência da mesma (Muñoz, 2018). Nessa ocasião, o médico Rafael Aguirre, responsável pela área programática de Saúde das Mulheres do *Ministerio de Salud Publica (MSP)*, afirmou que estava claro que o país havia alcançado um patamar estável em relação aos procedimentos realizados e que nos próximos anos a tendência seria de queda. Por seu turno, Leonel Briozzo, professor da *Clínica Ginecotológica A de la Facultad de Medicina* e que foi subsecretário do MSP quando se aprovou e implementou a legislação sobre o aborto, destacou que os serviços de saúde sexual e reprodutiva (incluindo políticas sobre anticoncepção e educação sexual) se consolidaram nesses anos e que isso também contribuirá para a diminuição de abortos no país. A partir de dados estatísticos, os representantes do Estado procuraram confrontar argumentos, que segundo eles, são falaciosos, como por exemplo o aumento do aborto entre adolescentes que recorreriam a tal prática na mesma ou em menor

proporção que as adultas. O ginecologista Víctor Recchi destacou que a taxa de reiteração entre as mulheres que realizam o procedimento de interrupção da gravidez é baixa, apenas 5,6% das uruguaias. Segundo esse médico, a modo de comparação, na Holanda a taxa é de 36%, na Suécia 58% e nos Estados Unidos chega a 59% dos casos.

Ainda de acordo com a reportagem supracitada, Briozzo foi um dos médicos que criaram em 2001 uma proposta chamada *Iniciativas Sanitarias* que, ainda em um contexto de ilegalidade do aborto, assessorava mulheres que desejavam realizar um procedimento abortivo que poderia ser um risco às suas vidas. Quando 43% das mortes maternas eram em decorrência da realização de abortos em condições de risco, esses médicos informavam os riscos e sem prescrever a medicação abortiva, contavam de sua existência às mulheres. Tal iniciativa, conforme a reportagem, diminuiu a zero as mortes por aborto inseguro e foi a base para a construção das equipes interdisciplinares que trabalham no serviço de saúde sexual e reprodutiva do MSP. Essa experiência também fez com que o “*modelo Uruguay*” fosse recomendado pela Federação Internacional de Ginecologia e Obstetrícia em países onde o aborto é ilegal.

Sobre as consequências do reconhecimento legal do matrimônio igualitário, Aguiar e Arocena comentam que as informações disponíveis demonstram que a lei tem o apoio da maioria da população e que o Uruguai está se convertendo em um país amigável para casais do mesmo sexo. Porém, para os autores, ainda são desconhecidos os efeitos futuros (e revolucionários) dessa norma que altera as “estruturas de parentesco vigentes fundamentais” da sociedade uruguiaia (Aguiar e Arocena, 2017:59). De toda forma, por ora, a aceitação social diante da lei está na casa dos 60% da população, como informa a pesquisa da Equipos Consultores, divulgada em 2019 (Equipos Consultores, 2019). Por conta desses avanços normativos, o Uruguai passa a ser protagonista nas disputas entre grupos progressistas e conservadores. Para ambas agendas, importa influenciar nesse contexto que, por ora, é foco de muita atenção devido ao vanguardismo na adoção das leis e políticas públicas acima mencionadas. Em estudo realizado pela organização *Mujer y salud en Uruguay* (MYSU), Lilián Abracinskas, Santiago Puyol, Nicolás Iglesias e Stefanie Kreher sustentam que a reação a tal normatividade se dá a partir de diversas forças conservadoras que teriam seu núcleo

duro nos setores religiosos conservadores e que teriam se reunido em torno de um inimigo comum, a ideologia de gênero. Como argumentam esses autores, o que pretendem os conservadores nesse tempo de mudanças é preservar “o sistema de dominação não apenas econômico, mas também político e moral”, a fim de manter o status quo tradicional (2019:15).

Nessa publicação, chamada *Políticas Antigénero en Latinoamérica: Uruguay, el mal ejemplo*, os autores afirmam que a América Latina vem avançando no reconhecimento de direitos sexuais e reprodutivos na última década e que uma expressão regional desse processo seria o acordo em torno do Consenso de Montevideu (Cepal, 2013), publicado após a Primeira Conferência Regional de População e Desenvolvimento da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe realizada em 2013, na capital uruguaia. Abracinskas et al. destacam que esse acordo regional é o único no mundo que reconhece os direitos sexuais e reprodutivos como direitos humanos, que prevê medidas para garanti-los, bem como indicadores que permitem identificar os avanços de cada país nessa questão. Segundo os autores, o Uruguai é o país mais destacado no cumprimento de muitos dos acordos adotados no referido consenso (2019:14). Como esclarecem, foi justamente a implementação, nos últimos quinze anos, de leis, políticas públicas e programas voltados aos temas do aborto legal, do matrimônio igualitário, da promoção da cidadania trans e do combate à violência de gênero que levaram o país à sua posição de destaque. Os mesmos motivos, no entanto, convertem o país no “mau exemplo” de que falam alguns grupos religiosos e conservadores e que nomeia a publicação desses autores.

Para Abracinskas et al., tais grupos não aceitam o resultado das mudanças democraticamente alcançadas e combatem a implementação das leis, buscando dificultar o funcionamento dos serviços previstos nas normas aprovadas. Além disso, demonstram explícita e publicamente sua vontade de “restaurar o sistema de proibições e condenações, se chegam a governar e obter maioria parlamentar” (ibidem). Esses grupos conservadores teriam declarado “guerra” à agenda de direitos, do que se seguiu uma maior mobilização conservadora no país e a busca pelo fortalecimento dos vínculos transnacionais. O Uruguai passou a sediar conferências regionais e a receber figuras de destaque continental na “campanha contra a ideologia de gênero” e os grupos uruguaio passaram a adotar “estratégias

comunicacionais e de mobilização pública muito similares às aplicadas em outros países” (2019:35). Os autores se referem, por exemplo, à organização para o aumento da representação parlamentar que, desde 2014, tem sido exitosa no propósito de levar aos espaços de poder o discurso e a agenda de grupos religiosos conservadores contrários à normatividade recém adotada.

Como informam Abracinskas et al., em 2014 foram apresentadas (junto ao setor político de Jorge Larrañaga no Partido Nacional) 64 listas eleitorais integradas, majoritariamente, por representantes da igreja *Misión Vida* e encabeçadas pelos então candidatos a deputado Álvaro Dastugue e Gabo Silveira (ambos genros do líder dessa congregação, o pastor Jorge Márquez). No departamento de Maldonado, a Igreja Universal do Reino de Deus – conhecida no país como *Pare de Sufrir* – impulsionou a candidatura de Enrique Antía à intendência local e, quando ele foi eleito, conseguiu que um de seus pastores fosse nomeado diretor de Desenvolvimento e Integração Social desse governo departamental. Dessa área administrativa dependem as ações governamentais nas áreas de políticas de juventude, de inclusão, de distribuição de bolsas de estudo e de combate à adição em drogas (Abracinskas et al., 2019:36). Ainda que menos desenvolvidas, quando comparadas aos demais países da região, as “forças anti gênero” uruguaias de que falam os autores têm aplicado estratégias similares aos de seus vizinhos continentais e conseguido, em alguns casos, apresentar resistência e impor limitações à implementação da chamada “agenda de direitos”.

Segundo Abracinskas et al., o caráter laico do Estado uruaio poderia explicar a debilidade comparativa desses grupos ativistas e religiosos em relação ao restante do continente, mas não foi capaz de evitar a presença e o crescimento de tais grupos no país, tampouco pôde evitar que suas intervenções influenciassem o alcance das leis promulgadas. Como afirmam os autores, a mobilização conservadora (composta em grande medida por atores religiosos) foi capaz de impedir o apoio da maioria parlamentar aos textos mais progressistas quando do debate acerca das três leis abordadas nessa seção. Não apenas isso, essas forças políticas conseguiram incorporar às normas exigências e ressalvas que atendem as preocupações que levam ao debate público. Na lei de interrupção voluntária da gravidez, por exemplo, foi incluída a “objeção de ideário” que libera as instituições de saúde de base religiosa de oferecer os serviços de aborto e a previsão dos “cinco

dias de reflexão” como exigência para realização do aborto legal – cláusula que estaria sendo usada como forma de dissuasão à prática (2019:52).

De toda forma, Abracinskas et al. consideram que esses grupos conservadores, mesmo organizados, não alcançam o nível de incidência que demonstram em outros contextos, em parte, pela resistência organizada que articula grupos diversos que coincidem na defesa da agenda progressista implementada no país (2019:55). Grupos feministas, movimentos sociais e mesmo setores cristãos progressistas compõem o amálgama do qual falavam Aguiar e Arocena (2017) quando recorreram à ideia de uma conexão geracional para ajudar a explicar a aprovação de três leis inovadoras em um curto intervalo de tempo. Sem desvirtuar o argumento desses autores, é possível atualizar seu diagnóstico e constatar que a disputa entre forças conservadoras e progressistas permanece em andamento e que o futuro dessa contenda depende, em grande medida, da capacidade de mobilização desses atores, assim como de sua capacidade de articulação e influência sobre os operadores do sistema político.

2.4

Sobre a ideologia de gênero e a educação como campo de batalha

Em agosto de 2017, El País noticiava o lançamento de um guia didático para professores dos anos iniciais sobre educação sexual que despertara polêmica sobre o papel do Estado nesse tema (Kosak e Solomita, 2017). A chamada “*Propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en Educación Inicial y Primaria*” (Consejo de Educación Primaria, 2017) foi acusada por diferentes grupos de querer impor uma “ideologia de gênero” segundo a qual “os heterossexuais passam a ser uma minoria discriminada”, e de propor exercícios “impositivos de contato” que poderiam ferir a intimidade das crianças. Como esclarece o periódico, a proposta didática de 91 páginas foi desenvolvida pela ONG *Gurises Unidos* a pedido da *Primaria* (órgão estatal responsável pelo ensino nos anos iniciais) e do Fundo de Populações das Nações Unidas. Se trata de um material de apoio aos docentes da educação inicial que devem abordar de modo transversal o tema da educação sexual em suas aulas, como previsto pela *Ley General de Educación* (Uruguay, 2008), pelo *Código de la Niñez y la Adolescencia* (Uruguay, 2004) e pela *Ley de Derechos Sexuales y Reproductivos* (Uruguay, 2008b). Esse material de referência para os docentes contém propostas, orientações e ferramentas teóricas para a abordagem dos conteúdos de educação sexual no contexto da educação primária e foi precedido por outro guia didático de 2014, esse desenvolvido pelo *Ministerio de Desarrollo Social* em colaboração com *Ovejas Negras*, *Inmujeres* e *ANEP*, chamado *Guía Didáctica de Educación y Diversidad Sexual*. Essa primeira publicação teve sua distribuição suspensa após o *Codicen* (*Consejo Directivo Central de la Administración Nacional de Educación Pública*) considerar que alguns conteúdos não eram pertinentes. Essa apreciação pelo conselho diretivo se deu, assim como no caso do guia de 2017, após pressão de grupos contrários à proposta estatal de educação sexual.

Em 2017, o pastor Sebastián Vilar foi um dos principais promotores de uma convocação para um protesto em frente ao prédio do MEC, tornando pública a contrariedade de parte da população à promoção dessa proposta educativa. “*Nos juntaremos para que las autoridades de gobierno y la prensa tomen en cuenta que esto traerá problemas irreversibles a nuestros niños*”. Dentre os argumentos mobilizados, o fato de que “*la guía tiene imágenes "pornográficas" y una clara*

"ideología" que "promueve la homosexualidad", e de que tal instrumental pedagógico poderia desrespeitar o direito constitucional dos pais a educarem seus filhos (El País, 2017).

Esse religioso não estava sozinho, pois a reação à proposta didática revitalizou a mobilização de alguns grupos como a *Red de Padres Responsables* com mais de 2 mil integrantes que, na ocasião, propôs ao Codicen o consentimento prévio das famílias para que seus filhos participassem de atividades de educação sexual nas escolas. Segundo a reportagem supracitada (Kosak e Solomita, 2017), os membros dessa rede de pais consideraram que o guia didático "*más que de educación sexual es de educación moral directa*" e questionaram o caráter "íntimo e erótico" de alguns exercícios propostos no guia, como a atividade "*Cosquillas, besos y abrazos*" na qual as crianças deveriam experimentar o contato com "*texturas, objetos y el cuerpo de sus compañeros*". A coordenadora de educação sexual do *Consejo de Educación Inicial y Primaria* (CEIP) contestou que esse exercício, especificamente, não foi desenvolvido por *Gurises Unidos*, mas sugerido pelas professoras que revisaram o material e que não se trata de novidade, já que é uma atividade adotada por vários docentes no sistema de ensino.

Conforme uma terceira reportagem do mesmo jornal El País, em novembro de 2017, o coletivo de pais insatisfeitos com a política educativa governamental conseguiu juntar quatro mil assinaturas, além do apoio de 40 mil usuários de internet, e apresentou ao *Consejo Directivo Central* (Codicen) da *Administración Nacional de Educación Pública* (ANEP) um documento no qual justificavam a necessidade dos pais terem direito a opinarem e decidirem sobre a educação que os filhos recebem nas escolas. Em resposta, o Codicen afirmou que está aberto ao diálogo, porém decidiu não acatar o pedido que lhe fora apresentado. Como argumentos, o órgão estatal afirmou que a educação sexual é um dos eixos transversais que a Lei de Educação vigente prevê e que, portanto, não se pode excluir a temática dos programas de ensino e que essa mesma lei não prevê a autorização ou escolha dos pais dentre modelos de educação sexual a serem brindados nas escolas. Em comunicado publicado na reportagem supracitada, os representantes da *Red de Padres* disseram que o Codicen estava desconhecendo o direito dos pais de dirigir a educação dos seus filhos, sobretudo em questões

sensíveis, e lhes negando o exercício da *pátria potestad*¹⁵. Conforme afirmaram, a mensagem passada pelo governo foi que: “*les guste o no les guste, seguiremos haciendo lo que queremos, no informaremos a los padres, no les pediremos su parecer ni su consentimiento, adoctrinaremos a sus hijos en una única visión*” (El País, 2018b).

Passado pouco mais de um ano desse episódio, em março de 2019, a mesma demanda que havia sido apresentada ao conselho diretivo da administração da educação nacional ressurgiu sob a forma de um projeto de lei apresentado pelos deputados nacionalistas Rodrigo Goñi e Daniel Peña e pela deputada colorada Valentina Rapela. Em setembro de 2019, o jornal El Observador noticiava a apresentação desse projeto de lei redigido por técnicos que integram a supracitada *Red de Padres Responsables* e que propunha o estabelecimento de mecanismos de participação parental na educação, especialmente em relação à educação sexual, já que esse seria um tema que “afeta a intimidade dos seus filhos e as suas convicções mais íntimas”. Convocados para uma exposição da norma proposta na Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados, representantes do grupo de pais argumentaram que a ANEP estava se introduzindo em um tema reservado até o momento à intimidade da família e que, além disso, oferecia uma visão única sobre a educação sexual, não compartilhada por muitos pais. Daí, o projeto de lei propôs uma regulamentação da educação sexual oferecida nos centros públicos de ensino que permitisse o cumprimento do que consideram um “direito humano fundamental consagrado na Constituição”, frente a crise que identificam no ensino público nacional que tem promovido “a ruptura do pacto social entre escola e família, a falta de valores e a introdução da educação sexual excluindo os pais” (El Observador, 2019). O mecanismo proposto para a garantia desse direito constitucional seria a adoção pelas escolas de um protocolo através do qual os centros educativos seriam obrigados a informar aos pais os conteúdos de suas propostas de educação sexual, além de oferecerem ao menos duas propostas a serem escolhidas pelos responsáveis para a instrução dos filhos nesse assunto. Para a *Red de Padres* a educação sexual implementada pelo governo frenteamplista não respeita direitos como a laicidade,

¹⁵ De acordo com o Código Civil uruguaio (Art. 252): *La Patria Potestad es el conjunto de derechos que la ley concede a los padres en las personas y bienes de sus hijos menores de edad* (Uruguay, 2010).

a liberdade de pensamento e de consciência, o direito à intimidade e privacidade, tampouco o direito dos pais educarem seus filhos de acordo com suas convicções.

O artigo primeiro do projeto de lei (Goñi et al., 2019) apresentado à Câmara dos Deputados esclarece que o objeto da norma é a regulamentação do exercício e efetividade dos direitos fundamentais referidos à educação dos filhos, em particular, no âmbito da educação sexual, questão de foro íntimo e relacionada a convicções morais e religiosas. Para resolução das questões que pudessem suscitar a aplicação da referida norma, o terceiro artigo desse projeto de lei pretende estabelecer os princípios gerais que deveriam servir de critérios para o tratamento do tema em análise. O primeiro princípio, o de liberdade, sustenta que a intimidade, pessoal e familiar, constitui um âmbito de liberdade a que o cidadão tem direito e sobre o qual o Estado não deve exercer autoridade. Os proponentes da norma recorrem ao artigo décimo da Constituição que em seu primeiro inciso trata desse tema. O segundo princípio defende que a intimidade é inerente à personalidade humana, e o terceiro princípio, o de laicidade, que se deve garantir no sistema educativo a pluralidade de opiniões em questões valorativas ou de crenças. Por esse princípio, “em temas que podem afetar as convicções morais ou religiosas, se deverá oferecer aos pais ou tutores (e aos alunos da formação docente) essa pluralidade de visões”. O quarto e último princípio, o da participação, defende a participação parental na educação pública como forma de garantir a adoção dos demais princípios listados.

O projeto de lei versa ainda sobre o direito dos pais à informação prévia sobre o tipo de educação sexual oferecida aos filhos (artigo 4º), sobre a necessidade do consentimento livre e informado dos pais acerca das propostas educativas na área (artigo 5º) e sobre a forma de implementação da norma em debate (artigo 7º). Na exposição de motivos, os redatores do projeto legislativo afirmam que a participação de pais e tutores não é apenas conveniente, mas indispensável quando se trata de valores relativos à sexualidade, pois a formação ética nesse campo diz respeito à intimidade da pessoa, e o cuidado dessa intimidade no caso das crianças está, especialmente, sob a responsabilidade dos pais. De forma que ingressar nesse espaço de intimidade sem a expressa autorização parental seria uma violação do direito natural dos pais de educarem seus filhos nesse âmbito. Daí, argumentarem que o Estado deveria oferecer uma variedade de programas que pudessem corresponder às convicções dos pais, já que no ensino público se tratam questões

relativas à intimidade, e seria preciso garantir a liberdade das famílias para definirem o modelo de educação a ser oferecido aos seus filhos.

Ainda de acordo com a exposição de motivos apresentada pelos redatores da proposta legal, se recorre nesse projeto ao conceito de laicidade, conforme definição do artigo 17º da *Ley General de Educación*, que interpreta a laicidade como garantia de liberdade e pluralidade. Como argumentam, a laicidade é uma característica do Estado referida primariamente à religião – o Estado não assume uma religião particular, mas garante a livre expressão de todas –, mas que se estende (por analogia) às concepções filosóficas e à não intervenção estatal no âmbito da política partidária. Os proponentes dessa norma explicam que, inicialmente, o Estado para efetivar o princípio de laicidade estabeleceu que não se deveria tratar nas escolas públicas questões religiosas, de ética privada ou de política partidária. A partir de 2009, no entanto, afirmam que a aprovação da supracitada lei geral de educação (*Ley n°18.437/2008*) altera a forma de se compreender esse princípio de laicidade. Desde então, entende-se que não tratar de determinados assuntos é uma maneira de adotar uma posição a respeito desses temas. De modo que se estabelece o entendimento de que é preciso “tratar integralmente as diferentes opções, para que se possa adotar criticamente, mediante um diálogo democrático de saberes, a visão que se considere mais conveniente”. Ou seja, a concepção de laicidade no âmbito educacional passa da interdição de determinados assuntos à ideia de pluralidade como garantia de liberdade. O supracitado artigo 17 dessa lei diz o seguinte:

El principio de laicidad asegurará el tratamiento integral y crítico de todos los temas en el ámbito de la educación pública, mediante el libre acceso a las fuentes de información y conocimiento que posibilite una toma de posición consciente de quien se educa. Se garantizará la pluralidad de opiniones y la confrontación racional y democrática de saberes y creencias. (Uruguay, 2008)

A partir da interpretação desse texto, no caso específico da educação sexual, os redatores do projeto de lei argumentam que é preciso regulamentar a obrigatoriedade de o Estado oferecer ao menos duas propostas – aquelas com as quais mais pais estejam de acordo – para a abordagem desse tema, destacando a importância conferida por esse grupo à participação parental para o estabelecimento de uma educação sexual condizente com os princípios morais particulares das famílias uruguaias.

Na supracitada reunião parlamentar – realizada no dia 11 de setembro de 2019 (Comisión de Educación y Cultura, 2019), na qual a *Red de Padres Responsables* foi recebida pelos integrantes da Comissão de Educação e Cultura para esclarecimentos sobre o projeto de lei –, Diego Velasco, representante da associação de pais, afirmou que o Codicen viola manifestamente direitos parentais quando nega a possibilidade de eleição entre distintas propostas de educação sexual e, ainda mais, quando afirma que tem a competência exclusiva para decidir os conteúdos nessa matéria, mesmo que tais conteúdos não coincidam “com o sentir de alguns pais”. Velasco esclareceu que a proposta do projeto de lei não se refere a todas as matérias, nem a todos os professores, está dirigida apenas “aos conteúdos que afetam as convicções morais e religiosas dos pais”. Nesse caso, o projeto de lei trata, especificamente, do direito de eleição dos pais quanto aos conteúdos da educação sexual. Segundo Velasco, o mesmo princípio proposto na lei poderia se aplicar ao caso hipotético da introdução do ensino de uma religião determinada nas escolas do país: “*pasaría lo mismo, es decir, habría que respetar las convicciones de los padres porque la norma habla del ámbito moral y religioso*”. Nesses casos, o que propõe Velasco é a promoção da pluralidade de opiniões, levando em conta as concepções particulares das famílias, para a garantia da laicidade no sistema de ensino.

Ao final da exposição da *Red de Padres*, a presidenta da sessão, a deputada nacionalista Graciela Bianchi, declarou que “*como docente de toda mi vida, que es la profesión que más amo y más practiqué, coincido absolutamente en que se está violando la laicidad*”. Bianchi pediu, expressamente, que fosse registrado na versão taquigráfica que sua opinião coincidia em totalidade com o que propunham os redatores do projeto de lei. A parlamentar declarou ainda que a ideologia de gênero (“como seu nome indica”) é uma ideologia, ainda que agora se comece a chama-la perspectiva de gênero, e que ela desejava estar “na trincheira para seguir trabalhando desde o Parlamento” para recompor o “pacto não escrito” entre a sociedade e a educação pública. Segundo Bianchi, esse rompimento está baseado na falta de confiança, o que ela mesmo teria sentido “como educadora durante quarenta e dois anos”. Em sua opinião, é preciso trabalhar de forma conjunta na educação moral das crianças, pois esse seria um tema de competência das famílias e das instituições educativas. Por fim, a deputada saudou o fato de que se tenha

formado uma organização com tal objetivo e que a iniciativa tenha resultado na apresentação desse projeto de lei. Em outra reunião parlamentar, realizada no dia 11 de março de 2020, pouco antes do início da quarentena por conta da pandemia que, enfim, alcançara a América do Sul, se estabeleceu o consenso de que os estudos e debates parlamentares sobre o projeto relativo à “*Educación sexual en instituciones educativas*” devam prosseguir, ficando acordado que nas próximas sessões os proponentes do projeto de lei, bem como os demais entes educacionais envolvidos, seriam uma vez mais convocados para prestarem esclarecimentos aos legisladores (Comisión de Educación y Cultura, 2020).

A reação à proposta didática não partiu apenas de redes de pais mobilizadas contra o modelo de educação sexual promovido pelo Estado. El País destacou, em matéria supracitada, a reação do Arcebispo de Montevidéu, Daniel Sturla, ao lançamento do guia docente de educação sexual, em 2017. Na ocasião, o líder católico afirmou que a proposta didática é “*propia de estados totalitarios*” e que a Igreja não está disposta a aceitar “*una ideología que se nos quiere imponer subrepticamente*”. O arcebispo afirmou ainda que a Igreja lançará seu próprio curso online de educação sexual para pais e docentes terem outra fonte de informação. Um pouco mais tarde, em 2018, autoridades do Codicen e do *Ministerio de Desarrollo Social* foram convocadas pelo deputado Gerardo Amarilla para informar e esclarecer a Comissão de Educação da Câmara de Representantes sobre “*la posible violación a la Laicidad, por la certificación que se entregara a centros educativos que formen en perspectiva de género a niños de 0 a 3 años*”.

O entendimento sobre a perspectiva ou ideologia de gênero tem como principal referente entre os atores citados, o cientista político Agustín Lajes, autor de *El libro negro de la nueva izquierda* (2016). Em artigo intitulado “*La ideología de género sí existe*”, Lajes afirma que a ideologia de gênero existe na medida em que falseia a realidade de muitas maneiras. Essa seria uma concepção anticientífica da sexualidade que busca efetivar-se politicamente (Lajes, 2017). No Uruguai, durante palestra realizada no anexo do *Palacio Legislativo* seguida do lançamento do seu livro no país, Lajes ratificou que a ideologia de gênero é “*un conjunto de ideas anticientíficas que, con propósitos políticos autoritarios vinculados al proyecto de la nueva izquierda, procuran desarraigar a la sexualidad humana de su naturaleza, para explicarla monopólicamente por la cultura*” (La diaria, 2018b).

Essa conferência, organizada pelos coletivos *A mis Hijos no los Tocan* e *Varones Unidos*, causou polêmica e reação de grupos LGBTI que questionaram o uso do espaço público para tal debate. A sala onde aconteceu o evento havia sido solicitada pelo deputado Rodrigo Goñi que afirmou que “*en ningún momento se aclaró que se trataría de la presentación de un libro ni se especificó cuál era su contenido*”. Goñi disse na ocasião que reservou a sala a pedido de três ou quatro organizações a fim de “*promover la libertad de expresión, pero no quiere decir que lo comparta*”. Para marcar sua posição (dúbia), o legislador que solicitou a sala, não compareceu ao evento.

Não apenas a sexualidade como assunto escolar tem sido objeto de polêmica no laico sistema político uruguaio. Nos primeiros meses de 2017, a imprensa reproduziu um debate acerca de um livro didático para o sexto ano da educação primária chamado “*Uy-Siglo XX para comprender y reflexionar sobre el Uruguay en el que vivimos*”, escrito pela professora de história, Sivana Pera, que chegou a ser citado por uma comissão parlamentar, além de ser duramente criticado por um ex-presidente da República e por uma deputada nacionalista que o consideraram um ataque à laicidade e uma tentativa de doutrinação dos estudantes (Sanguinetti, 2017; Bianchi, 2017).

Como exposto por Néstor da Costa (2011), o termo laicidade no Uruguai serve a um uso particular, ligado à ideia de neutralidade na esfera pública e, sobretudo, nas questões educacionais. Como também argumenta Cavanna (2013), existe uma sobreposição de camadas de significados do conceito de laicidade no país. Em sua tese de doutorado, esse autor procura esclarecer semanticamente as delimitações políticas e sociais no uso do conceito de laicidade em diferentes momentos históricos, propondo uma divisão analítica em dois modelos de laicidade: o batllista (1903-1958) e o que o autor relaciona com o contexto que levaria à ditadura militar (1959-1972). Conforme argumenta Cavanna, a permanência da palavra ao longo dos anos não significa que o seu sentido siga o mesmo. Sua hipótese é que durante “a Guerra Fria e no marco da Doutrina da Segurança Nacional [a laicidade] passou a significar principalmente ausência de marxismo nas escolas e neutralidade absoluta do Estado” (2013:9). Desse modo, passando a tratar sobre questões de partidos e ideologias políticas e não mais sobre

o papel das religiões na sociedade, o que evidenciaria um descolamento do seu sentido original.

Como visto até aqui, o termo permanece em disputa e tem sido objeto de regulamentações normativas como o caso das supracitadas Lei Geral de Educação e da norma que estabeleceria o dia da laicidade no país (Lei nº 19.626. de 2018). A polissemia e constante disputa em torno do conceito não impede sua recorrente mobilização, como também ocorreu nesse caso específico, no qual a autora de um livro didático foi acusada de ferir a laicidade do sistema de ensino ao apresentar uma leitura particular de um fato histórico. O motivo da polêmica: a comparação analógica de uma sociedade comunista com a comunidade fictícia do desenho *Los Pitufos* (Os Smurfs). Como explicaria Silvana Pera ao Portal Montevideo, a imagem do desenho animado buscava explicar “o conceito teórico” do comunismo e não suas expressões históricas (Montevideo Portal, 2017). “*Hay que hacer una lectura muy rebuscada para vincularlo con la URSS*”. A autora enfatizou ainda que o parágrafo que menciona *Los Pitufos* segue um parágrafo anterior que apresenta o comunismo teórico, e que a imagem do desenho serve para ilustrar um conceito em um livro direcionado “*para niños de doce años, que no podés cargar con toda la teoría marxista*”. Após a repercussão desse debate, o governo declarou que o livro não é utilizado na rede pública de educação. Na entrevista acima citada, Pera também afirmou que o livro foi comercializado pela Editora Índice apenas em colégios privados. Por outro lado, em reportagem do canal televisivo Teledoce (Teledoce, 2017), a presidenta da *Asociación de Colegios Privados* defendeu o livro e afirmou que não se pode transformá-lo no “*libro de Los Pitufos*” e ignorar sua qualidade pedagógica. Ainda de acordo com essa matéria, o livro era então adotado por nove colégios privados do país.

Em entrevista concedida a essa pesquisa, a professora e historiadora Silvana Pera detalhou os acontecimentos relatados pela imprensa e destacou os diferentes meios que os críticos do seu livro usaram para desqualificar o material didático e inviabilizar sua permanência no sistema de ensino uruguaio. Como relatou, a princípio foi proposta uma investigação no âmbito do *Consejo de Educación Primaria*, composto por docentes e profissionais escolares, na qual o livro foi considerado adequado (ainda que com ressalvas, imprecisas e genéricas na opinião de Pera), sendo o saldo geral da investigação positivo para a autora. No entanto, os

críticos do livro didático buscariam outra forma de prejudicar a editora e a autora da publicação em questão. Silvana Pera relatou que após o final da investigação do conselho de educação, alguém – ela não soube dizer quem – entrou em contato com os detentores dos direitos de imagem de *Los Pitufos*, que então contrataram advogados uruguaios que entraram com uma ação judicial contra a editora. A página na qual a imagem em disputa aparecia precisou ser retirada de todos os livros já editados e a editora, através de um acordo com o estúdio detentor do direito de uso da imagem, pagou uma multa – cerca de 20 mil pesos – e teve que desculpar-se publicamente pela imprensa. Segundo Pera, toda a história foi um escândalo desnecessário e o desfecho da situação demonstrou o puro desejo de vingança de alguns que discordaram do que o texto expressava e não se contentaram com os meios democráticos de debate. A perseguição judicial, e também mediática – a historiadora contou que a imprensa descobriu seus números de telefone, endereço, correio eletrônico – fizeram-na sentir como se estivesse sendo invadida em sua privacidade e ameaçada em sua liberdade e integridade, pois chegara a ser identificada como “inimiga da democracia” pelo ex-presidente Sanguinetti, o que segundo a historiadora, poderia acarretar graves consequências.

Essa não foi a primeira vez que Silvana Pera se viu no meio de uma polêmica pública por conta da sua produção profissional. Em 2015, junto a outros colegas, enfrentou duras críticas dos ex-presidentes da República Julio María Sanguinetti (1985-1990 e 1995-2000) e Luis Alberto Lacalle (1990-1995) que a acusaram de tentar reescrever a história. Foi a partir da reportagem do semanário *Búsqueda* que o livro *Historia económica y social del Uruguay (1870-2000)*, cujos autores são Leonor Berna, Pablo Langone e Silvana Pera, passou a ser objeto de um debate acalorado não apenas sobre economia política (tema do livro), mas também sobre a incidência no sistema educativo de uma visão enviesada e partidarizada da história recente do país. Citando trechos do livro didático direcionado a alunos dos anos finais do ensino regular, a reportagem afirmou que os autores colocaram em dúvida o caráter democrático dos primeiros governos após o período ditatorial, além de sustentarem que os governos civis desse período de transição continuaram com políticas socioeconômicas que privilegiavam ideias de livre mercado e de ajuste estrutural impulsionadas pelo FMI, donde o semanário conclui que os autores chamam tais governos de “*neoliberales*” (Búsqueda, 2015).

Se trata, justamente, dos governos dos supracitados Sanguinetti e Lacalle, quem nunca se auto identificaram com tal etiqueta, ainda que seus adversários políticos sim os tenham carimbado com esse adjetivo. Ambos, Lacalle e Sanguinetti, declararam que ainda não haviam lido o texto completo, mas definiram como alarmantes os trechos publicados pelo veículo de imprensa. Em declarações ao diário El País, em 7 de agosto de 2015, coincidiram na denúncia do que consideraram uma tentativa de reescrever a história – em suas opiniões, fato recorrente sob os governos da Frente Ampla – e também uma violação da laicidade da educação (El País, 2015). Silvana Pera considerou, durante nossa entrevista, que a abordagem do termo neoliberal foi o que incomodou esses políticos, ainda que o estudo de tal conceito esteja previsto pelo programa nacional de educação, e também o fato dos autores defenderem no texto – como uma corrente da ciência política também sustenta – que os governos imediatos à ditadura não são absolutamente democráticos, e sim governos que possuem elementos a partir dos quais se pode caracterizá-los como de transição democrática. Em sua opinião, a reação dos ex-presidenciais denota um desejo de estimular na população reações passionais que não colaboram para o convívio democrático. Daí Silvana Pera argumentar que existe uma tendência muito forte no Uruguai de perda da maturidade democrática que seria marca distintiva do país dentro da América Latina. A historiadora apresenta essa análise, não apenas pelo fato de políticos tradicionais invocarem os sentimentos “mais bárbaros dos cidadãos” e colaborarem para o que considerou uma “animalização do eleitor”, mas também pela emergência de outsiders como Juan Sartori – “que surge do nada e está aí a tirar votos do Partido Nacional”. E claro, por aquilo que lhe atinge diretamente, as ameaças à liberdade de expressão e de cátedra que os eventos ocorridos em torno das duas publicações de sua autoria também revelam.

Não à toa, o tema da educação e da laicidade se encontra no centro desses debates que estariam, nas palavras de Pera, tendendo à animalização dos sujeitos políticos. Por um lado, a escola como espaço de formação moral dos cidadãos e, por outro, a ideia de laicidade como um pacto de convivência, são disputadas por perspectivas morais distintas que buscam para si a prerrogativa moral sobre esses temas. Grupos religiosos argumentam que o Estado tem promovido uma perspectiva ideológica acerca das questões ligadas à sexualidade que fere

diretamente seus preceitos morais. E coletivos progressistas acusam os grupos conservadores de tentarem devolver ao campo privado temas compreendidos como direitos, e portanto, de jurisdição do Estado. A escola uruguaia, marcada pela perspectiva de Varela, que servira outrora para sedimentar o pacto de convivência estabelecido no momento de modernização do país, serve agora de palco, justamente, para a rediscussão do que fora acordado no passado. Se percebe que, uma vez mais, a sociedade uruguaia se volta ao seu sistema educativo a fim de definir os limites da ação estatal e os parâmetros compartilhados de moralidade capazes de influenciar a vida em comum.

2.5

Sobre a família tradicional como instituição central da sociedade

Além do diagnóstico de uma hegemonia cultural da perspectiva de gênero, capaz inclusive de adentrar o sistema educativo, os debates de certo campo religioso e conservador no Uruguai revelam a preocupação pela destruição da família como instituição central da sociedade. Os cristãos, evangélicos e também católicos, têm buscado desenvolver conhecimento que possa embasar, de algum modo, cientificamente, seus pontos de vista sobre moralidade. Um exemplo dessa iniciativa se encontra na produção acadêmica desenvolvida na *Universidad de Montevideo*, uma instituição de ensino privada e de identidade cristã, “inspirada nos ensinamentos de San Josemaría Escrivá, fundador do Opus Dei”. A universidade, que atende os filhos da elite econômica montevideana, declara adotar uma orientação cristã em sua proposta educativa, conforme o fundador da ordem católica a qual se identifica orientara. Se trata de um projeto educacional que pretende, através da garantia de um ambiente propício à “reflexão serena”, cultivar uma ciência “enraizada nos mais sólidos princípios” e que possa levar luz “a todos os caminhos do saber”.

Em 15 de junho de 2009, a página da internet da *Universidad de Montevideo* publicava o segundo relatório do *Observatorio de la Familia en Uruguay*, centro de investigação dessa universidade que, sob a supervisão do economista Alejandro Cid, analisa as tendências e mudanças nas famílias uruguaias a partir de dados sobre divórcios, natalidade, casamentos, desempenho educacional de crianças, etc (Universidad de Montevideo, 2009). Segundo a *UM*, trata-se de compreender se tais mudanças influenciam na educação dos filhos, e refletir sobre qual seria o melhor ambiente para o desenvolvimento das crianças. A partir de dados de fontes públicas, como o Instituto Nacional de Estadística (INE), esse observatório procura estabelecer relações entre o desempenho educacional das crianças e o estado civil dos seus pais. Entre 2008 e 2010, o observatório publicou edições anuais do supracitado relatório (Cid et al, 2008, 2009, 2010). Em seu site, a instituição afirma que apresenta uma análise meramente descritiva, sem apresentar hipóteses, com o objetivo de que os dados oficiais estejam disponíveis para que cada um chegue às suas próprias conclusões. “*Lo que hacemos es tomar los datos del INE y cruzarlos*”.

Em agosto de 2015, a mesma *Universidad de Montevideo* promoveu um seminário denominado “*Entorno familiar y desarrollo social*” que serviria de ponto de partida para “a consideração dos principais desafios da família uruguaia”. Em sua página na internet, a universidade – confirmando o que o programa do seminário sugeria – declarou que tem como vocação servir a família e que se propõe, institucionalmente, a refletir sobre “*las funciones sociales que cumple la familia en la sociedad contemporánea*” (Universidad de Montevideo, 2015). Demonstrando afinidade com a agenda programática de sua universidade, em julho de 2018, o economista Alejandro Cid publicou um artigo no blog *Construir Familia* no qual homenageou e apresentou a teoria de Gary Becker – Prêmio Nobel de Economia em 1992, lembrado-o como “*un revolucionario y un científico que se animó a decir que, “la familia es la institución más importante en cualquier sociedad”*” (Cid, 2018). Cid conta nesse texto que, no ano de 2000, o professor Becker esteve no Uruguai convidado pela UM a participar de uma conferência que se propôs a tratar do tema do progresso econômico a partir da perspectiva da instituição familiar. Na ocasião, Becker teria declarado que “*las familias son responsables de gran parte de la formación de actitudes y valores esenciales [...], no sólo para el buen funcionamiento de un sistema de mercado, sino también para el comportamiento político y social*”. Segundo Cid, o legado de Becker é claro: “as famílias são um ativo para a economia”, as que avançam mais rápido são aquelas que têm estruturas familiares mais sólidas. Esse autor teria sido o primeiro a sistematizar cientificamente “os efeitos da família sobre a economia e vice-versa”. Seu trabalho demonstrou, como defende Cid, que a família é um “seguro natural para a velhice, doença e desemprego”; uma importante fonte de investimento em capital humano; além de importante mecanismo de socialização. A partir de Becker, Alejandro Cid argumenta que se não existisse a família, diversas instituições da sociedade civil e do Estado precisariam substituir o seu papel na sociedade.

Doutor em economia pela *Universidad de San Andrés* (Buenos Aires), Alejandro Cid, quando me concedeu entrevista, era o decano da *Facultad de Ciencias Empresariales y Economía* da *Universidad de Montevideo*, onde também atuava como docente em disciplinas nas áreas de economia descritiva e economia da família. Sua especialidade é a microeconometria aplicada à pobreza, educação e família – temas de investigações acadêmicas do centro de pesquisa que dirige na

mesma universidade. Desse lugar institucional que Alejandro Cid explicou os efeitos econômicos do que considerou uma tendência mundial de desagregação da família, entendida à maneira tradicional. Segundo Cid, *“la gente se casa menos, hay más uniones de hecho, y hay menos niños por familia y hay niños cada vez más que viven sin ambos padres biológicos. Y hay más divorcios y hay más separaciones”*. Frente a essa realidade, Cid argumenta que existem duas posições: uma “não familística” que considera que o papel que a família cumpriu historicamente pode ser substituído pela sociedade, e outra que valorizaria a instituição familiar e procuraria lhe dar ferramentas para que ela pudesse voltar a exercer sua antiga função. De modo enfático, Alejandro Cid afirmou que, como economista, lhe interessa essa segunda perspectiva, pois a outra seria muito mais custosa para a sociedade.

Son como dos posiciones frente a uno problema. Si vos preguntas a mí cual es la posición que nosotros como economistas tenemos – y esto no es como católico, cristiano, judío, musulmán o ateo – es que es más barato para mí, contribuyente, que la familia haga bien lo que hacía habitualmente. Y acá te hago esa aclaración: que siempre estoy hablando de los grandes números. Que obviamente puede haber un niño que lo creó su abuela, y ese niño puede ser muchísimo mejor que otro chico que tuvo toda la plata del mundo, lo creó el papá, la mamá y todo lo que vos pueda pensar. Pero, los grandes números, no hay dos escuelas, los números puros te dicen que donde está mejor ese niño es [lo] que está creciendo con papá y mamá biológico, y si papá y mamá biológicos si quieren, y si papá y mamá invierten en la familia en todos los puntos de vista - en el tiempo que dan a su hijo, el tiempo que se dedican como pareja, en crecer como pareja – eso es una bomba de tiempo buena. Me explico, es una bomba para la sociedad. Para mí, como economista, mi interesa ese segundo sistema. Porque el otro mi sale carísimo.

Além da questão do custo da manutenção de um aparato social que possa substituir o trabalho realizado pela família, Alejandro Cid aponta um outro problema ligado à capacidade de planejamento e intervenção de organizações outras que não a família para lidarem com as questões, antes compreendidas, como familiares – especialmente a criação e cuidado das crianças.

Es muy difícil sustituir a la mamá, al papá, a la abuela, o el cariño, eso porque es un trabajo [cuidar de un niño]. El trabajo se hace de ocho horas. Entonces se ese nene hay que cuidarlo durante 24 horas porque se cortó la mano, es muy difícil que el Estado pueda hacerlo de la misma manera teniendo que pagar tres personas, en tres turnos, cuando en verdad, como economista debería decirlo que la madre lo hacía gratis, no tenía que pagarle nada, acá tengo que pagar tres turnos a tres personas. [...] [Además] la información está atomizada en millones de partículas, la madre sabe lo que [necesita] ese niño

de ocho años. Sabe, pero [se puede decir], yo soy PhD en economía, PhD psicología, sé mucho más lo que le conviene a ese nene. Ok, pero el tema es que no es posible que tenga la información sobre ese niño. La información está diseminada en millones de partes, y la mamá y el papá son los que más estaban mirando ese niño durante 24 horas.

A previdência social, tema de especial interesse para a sociedade uruguaia (a que tem a mais alta expectativa de vida da América do Sul), também pode ser analisada, conforme Cid, de um ponto de vista estritamente econômico, no qual ficaria evidente a conveniência de se fortalecer os laços familiares, que seriam como um “seguro natural” a liberar o Estado da responsabilidade de prestar assistência social aos idosos. Não é preciso ter muita imaginação para vislumbrar o modelo de sociedade, Estado e família que se poderia desejar a partir dessas ressalvas, segundo Cid, de caráter puramente econômico. E é justamente a perspectiva econômica de sua análise que o entrevistado procura enfatizar, para sustentar a racionalidade e isenção de sua proposta analítica. Seria através dos números, da apreciação dos custos econômicos, que os economistas encontrariam vários pontos de vista em comum com os cristãos. Por tais coincidências, que apontam ao modelo tradicional de família, Alejandro Cid foi convidado a participar como palestrante do *Congreso por la Vida y la Familia* realizado em Punta del Este em 2018. Conforme o próprio relatou: “*Entiendo que a mí me invitaran a este congreso de cristianos y evangélicos porque hablo de cosas de economía que coinciden mucho con las de ellos*”.

Essa visão economicista e funcionalista da instituição familiar guarda muita afinidade com o discurso “pró vida” de alguns setores religiosos que se dedicam, com afinco, por exemplo, ao combate ao que consideram ser a destruição do modelo de família tradicional. No âmbito legislativo, o deputado Gerardo Amarilla, por exemplo, afirmou em entrevista concedida a essa pesquisa que a iniciativa de organização do *Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia* se dá a partir da reação a grupos que tentam “relativizar o direito à vida humana e que tentam atacar, ou ridicularizar, ou questionar o modelo tradicional de família”. Segundo o parlamentar, grupos informados pela ideologia de gênero estão inculcando no sistema educativo o questionamento sobre o modelo tradicional da família, que deveria, nessa perspectiva, ser desconstruído. Para Amarilla, o que tais grupos propõem é “a destruição do modelo papai e mamãe por outros modelos” e a discriminação ao modelo tradicional de organização familiar que teria sido aquele

adotado pela humanidade “desde que se conhece”. A opinião de Amarilla coincide com o modelo ideal de composição familiar que sustentam as análises econômicas de Alejandro Cid. Segundo o deputado, “a família é a base da sociedade, [e] as famílias têm a ver com uma situação que se dá entre um homem e uma mulher (que até agora são os únicos que podem procriar novos integrantes da espécie humana)”. Nessa perspectiva, a família ideal é aquela composta por um homem e uma mulher que biologicamente procriam e que estão vinculados por laços afetivos e que possam, a partir dessa relação, oferecer estabilidade moral e material para a criação e desenvolvimento dos filhos. A instabilidade que, segundo o deputado, o Estado tem promovido em relação a essa unidade básica da sociedade termina por afetar as crianças, o que a médio prazo teria também consequências coletivas para a sociedade uruguaia.

Como Amarilla, os também deputados e evangélicos Benjamin Irazábal e Álvaro Dastugue compartilham a percepção de que a família é o pilar da sociedade e que hoje se está promovendo a desconstrução dessa instituição e dos valores tradicionais a que ela se remete. Todos acreditam que a família, compreendida como o núcleo criado a partir de um casal heterossexual, exerce funções fundamentais na sociedade. Eles baseiam tal concepção da unidade familiar em uma perspectiva bíblica que valorizaria os papéis tradicionais exercidos pelos membros das famílias, especialmente, no que se refere à divisão funcional por gêneros. Álvaro Dastugue, por exemplo, em entrevista a essa pesquisa, declarou considerar que uma criança deve ter a imagem paterna e materna e que, por isso, acredita que não se deve aceitar a adoção de crianças por casais do mesmo sexo. Apesar das diferenças de acentos entre essa declaração do pastor e deputado Dastugue e as do economista Alejandro Cid (informado por alguma objetividade científica e pretensa isenção), é evidente a afinidade que esses discursos apresentam entre si. Ambos defendem o fortalecimento de um modelo tradicional de família e veem com desconfiança a ação estatal diante dos temas que consideram de âmbito familiar, ainda mais quando o Estado está informado por uma ideologia “anti-familística”, nas palavras de Cid, ou por uma “aberração, um crime”, nas palavras de Dastugue.

2.6

Outras vozes: a heterogeneidade do campo evangélico uruguaio

O supracitado *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo* (Costa, 2008) apresenta em verbetes as histórias e características das principais expressões religiosas do país. O longo capítulo dedicado aos evangélicos (2008:167-325) é um indicativo da relevância alcançada por esse grupo religioso no Uruguai, sobretudo, a partir do final do século XX. Os parágrafos seguintes, com a síntese dos dados apresentados pelos autores, demonstram a diversidade e longevidade do campo evangélico uruguaio e, portanto, a impossibilidade de reduzi-lo a qualquer tipo de homogeneidade ou de encará-lo como um fenômeno estrangeiro à sociedade local. Longe de estar reduzido à perspectiva dos neopentecostais, marcada como vimos pelas chamadas Teologia do Domínio e da Prosperidade, o campo evangélico local é plural e habitado também por outras vozes que pregam uma outra visão do Evangelho e de sua relação com a vida em sociedade.

Os autores apresentam, inicialmente, as denominações históricas que chegaram na Banda Oriental do Prata no século XIX. Conforme relatam, a presença, por exemplo, da *Iglesia Metodista del Uruguay* remete aos primeiros anos do Estado uruguaio, no início do XIX. Essa denominação que conta com templos em quase todo o país, hoje soma cerca de mil fiéis. Longeva também é a presença da *Iglesia Evangélica Valdense*, que remete à chegada de algumas famílias valdenses em Montevidéu no ano de 1856. Com características próprias, uma identidade de “*pueblo-iglesia*”, essa denominação se concentra na região de Colonia Valdense, e constitui, com os demais evangélicos valdenses do Rio da Prata, quase um terço do total mundial de membros, cerca de 15 mil pessoas. Também em meados do século XIX se instala no Uruguai a *Iglesia Anglicana*, a pedido dos imigrantes ingleses, aos quais a comunidade permaneceu restrita durante longo período. Ainda no século XIX se deu a chegada da *Iglesia Evangélica del Río de la Plata*, composta basicamente por alemães e seus descendentes, do *Ejército de Salvación* – com origem na Inglaterra e afiliado à Associação de Igrejas Evangélicas, presente no Uruguai desde 1890 –, da *Iglesia Adventista del Séptimo Día* - estabelecida no Uruguai em 1892, e composta atualmente por mais de cinquenta congregações –, e das *Iglesias Cristianas Evangélicas (Hermanos libres)*, desde 1882.

No século XX, desembarcam no país as igrejas de missão que procuraram difundir sua mensagem para além das comunidades originais que as constituíam. A partir da Argentina, chega ao Uruguai a *Alianza Cristiana y Misionera* – que inicia sua missão pelo departamento de Rivera, estratégia que considerava, na época, alcançar também o Brasil, a partir de Porto Alegre – e a *Congregación Evangélica Luterana San Pablo (Iglesia Luterana del Uruguay)*. Também desde a Argentina, chegam os primeiros missionários das *Iglesias Evangélicas Bautistas* que fundam em 1911 o primeiro templo da congregação que hoje conta com mais de 3800 membros. De outras partes do mundo chegam missionários evangélicos e fundam denominações como a *Iglesia del Nazareno* e a *Iglesia Evangélica Luterana Unida*, a partir de missões norte-americanas, e as igrejas evangélicas *Armenia*, *Menonita* e a *Nueva Apostólica* – compostas por imigrantes armênios, russos, alemães, suíços e prussianos.

Avançado o século XX, aportam no Uruguai variadas correntes pentecostais. Os autores do Guia religioso observam que a diversidade do mundo pentecostal torna quase impossível listar de forma exaustiva suas igrejas e manifestações, até mesmo no Uruguai. Por esse motivo, o Guia apresenta aquelas denominações consideradas mais relevantes para o contexto nacional. Uma delas, a *Asamblea de Dios* chega ao país em 1946, sob o ímpeto missionário de Raymundo De Vitto que vindo dos EUA funda em Montevideu a congregação que hoje é a mais numerosa do país, reunindo mais de 10 mil membros e com presença em todos os departamentos e na maioria das cidades uruguaias. A *Asamblea de Dios* do Uruguai possui centros de reabilitação para dependentes químicos, *Hogar Bien Abundante* (para homens) e o *Hogar Esperanza* (para mulheres), centros para atendimentos de crianças desamparadas, além de refeitórios, e obras de acolhida em hospitais, cárceres e lugares públicos, além da presença nos meios de comunicação, especificamente no rádio (AM e FM) e na TV a cabo. Outra denominação pentecostal listada no guia supracitado é a *Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional* que chega no país, em 1980, por obra do missionário porto-riquense Manuel Aquino. A igreja conta hoje com 20 templos em Montevideu, a maioria em bairros de periferia, e mais de 20 templos pelo interior do país. Também utiliza o rádio como forma de evangelização, através da emissora FM Libre 89.7. Reunia em

2006, segundo dados da própria igreja, 2800 fiéis, predominantemente, oriundos de extratos médios e baixos.

Essas denominações pentecostais, assim como a maioria das protestantes acima relacionadas, são filiadas à *Comisión de Representatividad Evangélica de Uruguay* (CREU). Essas expressões evangélicas apesar de reunirem-se em torno dessa iniciativa ecumênica, de representação e cooperação no interior do campo evangélico uruguaio, se esforçam para se desvincilharem das correntes evangélicas neopentecostais, como as igrejas Universal do Reino de Deus, *Dios es Amor* e *Misión Vida*. Em entrevista ao programa de rádio Panorama 1410, no ano de 2020, o presidente da CREU, pastor Garabedian, afirmou que a “má fama” que têm alguns setores evangélicos se dá pela ação de alguns líderes “inescrupulosos”, mas que o “povo é nobre” e é preciso, portanto, separa-los. Para a igreja evangélica teria feito muito mal a confusão que considera ter se estabelecido no país ao se colocar todos “na mesma bolsa”. Segundo declarou o líder dessa organização interdenominacional, alguns tomam a igreja por negócio e utilizam a vulnerabilidade das pessoas para ganhar dinheiro. “*Son jaurías [matilhas] de perros espirituales*”. Na CREU, conforme sustenta, o Evangelho é considerado um chamado de Deus e não interessa, de modo algum, a carteira das pessoas (La República, 2020). Em movimento similar, no dia 18 de outubro de 2018, a *Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay* (FIEU) – que reúne, entre outras, a *Iglesia Metodista del Uruguay*, a *Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata*, a *Primera Iglesia Evangélica Armenia del Uruguay*, o *Hospital Evangélico* e a *Asociación Cristiana de Jóvenes* – emitiu um comunicado para expressar que:

“No se encuentra vinculada ni desea que se la identifique con otras organizaciones, iglesias, movimientos o personas que, definidas como evangélicos y gozando de las libertades que la laicidad que el Estado uruguayo brinda, pretenden utilizar dicha denominación para obtener votos o para legitimar partidos o bancadas político partidarias” (Uval, 2018).

Acerca dessa carta pública da FIEU desmarcando-se das expressões neopentecostais, o pastor da *Iglesia Evangélica Valdense*, Hugo Pilon, declarou em entrevista a essa pesquisa que naquele texto se procurou defender o espaço da liberdade de consciência e das igrejas para seguirem exercendo suas tarefas de proclamação do Evangelho em liberdade. Um espaço, segundo o pastor, que não deve ser monopolizado por nenhum tipo de igreja. Como afirmou, era preciso,

naquele momento, evidenciar que os evangélicos não são todos iguais e demarcar a posição desse conjunto de igrejas tradicionais contra a perspectiva defendida por alguns setores do neopentecostalismo, cuja compreensão da política como um espaço de corrupção legitimaria a incidência moralizadora da igreja sobre o sistema político.

Em outubro de 2009, no contexto das eleições nacionais, o pastor Lemuel J. Larrosa publicou em *El Herald*, órgão de imprensa da *Primera Iglesia Evangélica Bautista del Uruguay*, artigo no qual relatou a insistência com que foi convidado por outros pastores a participar da política institucional (Larrosa, 2009). Segundo ele, foi preciso “*repetir mis convicciones con el consabido apoyo de las Sagradas Escrituras, que considera más importante la tarea Pastoral que la tarea política*”. Larrosa considera que os pastores devem acompanhar seus rebanhos, cumprindo o chamado divino, e não devem se envolver com a política partidária. “*Si alguien, siendo Pastor en ejercicio, piensa que debe dedicarse a la política, debería dejar el pastorado*”. Larrosa sustenta que a igreja não deve servir de plataforma política para nenhum setor partidário e que se um cristão se dedica à política, não deve misturar a igreja com as suas funções. Nessas eleições, Gerardo Amarilla seria eleito o primeiro deputado evangélico do país. No pleito seguinte, em 2014, Álvaro Dastugue chegaria ao parlamento nacional, tornando-se o primeiro pastor eleito para o legislativo uruguaio.

Em outubro de 2018, o deputado Enzo Malán (Frente Ampla, Soriano) defendeu em La diaria que não seria oportuno identificar como cristãos os grupos evangélicos que participam da política e compõem o que o deputado chamou de “*bancada evangelista*”, marcada por uma postura “fanática e contrária aos interesses gerais da população” (Malán, 2018). O legislador identifica os grupos religiosos conservadores em atuação no legislativo como um “outro tipo de cristãos”, submissos ao poder político e econômico – sobretudo dos Estados Unidos – que afiançaria e geraria uma cultura capitalista na região. Portanto, o legislador afirma que não se pode englobar, sob o título de cristãos, indivíduos com visões de mundo muito diferentes. Há aqueles que defendem a agenda de direitos que avançou no país na última década, e aqueles que consideram tais avanços um ataque à família tradicional. Por outro lado, Malán também afirma que na esquerda uruguaia se adotou certa linguagem “laicista” que termina por afastar alguns

crístãos de esquerda da militância, ainda que esses não deixem de ser de esquerda, já que tal visão seria inerente à compreensão cristã em favor dos mais vulneráveis.

No mesmo ano, Miguel Pastorino publicou um artigo no qual também tratava da diversidade do campo evangélico na América Latina. Como argumentou, há diferenças não apenas entre as denominações históricas e as pentecostais, mas também dentre as próprias denominações neopentecostais, sendo uma “grave e injusta generalização” incluir todos esses grupos em um mesmo conjunto pretensamente homogêneo (Pastorino, 2018). O articulista destacou as diferentes posturas a respeito de temas éticos e políticos entre igrejas protestantes históricas (luterana e reformadas), igrejas evangélicas livres (metodistas, batistas, valdenses), pentecostais clássicos (Assembleia de Deus) e neopentecostais referindo-se à realidade continental. No entanto, sem deturpar a análise de Pastorino, é possível transpor para o solo uruguaio o cenário descrito pelo autor. No Uruguai, assim como na América Latina, o campo evangélico caracteriza-se por sua diversidade e pelo crescimento, nas últimas décadas, das correntes pentecostais que, apesar de sua diversidade interna, têm demonstrado a tendência de reinterpretar as relações entre fé e política. Como visto em seção anterior, é justamente essa nova compreensão da relação entre fé e política das correntes pentecostais, sobretudo as neopentecostais, que tem provocado um estranhamento na laica sociedade uruguaia. A presença ostensiva no cenário urbano (com a construção de grandes templos em pontos importantes das cidades), nos meios de comunicação, na assistência social, e, recentemente, a presença no Legislativo nacional deram notoriedade a esse grupo religioso que vinha fortalecendo sua presença no país desde a década de 1980 e que, como visto acima, forçou as correntes evangélicas tradicionais (as históricas, de missão e também pentecostais) a evidenciar publicamente sua diferença em relação a ele.

Na esteira desse debate, em 29 de março de 2019, realizou-se no *Instituto Nacional de Impresiones y Publicaciones Oficiales* (IMPO) um simpósio organizado por coletivos cristãos e grupos de estudo voltados ao tema das relações entre política e religião¹⁶. O assunto das mesas foi a incidência política e social dos evangélicos no Uruguai. A primeira palestrante, a historiadora Marcela Guerrero,

¹⁶ Agradeço a gentileza de Nicolás Iglesias, um dos organizadores do evento, quem compartilhou a transcrição das palestras, fonte das citações que reproduzo nessa seção.

apresentou uma reconstrução da presença evangélica na Banda Oriental do Prata e as discussões acerca da liberdade religiosa que essa pluralização religiosa incipiente suscitou. Guerrero observou que já em 1813, quando da Assembleia Nacional Constituinte das Províncias Unidas do Rio da Prata, os deputados enviados para representar a Província Oriental apresentaram o documento conhecido como as *Instrucciones del año XIII*, a qual em seu terceiro artigo defendia a promoção “da liberdade civil e religiosa em toda sua extensão imaginável” e que, segundo a historiadora, seria um antecedente importante para a pluralidade religiosa do Uruguai contemporâneo. Durante o período cisplatino e na criação do Estado Oriental, em 1830, essa temática seguiu em debate mobilizando conservadores e liberais e houve na ocasião, segundo a historiadora, uma precedência da perspectiva conservadora, mais afim aos interesses católicos. Entre 1830 e 1845, porém, se dá uma “ofensiva protestante”, por exemplo, com a chegada em 1835 da primeira missão metodista no país e com a construção do Templo Inglês, dez anos depois, eventos que se somam à expressiva atividade jornalística e à presença destacada de pastores protestantes em associações civis e centros de debates intelectuais. Mesmo sob o processo de secularização, entre as décadas de 1860 e 1920, Guerrero recordou que o protestantismo seguiu crescendo no país. Na terceira década do século XX, outros grupos protestantes chegam ao Uruguai: dentre os quais, os nazarenos, os luteranos e os pentecostais. Segundo a historiadora, esses missionários difundiam uma doutrina conservadora e que compreendia a missão eclesiástica limitada à questão da fé, sem envolvimento com os assuntos da comunidade. Na década de 1970, outras denominações chegam ao país, algumas se dividem e outras se multiplicam, contribuindo para a heterogeneidade que marca o campo evangélico uruguaio. Conforme Guerrero, nesse contexto haverá tendências conservadoras e liberadoras, sendo a diversidade de opiniões religiosas uma realidade que aponta a mudança que, em pouco mais de um século, a presença protestante imprimira no campo religioso nacional. Essa diversidade tornaria difícil sustentar a hipótese de uma comunidade evangélica homogênea e com instituições capazes de representar todo o campo evangélico diante dos poderes públicos.

No mesmo evento, Ana María Ramírez, presidenta da *Sociedad de Escribanos del Uruguay*, integrante da lista 404 do Partido Nacional e membro da igreja Casa Real do pastor Aldo Fernández [cuja entrevista a essa pesquisa é

apresentada na seção 4.4], dividiu a mesa que discutiu o tema “evangélicos de direita ou de esquerda?” com o também evangélico Fernando Rodríguez, militante da Frente Ampla, membro da pastoral *Hermanos Libre de la Calle Espronceda* e na época diretor do *Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay* (INAU). Conforme afirmou Ramírez na ocasião, a presença de um cristão é fundamental em qualquer partido, sendo o mais importante que ele se envolva e procure “levar luz” a qualquer lugar onde se encontre. Apesar de criticar o que considera uma utilização dos valores cristãos como plataforma política – referindo-se, de forma crítica, especificamente ao apoio de evangélicos de esquerda ao aborto e à aprovação da *Ley Trans* -, Ramírez afirmou que a igreja é construtora de unidade e que ela e seu grupo político não estão na política para dividir, senão para criar pontes. Fernando Rodríguez, por seu turno, argumentou que o ponto central é que haja uma atitude de compromisso com o outro, “uma atitude solidária de desprendimento pessoal”. Segundo ele, é possível desenvolver em distintos espaços políticos a “concepção evangélica de ser luz e sal”. Apesar de apontar os riscos que o envolvimento com o poder traz, por incitar uma busca de interesses partidários ou pessoais, Rodríguez afirmou que a participação política pode ser uma forma de aproximação com os mais necessitados e de promoção das suas causas. Para ele, a política é um ato de solidariedade e tem muito a ver com o pastorado, na medida em que ambos são possibilidades de “cuidar do outro”.

Dando continuidade ao evento realizado na sede do IMPO, o pastor metodista Ademar Olivera (fundador da organização social *Paz y Justicia*) afirmou que a experiência de fé evangélica se relaciona com os compromissos políticos dos fiéis, pois os valores presentes no Evangelho são um guia de vida para os cristãos e por seu caráter universal servem para todas as pessoas, a despeito de suas crenças. Olivera se refere a valores como “amor, compaixão, solidariedade, paz, justiça, respeito às demais pessoas” que não são aceitos apenas pelos cristãos, mas por grande parte da sociedade. Segundo o pastor, a vocação evangélica é promover a mensagem bíblica de defesa da vida humana de um modo integral, o que supõe refletir e intervir nas condições em que se vive concretamente. De tal maneira que Olivera considera que para cumprir o mandamento cristão, a participação na política é um caminho legítimo e necessário de promoção da vida plena.

Compartilhando com Olivera a mesa desse simpósio, o pastor da Igreja Evangélica Armênia, Pedro Lapadjian, disse estar convicto de que o Evangelho

produz uma nova forma de viver, com a adoção de uma nova escala de valores, a partir da experiência pessoal de encontro com Cristo. Segundo ele, os valores da fé às vezes colidem com os valores da sociedade e a igreja se vê diante de um mundo secularizado que não compartilha de seus enunciados morais. Frente a essa realidade, Lapadjian não considera ser necessário um compromisso político partidário da igreja para a vivência de sua ética religiosa. Como argumentou, a igreja deve compartilhar seus valores e princípios através de suas ações, servindo à comunidade, sem, no entanto, precisar de um partido político para isso. Em sua opinião, os fiéis que sentem o chamado para a ação política devem realiza-lo na perspectiva individual e não institucional. Ainda assim, Lapadjian esclarece que para ele a igreja não deve “padecer inércia histórica”, pois ainda que haja uma dimensão do eterno na mensagem do Evangelho, os cristãos vivem em um espaço temporal no qual deveriam mostrar “as qualidades do Evangelho”, oferecendo ao conjunto da sociedade a mensagem de esperança e transformação.

Em fevereiro de 2019, o pastor Pedro Lapadjian demarcaria a posição de sua igreja diante do cenário eleitoral e das disputas em que algumas denominações evangélicas se envolveram. Em um artigo publicado no site *Los dioses están locos*, Lapadjian relembra que sua igreja tem mais de 90 anos de história no Uruguai e apesar de atuar por uma sociedade mais justa, tem se recusado a envolver-se diretamente com o sistema político. Como esclarece o líder religioso, em sua concepção, sugerir aos membros da igreja um candidato para votar seria tirar-lhes “*el don precioso de la libertad, una vergonzosa manipulación y una ofensa a la inteligencia de nuestros semejantes*” (Lapadjian, 2019). Para Lapadjian, a igreja não necessita de um partido político para expressar suas convicções e não deve permitir, tampouco, que através dela se expressem interesses daqueles que aspiram ao poder político¹⁷. Recorrendo aos escritos bíblicos, o pastor argumenta que quando Jesus falou “deem a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mateus, 22:21) se referia a duas lealdades que se relacionam e que em cada uma delas existe propósitos e finalidades específicas. A sujeição à autoridade divina se expressa, segundo Lapadjian, pela atuação respeitosa diante do governo civil e pelo cumprimento dos deveres constitucionais. Esse modo de proceder deve ser adotado

¹⁷ O pastor Pedro Lapadjian desenvolve essa concepção no livro “¿A quién votar?”, publicado pela editora ACUPS em 2009.

pelos cristãos, inclusive, quando os representantes políticos não compartilham com sua perspectiva, já que “*no se obedece la autoridad porque sea perfecta, sino porque en el plan divino ella es necesaria para el ordenamiento social*”. Conforme Lapadjian, está claro que segundo os preceitos bíblicos, os papéis da Igreja e do Estado são distintos e que, portanto, não é pertinente que a Igreja se imiscua no Estado, tampouco o inverso. De modo que o voto que a “alma pronuncia” deve ser emitido por cada indivíduo e não pela instituição da igreja. Disso se segue o fato de que a sua igreja não representa e nem é representada por nenhuma organização política, nem defende qualquer candidato político. Conforme Lapadjian, a Igreja deve lembrar aos governantes suas obrigações e fazê-los notar quando elas são descuidadas, mas não cabe à Igreja a incidência direta sobre o sistema político. A transformação que a fé cristã poderia aportar, segundo o pastor, deve estar voltada para as mudanças individuais que, afinal, redundariam em mudanças sociais.

Em entrevista concedida a essa pesquisa, na sede da *Iglesia Evangélica Armenia del Uruguay*, na cidade de Montevideu, o pastor e líder dessa congregação, Pedro Lapadjian, apresentou uma reconstrução analítica da presença evangélica no seu país. Conforme o pastor, em princípios do século XX, as igrejas protestantes históricas procuraram influenciar as classes dirigentes e a intelectualidade, no entanto, sem sucesso. Em contraste, no correr desse século, as correntes evangélicas voltadas ao cultivo espiritual dedicaram-se às massas populares e condenaram a participação política. Chegadas as décadas de 1960 e 1970, algumas expressões evangélicas se envolveram com as lutas políticas em curso no continente e chegaram, inclusive, a apoiar a luta armada. Essa diversidade de posturas frente à política se mantém hoje, quando algumas igrejas demonstram, em suas palavras, uma face mais combativa e outras uma faceta também cristã, mas mais inteligente, tentando transmitir todos seus valores e princípios sem a necessidade de um enfrentamento direto. Conforme analisou, ainda há uma visão monástica dentro do campo evangélico que mantém o afastamento do mundo, antes geográfico nos isolados monastérios, agora nas atitudes pessoais dos fiéis. Segundo Lapadjian, os evangélicos foram ensinados a considerar a igreja e o mundo como universos separados, sendo esse último marcado por um sistema de valores contrário ao que prega a palavra de Deus. Tal concepção levou ao retraimento da igreja que hoje, no entanto, experimenta uma reformulação dessa perspectiva tradicional. A atuação

pública dos evangélicos estaria passando a ser compreendida como uma forma de promoção do Evangelho através da palavra e do exemplo concreto das vidas individuais de cada fiel. Nas palavras do pastor Lapadjian, *“mi actuación en la vida tiene que ser la sal y la luz que entre a penetrar, no necesariamente institucionalizada, pero sí en la actuación de cada creyente”*. A ideia é que cada evangélico seja relevante em seu lugar de atuação na sociedade e possa ser aí *“la luz y la sal de la iglesia”*, compartilhando a perspectiva cristã com os demais cidadãos.

Durante a entrevista, Lapadjian reafirmou a distinção de funções que estabelece para a liderança espiritual (com *“tudo que tem a ver com a vida interior”*) e para a liderança política. A igreja deve ser, conforme defende, um lugar de comunhão, onde todos são iguais diante de Deus e onde se pode desenvolver uma compreensão ética que prepare os homens e mulheres *“para a vida secular”*. A política, de outro lado, não deve ser evitada pelos cristãos individualmente, mas não pode ser encampada como missão institucional das congregações. O que não significa que cristãos *“realmente comprometidos com o Evangelho”* não devam tomar a atividade política como um chamado divino. Segundo o pastor, a atividade política é parte dos planos de Deus e, portanto, deve sim ser entendida como área de influência e atuação dos cristãos. No entanto, o pastor também marcou distância daqueles que, em seu entendimento, trabalham pela manutenção proposital da ignorância dos fiéis com uma finalidade política. Comentando a ascensão do neopentecostalismo, o pastor disse que, de alguma maneira, o surpreende o fato das pessoas não terem muito claro quem são os evangélicos. Em sua opinião, esses grupos geram confusão e distorcem a mensagem original do movimento de Reforma, por exemplo, com a venda de *“produtos abençoados”* e *“benefícios espirituais”*. Segundo Lapadjian, se trata do contrário do que pregou a Reforma, que sustentava a capacidade de cada homem conectar-se com Deus através da fé.

Distanciando-se desse setor evangélico, o líder dos evangélicos armênios expressou durante a entrevista a adoção daquilo que Jürgen Habermas chamou de racionalização interna das religiões modernas, ou seja, o desenvolvimento de uma crença mais reflexiva e capaz de lidar com outras pretensões de verdade religiosa (Habermas, 2003:200). Essa postura reflexiva e tolerante com o diferente não se confunde com a expressão evangélica afim à chamada batalha espiritual ou

Teologia do domínio, característica, sobretudo, dos grupos neopentecostais. Lapadjian, ao revés, defende a busca por diálogo e consenso e repudia o uso da violência ou a ideia de guerra ideológica.

Yo vivo en una sociedad, donde soy plenamente consciente de que hay gente que piensa diferente a mí. Y hay cosas que forman parte de mi pensamiento. ¿El otro es mi enemigo a quien tengo que matar, lastimar? No. Son personas respetables que piensan diferente. Intento, en muchos casos, convencerlos porque creo que es lo mejor. Y cuando no los convenzo, no dejan de ser mis prójimos. [...] Hay radicalismo para todos lados y yo lo que estoy diciendo es: yo creo en una paz. Y yo creo en los diálogos, creo que debemos buscar entre los seres humanos consensos. Y si después de debatir ideológicamente, cada uno va seguir en sus posturas, nunca usaré la violencia y ni voy a querer que usen la violencia contra mí porque pienso diferente.

Em referência à chamada agenda de direitos, Lapadjian esclareceu que sua posição em relação a esses temas é de corte conservador. No entanto, afirmou ter consciência de que sua forma de pensar não é a única, inclusive, dentre as igrejas evangélicas tradicionais que adotam outras posturas em relação a essa temática que, como observou, gera muita discordância e pode levar ao distanciamento entre os grupos com opiniões distintas. Nesse contexto, o pastor afirmou ter suas convicções pessoais, que são as convicções de sua igreja, sobre assuntos que demandam uma valorização ética e moral. Esses assuntos terminam sendo debatidos no parlamento o que evidenciaria, segundo o pastor, a impossibilidade de se sustentar o caráter apolítico da igreja. No entanto, o que não há, como afirmou, é “a política institucional, o que não há é a política ensinada aos membros, o que não há é uma ingerência sobre a vida”. É permitido que o próximo pense diferente e, segundo Lapadjian, o fato de alguém pensar diferente não o leva a mudar de pensamento, já que esse está baseado em uma convicção pessoal. Há, como demonstram as declarações de Lapadjian, uma conexão entre os debates acerca da moralidade na igreja e a normatividade estatal que pretende regular temas de moralidade pública. Porém, essa disputa pelos “corações das pessoas” deveria se passar, como propõe o pastor, ao largo da institucionalidade política, não sendo papel de um líder religioso indicar, por exemplo, o candidato que um fiel deve votar ou as políticas públicas com as quais deve estar de acordo. Seguindo essa lógica, Lapadjian esclareceu que vota naqueles candidatos que encarnam suas ideias e que é isso que propõe como reflexão aos fiéis de sua igreja.

Esses posicionamentos de líderes religiosos de diferentes correntes e denominações evangélicas demonstram que está em curso a superação do modelo tradicional de laicidade que propunha restringir ao âmbito privado as diferentes expressões da fé. Hoje, sem pretender invalidar o que consideram uma saudável separação entre o poder temporal e eclesiástico, líderes evangélicos estão mais à vontade para defenderem a inspiração cristã para ação pública, inclusive aquelas ligadas mais diretamente ao sistema político. Como se depreende dos diferentes relatos aqui mobilizados, essa reinterpretação da laicidade uruguaia não está restrita aos grupos neopentecostais, caracterizados por atores locais como fundamentalistas, mas alcança outras correntes evangélicas que apesar de evitarem a aproximação institucional impensada com o sistema político-partidário, não deixam de expressarem publicamente suas concepções cristãs de uma boa vida em sociedade e de incentivarem a participação pessoal de fiéis em todos os âmbitos da vida pública, sendo “sal e luz” por onde estiverem.

Em abril de 2019, Nicolás Iglesias publicava em *La diaria* uma entrevista, em suas palavras, com “dois referentes evangélicos defensores dos direitos humanos”, Guillermo Prein – um argentino que desde os dezoito anos atua como pastor pentecostal e está envolvido com organizações que lutam pelos direitos humanos e pela laicidade de Estado – e o supracitado Fernando Rodriguez (Iglesias, 2019). Esse último declarou a Iglesias que como evangélico está comprometido com o desenvolvimento integral das pessoas e que a garantia de direitos está nos planos de Deus. Em seu entendimento a política é um ato de amor, de cuidado com o próximo, e sua militância, portanto, nasce dessa inspiração da fé para o serviço aos demais. Comentando a campanha de algumas igrejas cristãs para a revogação da chamada *Ley Trans*, Rodriguez afirma que “revogar uma lei que outorga direitos é um erro” e justifica sua percepção com a mensagem do Evangelho, segundo ele, um convite a amar “os postergados, os relegados da sociedade”. Como argumentou, Jesus defendia a dignidade e os direitos dos mais vulneráveis e essa postura de alguns setores cristãos seria incongruente com os ensinamentos do Evangelho, já que a perspectiva cristã da realidade política atual deveria defender um Estado presente e centrado nas necessidades dos seres humanos, além de fomentar a equidade social.

Guillermo Prein, o segundo entrevistado de Nicolás Iglesias, também representa uma ala progressista do pensamento evangélico rio-platense e condena o modo como a discussão moral vem sendo travada por alguns evangélicos que estariam restringindo o debate moral ao tema da sexualidade e sob o mote do controle. Como argumenta, a Bíblia fala muito mais vezes de dinheiro e justiça do que qualquer outro tema, o que indicaria a centralidade do tema da desigualdade e da justiça social. Indagado sobre qual seria o lugar da igreja em assuntos civis e legais como os vinculados à sexualidade, Guillermo Prein responde que a igreja não deve intervir nas questões de direito, “tomando o martelo do juiz”, mas se o fizesse deveria intervir a favor dos mais frágeis. Em um tempo de injustiças, a igreja deveria acercar-se dos necessitados e não tentar impor sua visão parcial como verdade. A longa transcrição de sua resposta, que reproduzo abaixo, se justifica pela síntese que Prein consegue realizar da perspectiva das expressões evangélicas que, distintas das correntes neopentecostais, realizaram uma racionalização interna e desenvolveram um modo de crer mais reflexivo e capaz de lidar com outras pretensões de verdade e potências religiosas (Habermas, 2003:200).

Nosotros no somos legalistas, somos evangelistas: creemos que quien bendice y transforma la vida de las personas es el Evangelio. Sobre los derechos que asisten a las personas, no creo que la iglesia tenga que intervenir. Y si interviene, debe hacerlo en favor del que sufre y del más débil. La iglesia debe ayudar al oprimido, a quien sufre y no tiene quien lo defienda. La iglesia debe acercarse a todas las personas, amarlas como son y dejar que el Espíritu Santo haga la obra que tenga que hacer. Es muy peligroso que nosotros determinemos siempre qué está bien y qué está mal. El Evangelio habla de preocupación por la viuda, del extranjero, el rechazado y el salario justo del jornalero. Por eso la iglesia, en una era de injusticias, debe estar cerca de quien sufre, en todo el amplio espectro de la vida social. Nosotros no somos los dueños de la verdad, la verdad es nuestra dueña, porque Jesucristo es la verdad, y Él nos la revela en cada circunstancia. Hay dogmáticos que porque le dijeron que la Biblia dice esto, piensan que tienen la verdad. Pero cuando tienen acceso a los idiomas y entienden los contextos en que esa palabra fue dicha, cambian de paradigma. Sin embargo, otros se niegan, afirmándose en un fundamentalismo literalista. Es clave la tarea pastoral y el estudio. Creo que la iglesia no fue llamada para condenar a nadie. Si la iglesia toma el mazo de juez, debe recordar que con la vara que mide será medida. (Iglesias, 2019)

Com discurso semelhante, em setembro de 2018, a *Iglesia Valdense del Rio de la Plata* compartilhava em sua página virtual uma declaração pública que as igrejas reformadas da região platina redigiram acerca da lei de educação sexual integral em voga na Argentina (Comunión de Iglesias de la Reforma, 2018). Nessa

carta, o coletivo de igrejas afirmava que nenhuma religião pode impor suas crenças particulares à sociedade em geral e que o papel das igrejas reformadas deve ser o de brigar por um Estado que promova a ampliação dos direitos e não sua restrição, como têm demandado certos setores baseados em cosmovisões particulares. O manifesto argumentava que nenhuma instituição pode pretender ser “a voz das igrejas evangélicas” e que no caso da educação sexual os signatários, ao contrário dos debates correntes na imprensa, defendem a abordagem de temas de sexualidade no âmbito educativo como um direito das crianças e adolescentes que, portanto, deve ser garantido pelo Estado. Os que assinaram o manifesto defenderam a abordagem da sexualidade também a partir de uma perspectiva que leve em conta as injustiças relativas ao gênero. Conforme expõem, a justiça de gênero se expressa pelo equilíbrio nas relações de poder entre homens e mulheres, demandando, portanto, a eliminação de sistemas institucionais e culturais de privilégio e opressão. Essa postura é muito distinta da que alguns setores religiosos defendem ao se oporem a plena aplicação da lei relativa à educação sexual, acusando-a de ser uma norma ideológica e desconhecendo, dessa forma, que se trata de uma questão de equidade e direitos.

Em entrevista concedida a essa pesquisa na sede central da *Iglesia Evangélica Metodista* do Uruguai, o pastor Raul Sosa, líder a frente dessa congregação, também reafirmou a necessidade de marcar distância em relação a setores evangélicos que incursionaram na política partidária. Segundo ele, foi importante que algumas igrejas tenham estabelecido uma distinção, afirmando publicamente que nem todo cristão, e mais especificamente nem todo evangélico, concebe a relação com a política ao modo que o faz *Misión Vida*. Para Raul Sosa, a emergência desse grupo evangélico com interesses políticos, encabeçado por *Misión Vida*, representa uma novidade na política uruguaia tão marcada pela ideia de laicidade e na qual nenhuma outra igreja havia estabelecido, até então, um vínculo tão estreito com um setor político particular. Conforme Sosa, houve antecedentes de religiosos que incursionaram na política, mas que abandonaram na ocasião, ainda que temporariamente, suas tarefas religiosas por entenderem que não se devia misturar essas duas dimensões. Em sua opinião, essa nova postura diante da política partidária, adotada principalmente por *Misión Vida* e seu representante no Parlamento, Álvaro Dastugue, está muito vinculada com setores da direita

evangélica norte-americana que divulgam essa estratégia na América Latina, conforme seus próprios interesses.

O pastor Sosa esclarece que seria simplificador pensar que uma elite, conspirativamente, organiza todo esse movimento a partir de um país estrangeiro. Ainda assim essas posturas na América Latina estão, conforme argumenta, emparentadas com as da direita evangélica estadunidense, da qual aprenderam o manejo dos meios de comunicação e a forma de estabelecer alianças com o poder político. Por outro lado, o pastor Sosa argumenta que, a partir da década de 1980, vários setores do pentecostalismo latino-americano começaram a deslumbrar-se com o poder, alimentados pela “fantasia de uma crise da Igreja Católica na América Latina”, sem se darem conta que o crescimento pentecostal poderia ter um teto e o decréscimo do catolicismo não significaria sua saída de cena. Com a adoção da Teologia da prosperidade e da ideia de guerra espiritual esses grupos potenciaram seu deslumbramento e procuraram legitimar a busca pelo poder. Ocorreu, conforme sugere Sosa, afinidades eletivas entre o que se passava na América Latina e nos Estados Unidos – “uma estratégia com atores que se complementam” – não sendo possível afirmar que tudo “estava desenhado” desde o norte, apesar da evidente influência do poder econômico e político dos religiosos norte-americanos.

Frente a essa cosmovisão, Sosa considera que sua igreja pode parecer em desvantagem por adotar uma postura mais prudente e, em sua opinião, mais madura. O pastor metodista diz ser preciso resistir à reação “na mesma frequência” em que atuam esses outros setores evangélicos que estariam influenciando, inclusive, a Igreja Católica que repetidas vezes tem se posicionado de modo polêmico acerca de temas da moralidade pública. Raul Sosa refere-se, especificamente, ao pronunciamento do bispo de Minas quem havia declarado que nas escolas uruguaias se ensinava as crianças de cinco anos a se masturbarem. O pastor questiona a autoridade moral da Igreja Católica para falar da sexualidade das crianças com a crise que enfrenta pelos abusos sexuais no seu interior, e denuncia a adoção por setores do catolicismo desse modo neopentecostal de incursão no debate público. *“Los que están en una guerra espiritual dicen lo que se le venga, y hacen lo que se le venga, porque el amor, el trato del otro, todo eso queda en un segundo plano. El primero plano es como mi postura tiene éxito”*. Sua igreja, a Metodista, por outro lado seria mais prudente e procuraria aportar questões mais sérias e profundas ao

debate público. Porém, o pastor reconhece que no seio do protestantismo histórico é necessária uma revisão da concepção de laicidade, pois a concepção antiga que separava as esferas sociais e políticas da esfera do religioso (referido ao plano privado e dos pequenos grupos) já não pode dar conta dos debates públicos atuais. No entanto, o pastor Raul Sosa afirma que não se deve seguir o modelo de reinterpretação da ação pública religiosa realizado por *Misión Vida* e capaz de influenciar até mesmo a Igreja Católica. Segundo o metodista, “há que se fazer outra coisa”, algo que ainda não foi elaborado pelo protestantismo local.

Durante nossa entrevista, o pastor Raul Sosa comentou que estava escrevendo uma carta sobre cristianismo e política e tentava desenvolver uma tipologia histórica em relação aos vínculos estabelecidos entre o cristianismo e o poder temporal. Sosa fala de “quatro tipos bem diferenciados”: o *tipo constantiniano*, no qual se estabelece uma espécie de sinergia entre cristianismo (como religião oficial) e política; o *tipo restaurador*, que buscará recompor, após a modernização e a separação das esferas secular e religiosa, a ordem vigente sob o *tipo constantiniano*; o *tipo monástico*, que em reação à aproximação da fé e da política proposta pelos tipos anteriores aposta na separação do plano mundano como forma de manter a fidelidade ao Evangelho; e por fim, o *tipo profético* que seria, segundo Sosa, o que se conectaria com os ensinamentos de Jesus. Conforme esse pastor, o que grupos como *Misión Vida* pretendem é estabelecer uma aliança com o sistema político, na chave do *tipo restaurador*, para que a política possa fortalecer e, idealmente, cristalizar seu projeto de moralização da sociedade. Essa seria uma postura reacionária, pois defende o restabelecimento de um antigo padrão de relação entre fé e política. De outra parte, também há no Uruguai setores evangélicos que sustentam a necessidade de separação entre religião e política, ao modo do *tipo monástico*, bem como os que se regem por uma linha profética, segundo Sosa, mais consciente de sua incidência política e mais próxima dos verdadeiros referenciais cristãos.

O Pastor Raul Sosa também faz questão de diferenciar-se dos evangélicos embaixados sob o lema do combate à ideologia de gênero. Segundo ele, o termo ideologia adotado por grupos religiosos para se referir à perspectiva de gênero já é um indicativo do caráter acusatório dos que defendem tal argumento. Seria uma postura que não deseja compreender o outro, apenas qualifica-lo e julga-lo. Para

Sosa, é muito difícil que os setores que adotam essa caracterização proponham ou estabeleçam consensos, pois sua própria postura inviabiliza qualquer diálogo. Como argumenta o pastor metodista, seria preciso abandonar essa qualificação – ideologia de gênero – e adotar as expressões perspectiva, postura, e mesmo teoria, o que implica uma hipótese e a possibilidade de contestação, para que se possa gerar um verdadeiro diálogo. Essas expressões poderiam ainda contribuir para a compreensão da diversidade de posturas políticas dentro dos movimentos progressistas, ao evidenciar a pluralidade de opiniões que conformam o que alguns setores religiosos, de modo reducionista e acusatório, chamam de ideologia de gênero. Segundo Raul Sosa, os religiosos conservadores que mobilizam esse discurso costumam justificar sua condenação aos movimentos progressistas a partir da crítica às suas partes mais radicais o que, em sua opinião, não colabora nem para a compreensão dos movimentos, nem para o estabelecimento de pontos de concordância. Essa é, justamente, a função que pastor Sosa espera poder realizar a partir de sua congregação. Como relatou, alguns grupos sociais (o pastor se refere aos movimentos LGBT e feminista) viram muitas vezes posturas de ataque desde o cristianismo, e por isso é preciso mostrar que “nem todos os cristãos têm a mesma postura, nem todos os evangélicos temos a mesma postura, por exemplo, de Dastugue”. Dessa forma, acredita Sosa, se poderá estabelecer um diálogo mais fluido e sua igreja, nesse contexto, pode funcionar como uma “ponte, como uma dobradiça que permita uma conexão”. Como exemplo, o pastor conta que antes da votação da chamada *Ley Trans*, a sua igreja foi sede de uma proveitosa reunião entre diferentes setores religiosos e representantes do movimento trans.

Assim como os evangélicos conservadores, em sua tipologia restauradores, Raul Sosa também considera insubstituível o papel que a família tem no desenvolvimento pessoal das crianças ao realizar funções fundamentais e indelegáveis. Como argumenta, quando as famílias não exercem essas funções, tudo se torna disfuncional. Porém, à diferença dos conservadores, Sosa não acredita que haja um modelo único e ideal de família, mas sim “múltiplos modelos de família [que] podem servir ao projeto de Deus” e dos homens. Em sua opinião, o tema de discussão não deveria ser o modelo de família, já que são vários, mas sim as funções que as famílias deveriam cumprir para o desenvolvimento pleno da sociedade. Para Sosa, por trás da defesa de um modelo tradicional de família há um desejo de gerar

um bode expiatório, sobre o qual recaia tudo que está mal e onde o medo possa se instalar. Segundo o pastor metodista, os movimentos pró família nascem do medo e suas posições viscerais muitas vezes refletem o real temor que sentem diante de um cenário de instabilidade das identidades sociais e sexuais.

Em entrevista a essa pesquisa, realizada na sede da *Iglesia Evangélica Valdense*, em Montevideu, o Pastor Hugo Pilón, líder religioso a frente dessa congregação, apresentou diagnóstico semelhante ao do pastor metodista Raul Sosa. Indagado sobre o significado da ideia de família na Igreja Valdense, o pastor Hugo Pilón contou que em uma comissão local de bioética da igreja foi abordado o conceito de família para os evangélicos e, na ocasião, se comentou sobre a apropriação do conceito de família por setores neopentecostais que defenderiam uma “visão totalmente irreal”, pois as famílias não são, como imaginam esses grupos, compostas por “*la mamá, el papá, [y] los hijos*”. Como argumentou o pastor, a minoria das famílias uruguaias se encaixa nesse modelo e, na verdade, são vários os modelos de composição familiar no país. Pilón disse que à diferença da CREU (organização interdenominacional de corte mais conservador), sua igreja tem sido muito crítica em relação a esse assunto e buscado outros critérios para tratar da questão. Ainda assim, afirmou que de nenhuma forma renunciaram à ideia de que “uma família deve estar constituída da melhor maneira possível para a proteção das pessoas”. Em sua opinião, as igrejas que insistem em um modelo irreal de família realizam um desserviço, pois em lugar de contribuir para que as pessoas criem espaços de contenção e compreensão, terminam criando polarizações que desvalorizam esses espaços. Segundo Pilón, importa mais manter esses espaços de proteção, a partir de famílias estáveis, do que propriamente a manutenção de casais ou matrimônios.

O líder dos valdenses também declarou desconfiar do estereótipo de que a vida cristã está limitada, no Uruguai, ao âmbito privado e considera que muitas vezes essa pode ser uma forma das igrejas reclamarem maior protagonismo social e, sobretudo, maior influência. Essa ideia, na opinião do pastor, um conceito “*muy de moda*”, desconsidera algumas vezes o modo como Jesus teria chamado seus discípulos a incidirem socialmente. Conforme Pilón, o chamado cristão é para que a influência seja realizada a partir do exemplo de conduta, da ética e do comportamento de cada um. Portanto, seria preciso diferenciar entre as

intervenções cristãs na esfera pública que são frutos da atuação da igreja, como instituição, e as que são obras individuais de seus membros. No caso de sua congregação, o pastor afirmou que houve participação de valdenses em partidos políticos desde o início do século passado. Porém, nunca se invocou a *Iglesia Valdense* como promotora dessa ação. A influência da igreja sobre o Estado tem se dado, de acordo com Pilon, mais por reconhecimento e não por uma incidência direta sobre o poder estatal. De outro lado, a igreja também faz questão que o Estado não intervenha diretamente sobre as questões eclesiais. Segundo Pilon, “*la iglesia no pretende ningún privilegio en el orden temporal, ni tampoco acepta que se introduzca el orden temporal en su ámbito, sino que prefiere un respecto y una seguridad*”. A igreja deve, de acordo com o pastor, respeitar o Estado como a instância social que organiza a vida dos cidadãos, limitando-se aos temas de sua comunidade de fé que não pode ser confundida com a comunidade civil.

Conforme relatou Pilon, o relacionamento com o Estado, a partir do tema da educação, é muito importante na história da sua igreja no país, o que não impede a apreciação positiva da separação formal do Estado em relação às instituições religiosas. Como declarou o pastor, lhe chama atenção o fato de outras “igrejas irmãs” verem o Estado laico como uma ameaça. Para ele, a laicidade permite o exercício da liberdade de consciência e não é, necessariamente, uma restrição à expressão da fé. Apesar desse diagnóstico positivo sobre a laicidade de Estado, Pilon declarou perceber certo desconhecimento por parte da sociedade em relação ao fenômeno religioso o que levaria muitos “*uruguayos tradicionales*” a reagirem negativamente diante da novidade que pode representar a presença da religião na vida local. Segundo Pilon, esse senso comum uruguaio, em diversos momentos, categorizou e estereotipou o campo evangélico nacional, o tomando em conjunto como um grupo de seitas. Essa apreciação, de acordo com o pastor, é injusta pois ignora a especificidade da incidência, por exemplo, da igreja *Misión Vida* sobre o sistema político partidário relacionada à estrutura “piramidal católico-romana” que, segundo Pilon, foi adotada por setores do campo evangélico latino-americano. Conforme argumenta, esses setores optaram por um “imperialismo religioso”, uma perspectiva eclesial que pretende fazer discípulos para garantir territórios. Segundo o pastor valdense, essa é uma proposta muito diferente da de Jesus, quem teria demonstrado que discípulos se fazem a partir de uma relação de ajuda e

liberação, não de dependência. O pastor identifica os líderes neopentecostais como aqueles que querem intervir politicamente, influenciados, em sua opinião, por uma ideologia conservadora oriunda dos *evangelicals* norte-americanos que teriam uma cosmologia fechada e se compreenderiam como os “salvadores do mundo”, capazes de resgatar o Uruguai de sua decadência. Como outros entrevistados, Pilón vê uma convergência de interesses “intencionalmente promovida” entre setores evangélicos norte-americanos e grupos religiosos da América Latina. Há uma dominação ideológica, a partir do norte do continente, que tem se utilizado, como argumenta Pilón, da religião para preparar as mentalidades não para o discernimento, mas para a obediência.

Recorrendo uma vez mais à analogia com o catolicismo, Pilón afirmou que esses movimentos neopentecostais pretendem incorporar e dominar, como no modelo dos patronatos católicos, impondo sua ideologia conservadora à sociedade e ao Estado. Frente a esses movimentos, o pastor crê que a laicidade pode servir como uma vacina contra pretensões autoritárias. Em sua opinião, os líderes neopentecostais criticam, insistentemente, a laicidade justo porque ela coloca em xeque suas pretensões de soberania sobre determinado território. Segundo o pastor, os discursos neopentecostais e católicos contra a laicidade buscam acessar o espaço da política que, afinal, seria o que poderia garantir a liberdade de crença diante das pretensões de hegemonia dessas correntes religiosas. A chegada dos neopentecostais, para o entrevistado, não será capaz de mudar em profundidade a laicidade uruguaia, mas poderá atualizá-la. A laicidade, em seu entendimento, é a militância ativa na defesa de direitos, e da mesma forma como há uma militância religiosa, há uma militância “laicizante”. Nesse sentido, o pastor considera que se vive uma renovação no país que, em sua opinião, não mudará a tendência da sociedade uruguaia, mas poderá enriquecer o debate sobre o tema.

Enfim, o que as opiniões de evangélicos revelam é que se trata de um campo religioso heterogêneo que apresenta distintas concepções acerca da participação política e social de religiosos. Se por um lado, está clara a disputa que denominações tradicionais travam com os novos atores em torno da representação dos evangélicos (destacando a necessidade de uma distância institucional em relação ao poder temporal), por outro também se pode perceber que a revisão do conceito tradicional de laicidade alcança todos os setores religiosos que têm refletido sobre suas práticas

públicas, atualizando um velho debate que se estende no país desde o século XIX. Ainda que assumam a necessidade de reflexão e revisão do paradigma tradicional que pautara as relações entre política e religião no país, os evangélicos apresentados nessa seção se recusam a compartilhar a perspectiva teológica e política das novas expressões evangélicas. Independente do caráter mais conservador ou progressista dessas igrejas, um ponto comum é a recusa à instrumentalização das instituições religiosas para fins políticos e, por conseguinte, a publicização de tal diferença. Como a próxima seção irá demonstrar, essa compreensão se diferencia do que pregam líderes religiosos, em sua maioria, neopentecostais que têm desafiado o laico sistema político uruguaio ao se aproximarem do espaço do poder – em alguns casos, inclusive, institucionalmente – a fim de defender uma agenda moral baseada em uma leitura particular dos princípios cristãos.

3

A participação política dos evangélicos no Uruguai

3.1

Parlamento e fé

A presença de evangélicos no sistema político uruguaio é recente e se restringe a três legisladores do tradicional Partido Nacional¹⁸. O advogado Gerardo Amarilla, membro da Igreja Batista, foi o primeiro deputado evangélico da história do país, eleito em 2010 pelo departamento de Rivera (na fronteira com o Brasil). Por seu turno, Álvaro Dastugue, eleito deputado por Montevideu em 2015, foi o primeiro pastor a compor o legislativo uruguaio. Genro do líder da igreja neopentecostal *Misión Vida para las Naciones*, Apóstolo Jorge Márquez, Dastugue exerce o pastorado e reside em um dos muitos centros de recuperação de dependentes químicos que sua igreja mantém pelo país. O terceiro legislador de fé evangélica é o engenheiro Benjamin Irazábal, quem já foi intendente do departamento de Durazno e frequenta a Igreja Pentecostal. Com perfis distintos, esses deputados traçaram diferentes caminhos até a vitória eleitoral que os reuniu no Parlamento nacional. Não obstante, eles coincidem na adoção de uma nova perspectiva em relação à incidência da religião sobre a atuação parlamentar. Certamente com graus diferentes de adesão a esse princípio, esses deputados evangélicos concordam que a “cosmovisão bíblica evangélica” orienta suas atuações como cidadãos e políticos.

Em comum, esses legisladores guardam alguns caracteres sociais como a origem interiorana e a recente chegada a Montevideu – fato marcante no contexto uruguaio, onde a capital e o interior do país historicamente mantêm certa polarização –; o pertencimento a uma classe média escolarizada (todos têm curso superior), mas não possuidora de expressivos capitais financeiros; a formação inicial de base católica; e a escolha pelo tradicional Partido Nacional (que mantém laços históricos com o interior e com uma outra concepção do “ser uruguaio”) como plataforma de ação política. Esses legisladores evangélicos não representam a elite

¹⁸ A Assembleia Geral exerce o poder legislativo na República Oriental do Uruguai e está composta por duas câmaras: a de Representantes com 99 membros e a Câmara de Senadores com 30 legisladores.

evangélica tradicional do país, mais bem representada por aqueles que nessa tese são chamados de “outros evangélicos”, e que ao longo do século XX se ajustaram à sociedade laica impulsionada pelas reformas modernizadoras. Se trata, portanto, de um novo grupo evangélico oriundo das camadas médias do interior do país e que apenas recentemente encontra um caminho para ascender nos espaços de poder. Como apresentado na introdução desse trabalho, o objetivo dessa investigação se concentrou na compreensão da cosmovisão adotada por esses atores, e não na conformação social desse grupo. Ainda assim, importa citar esses dados para a melhor localização dos personagens aqui mobilizados.

Apesar dessas características sociológicas em comum, há uma dimensão na qual se percebe grande diferença entre os três deputados evangélicos em atuação no país, qual seja: a relativa a sua motivação última para a ação política e a sua fonte de legitimidade diante de seus apoiadores. Como veremos nesse capítulo, Gerardo Amarilla e Benjamin Irazábal se aproximam por suas histórias comuns de militância política junto aos *blancos*. Álvaro Dastugue, por outro lado, é um estrangeiro nesse âmbito pois, neófito na política, chega à deputação pelo capital religioso que acumulou junto à sua denominação religiosa. Para Nicolás Iglesias, pesquisador especialista em religião e política, Álvaro Dastugue desembarcou no Parlamento por conta da estrutura religiosa da qual faz parte. Em entrevista à jornalista Natalia Gold, Iglesias afirmou que “*la banca era para Misión Vida*” (Gold, 2018). Esse não seria o caso de Gerardo Amarilla, quem tem uma história de militância política em Rivera. Se pode acrescentar ao argumento de Iglesias, o caso de Irazábal que também é um antigo militante do Partido Nacional e, portanto, não chega à Câmara de Representantes, exclusivamente, por seu perfil religioso. Miguel Pastorino, acadêmico que também se dedica ao tema, compartilha da percepção segundo a qual, Gerardo Amarilla é um: “*político evangélico, defensor de una laicidad positiva, no un evangélico político*”. Pastorino também destaca o fato inusual na sociedade uruguaia que é a mistura entre igrejas e partidos políticos, e diz que o único caso em que isso aconteceu foi o de *Misión Vida* em relação à candidatura de Álvaro Dastugue. Em contraste com Amarilla, Pastorino classifica Dastugue (na chave analítica proposta por Pérez Guadalupe, 2017) como “*un evangélico político, cuya actividad sigue una lógica religiosa confesional*”. Pastorino aponta ainda a mudança de paradigma que a igreja do Apóstolo Márquez realizou em relação à

atuação política de cristãos. A política não seria mais vista como algo mundano, ao contrário, os cristãos são convidados a comprometer-se com a transformação da sociedade a partir de lugares de influência, de acordo à cosmovisão “pentecostal de guerra espiritual e conquista do mundo para Cristo” (Pastorino, 2019).

Não seria exagero afirmar que a imprensa e grande parte da sociedade uruguaia despertaram para a emergência do neopentecostalismo (e sua aproximação da política institucional) a partir da matéria que o jornal El País publicou em 13 de setembro de 2015, sob o título “*Evangélicos que tienen banca*” relatando um evento no qual foram abençoados os líderes evangélicos que, na ocasião, participavam da vida política local¹⁹ (El País, 2015b). Segundo essa reportagem, a “consagração aos cristãos no governo” se deu em clima festivo, entre rezas e canções, e terminaria com um compromisso firmado entre os presentes de respeitar a Constituição e as leis “*siempre y cuando no contradigan la palabra de Dios*”, bem como, de acatar “*los dictados*” de suas consciências “*informados por la Palabra de Dios, por encima de toda lealtad personal o partidaria*”. Os políticos presentes declararam ainda que a base e o fundamento para suas atividades será o Evangelho. A matéria de El País relata ainda que o orador principal da noite foi José González, uruguaio radicado nos Estados Unidos, e “muito respeitado na igreja evangélica uruguaia”. González declarou nessa ocasião que “*Toda ley que se opone a la ley de Dios no es ley, aunque la anuncien con bombos y platillos*”; que “*¡la Biblia es la Constitución del universo!*”; e ainda que “*es hora para los David, que se levanten frente a sus convicciones y digan basta*”. Suas palavras foram seguidas de aplausos eufóricos do auditório e, de acordo com o relato jornalístico, de cantorias de hinos como o que declarava: “*A Dios queremos en nuestras leyes, en nuestra escuela y en el hogar*”. Ao final da cerimônia, o pastor e organizador do evento, Rainer Kunze

¹⁹ Os políticos presentes na cerimônia de benção, foram: “Deybis Rey, edil suplente de Durazno (PN); Gabriel García, edil suplente de Montevideo (PN); Mabel Olivera, edil suplente de Montevideo (PN); Fernando Silva, edil suplente de Soriano (PN); Lilián González, edila suplente de Canelones (PN); Emanuel Borges, edil titular de Soriano (PN); Cristina Ruffo, edila titular de Montevideo (PN); Luis Pintado, diputado suplente de Montevideo (PC); Grisel Pereira, diputada suplente de Montevideo (PN); Betiana Britos, diputada suplente de Canelones (PN); Oscar Farías, director de Gestión Socio-Territorial da Intendencia de Rivera (PC); Paula Dos Santos, diretora de Proyecto Educativo Terciario da Intendencia de Cerro Largo (PN); Benjamín Irazábal, diputado de Durazno (PN); Álvaro Dastugue, diputado de Montevideo (PN); Gerardo Amarilla, diputado de Rivera (PN)”. A reportagem de El País incluiu erroneamente o nome de Fernando Rodríguez, então diretor do INAU e membro da Frente Ampla. Apesar de evangélico, Rodríguez não esteve presente nessa reunião (El País, 2015b).

afirmou que *“No estamos aquí para exaltarlos, sí para honrarlos. Cada uno de ustedes está porque Dios lo decidió así”*.

Essa mesma reportagem que acompanhou a consagração dos líderes evangélicos na política, entrevistou o pastor e deputado Álvaro Dastugue no seu escritório parlamentar. Segundo o relato, que pude confirmar quando entrevistei o deputado no mesmo local, seu escritório é uma *“rareza en el Anexo del Palacio Legislativo”*. Muito distinta das salas dos demais legisladores, a de Dastugue não exhibe bandeiras, adesivos, ou fotos de outros políticos (e/ou *caudillos* uruguaios). Quase não há papéis sobre sua mesa e os adornos são apenas uma foto de sua esposa e filha, uma imagem de Wilson Ferreira (personalidade referência do Partido Nacional) e dois quadros com mensagens do profeta Isaías, um deles diz: *“El Señor es nuestro juez, nuestro legislador y nuestro rey”*. Em entrevista a esse jornal, Dastugue relata que a partir da aprovação das leis da “agenda de diretos” da Frente Ampla (sobre o aborto, o matrimônio igualitário, a adoção por casais do mesmo sexo, e a lei da vontade antecipada [segundo o deputado, um disfarce para a eutanásia]) *“se despertó un gigante”*. Não apenas nele, mas em outros evangélicos que se sentiram impelidos a incursionar na política. A princípio, Dastugue estabeleceu uma aliança com o *edil* [vereador] nacionalista e católico, Carlos Iafigliola, em seguida com Alberto Perdomo e finalmente com Verónica Alonso. Dastugue afirma ao repórter que dos 8 mil votos que obtiveram nas internas de 2014, ele calcula que 3 mil são de cristãos evangélicos. No entanto, o deputado assegurou que não usou sua igreja com fins eleitorais. A reportagem informou ainda que, recém eleito, Dastugue viajou ao Brasil para conhecer a bancada evangélica brasileira. Sobre a experiência, declarou: *“Me llevé una sorpresa muy linda e interesante. Están más organizados, vienen de hace años. Les preocupan los mismos temas”*.

Após a repercussão da cerimônia na imprensa, nove organizações que se definem como defensoras da laicidade se manifestaram e exigiram a “imediata retratação” dos deputados evangélicos que assinaram declaração comprometendo-se a respeitar a Constituição e as leis “sempre e quando não contradigam a palavra de Deus”. Gerardo Amarilla, um dos que participaram da cerimônia de bênção e assinaram o compromisso, declarou ao jornal El País que a carta das organizações laicas está *“cargada de una fuerte intolerancia”* e é contraditória à ideia de livre

pensamento. Sobre o pedido de retratação o deputado respondeu que “*eso es un disparate*” (El País, 2015c). Os três deputados evangélicos também publicaram uma carta-resposta com a sua versão do ocorrido:

“Como cristianos que actuamos en el ámbito público deseamos manifestar por esta vía que no promovemos ni creemos en la existencia de una “*bancada evangélica*” en el ámbito parlamentario o gubernamental de nuestro país. Es sano y conveniente que los cristianos participen en las diferentes instancias de actividad política y social de nuestro país, así como que difundan y motiven su accionar en los principios en los cuales basan su fe.

No es cierto sin embargo, la existencia de una «*bancada evangélica*» que no parece una herramienta adecuada a nuestro sistema político y sí bregaremos por una coordinación con actores de diferentes partidos, confesiones religiosas y posiciones filosóficas, sin exclusión, que estén dispuestos a trabajar por la salud y el bienestar integral de la familia uruguaya.

Seguiremos animando la participación de los cristianos en todas las áreas de la sociedad y facilitando la coordinación de su accionar para defender valores fundamentales de nuestra Patria como la vida, familia, libertad de pensamiento, integridad, paz y la plena vigencia de todos los derechos humanos”. (Sociedad Uruguaya, 2015)

Em entrevista ao programa de rádio *No toquen nada*, o deputado Gerardo Amarilla reafirmou que, no Uruguai, a “*bancada evangélica nunca se conformou*”, ainda que muitos evangélicos estejam na política, alguns inclusive como deputados. Amarilla disse ainda que tem se reunido com Álvaro Dastugue e Benjamín Irazábal - também evangélicos - e que eles mantêm boa relação, ainda que não haja nada formal. Conforme declarou o deputado, “*Uruguay tiene un sistema de partidos muy sólido y antiguo. No creo que esté en la idiosincrasia uruguaya, en el funcionamiento de su Parlamento, generar bancadas por afinidad religiosa*” (Portal 180, 2016). Como esses relatos demonstram, e outras entrevistas dessa pesquisa também confirmam, o que aglutina esses diferentes políticos é a concordância em torno de uma agenda moral (em defesa da vida e da família) que, ainda que não enseje a construção de uma bancada parlamentar, informa a ação legislativa desses políticos e possibilita alianças com outros atores. Na legislatura 2015-2019, foram apresentadas onze iniciativas pelos legisladores evangélicos que têm em comum a afinidade com essa agenda de valores cristãos. Foram quatro projetos de lei acerca da proibição e tratamento das drogas, dois contrários à despenalização do aborto, quatro que promovem a família tradicional e um que estabelece a data de 31 de outubro como o Dia nacional das igrejas evangélicas.

Reportagem do jornal El País informou que esse não foi o único dia que se pretendeu instalar. Em 2016, os deputados Álvaro Dastugue e Benjamin Irazábal apresentaram à comissão de saúde da Câmara dos deputados a proposta de declarar o dia 25 de março como o “*Día del Niño por Nacer*”, projeto esse que não prosperou (Da Silva e Urwicz, 2019).

De outro lado, a tradição *batllista* local também mantém vivo o debate sobre a laicidade uruguaia. Em outubro de 2017, a página na internet do Partido Colorado informava a criação pela Câmara dos Deputados do *Día de la Laicidad*, a partir de um projeto de lei do deputado Ope Pasquet. O legislador colorado havia proposto, a princípio, a data de 6 de abril (quando em 1909 foi promulgada a lei que suprimiu o ensino e prática religiosa nas escolas públicas uruguaias). Em busca de consenso, foi estabelecida a data de 19 de março (nascimento de José Pedro Varela, reformador da escola pública uruguaia, em 1845) como o *Día de la Laicidad* no país. Apenas o deputado nacionalista Rodrigo Goñi (um católico e “aliado político dos evangélicos”) votou contra o projeto de lei que instituiu essa data comemorativa. O legislador solicitara que a data escolhida fosse outra: a de início da vigência da Constituição de 1830. Goñi argumentou que a mudança de data evitaria que o “*día de la laicidad*” fosse confundido com uma defesa da privatização do fenômeno religioso, ao invés de uma interpretação “mais aberta ou positiva” da laicidade. Por seu turno, o colorado Ope Pasquet declarou acreditar que a aprovação da lei:

“Termina de dar por tierra a cuanto pueda decirse respecto a que la laicidad es una actitud antirreligiosa, contraria a las iglesias. No es así. Un Estado laico es otra cosa y este Estado laico uruguayo ha superado la prueba del tiempo y ha demostrado que ha amparado todas las formas de libertad religiosa. Ha sido la base para una convivencia respetuosa entre todos” (Partido Colorado, 2017).

Reafirmando a vitalidade desse debate, apenas um ano depois, em outubro de 2018, El País noticiou que o intendente de Salto, o frenteamplista Andrés Lima, recebeu a bênção de um pastor brasileiro em cerimônia realizada em seu escritório de governo (El País, 2018c). Segundo a reportagem, Valdir de Souza – pastor da Igreja Deus é Amor – chegara ao Uruguai para participar de um evento organizado pela denominação *Ministerio Evangélico Tiempo de Victoria*, cuja matriz se encontra em Salto. O próprio Ope Pasquet publicaria em sua conta de Twitter a

seguinte mensagem, acompanhada da fotografia do intendente sendo abençoado: “*Si el intendente Lima no respeta la laicidad del Estado uruguayo, la Junta Departamental de Salto debe llamarlo a responder por sus actos. No se puede permitir la invasión de los despachos oficiales por ninguna religión*”. Em entrevista a El Observador, o intendente afirmou receber organizações de toda índole, inclusive “*católicos, protestantes, evangélicos y umbandistas*”, independente de suas crenças (El Observador, 2018c).

Ainda nesse mesmo mês de outubro, La diaria relatou a polêmica pela inauguração de um monumento dedicado à Bíblia na cidade de Melo. Localizada em um canteiro da *Ruta 8*, a escultura de ferro (um livro com um salmo e a frase “*Jesús es el camino, la verdad y la vida*”) foi construída e custeada pela intendência de Cerro Largo a pedido da *Asociación de Pastores Evangélicos de Melo*. O pastor Heber Andrade, um dos impulsores da iniciativa, afirmou que “*la iglesia evangélica no tuvo que poner nada*” (La diaria, 2018c). Prontamente organizações sociais manifestaram seu repúdio “*ante la actitud de atropello por parte de la Intendencia Departamental*”, que “*incurrió en un grave error que viola profundamente la laicidad junto a otros valores democráticos*”²⁰. Segundo os reclamantes, a instalação do monumento não respeitou os procedimentos necessários. Além de violar o preceito constitucional da laicidade do Estado, foi desrespeitada a Ley Orgánica de Municipios (9.515), que “*indica la prohibición de ‘levantar monumentos o estatuas o autorizar su erección en sitios de uso público, salvo que así lo resolviesen los dos tercios de la Junta Departamental*’”. Em entrevista a uma mídia local, o intendente Botana admitiu certa omissão, mas qualificou os críticos de intolerantes.

“Que alguien venga a tener problemas con la Biblia, ¿no será copia de la espantosa posición de los montevidianos en ese sentido, o el Frente Amplio (FA), que prohibió nada más ni nada menos que a la virgen?, ¿queremos prohibir a la Biblia en nuestra ciudad? Me parece una falta de tolerancia absoluta” (La diaria, 2018c).

É nesse contexto político e social que se dá o enfrentamento entre esses novos atores políticos – influenciados por uma cosmovisão religiosa – e os

²⁰ Assinaram a declaração: Colectivo Frida, Colectivo Río Branco Diversidad, CUT, Campesinas Rebeldes, Coordinadora 8M, Mujeres de Frontera, Development Alternatives with Women for a New Era e a Comisión de Apoyo a Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos de Melo.

tradicionais operadores do sistema político uruguaio que, como visto, tem nos partidos os seus protagonistas. Como se propõe nessa tese, é possível identificar três distintos modos de ação política entre os evangélicos atuantes no sistema partidário nacional. Os deputados Álvaro Dastugue, Gerardo Amarilla e Benjamin Irazábal representam, respectivamente, os tipos: do “evangélico político”, líder eclesiástico que se guia por sua agenda moral e religiosa, e procura transpor ao espaço da política seu capital religioso, sendo mais um militante de sua igreja do que, propriamente, de seu partido político; do “político evangélico” que já possuindo um capital político, adota uma “cosmovisão evangélica” e, no entanto, segue militando, principalmente, desde uma lógica partidária ainda que sustentada, individualmente, em princípios cristãos; e o terceiro, do “evangélico laico” que apesar de compartilhar com os primeiros a fé pessoal, e com o segundo a trajetória e militância política, se diferencia pela afirmação, não sem críticas, da tradição laica uruguaia que defende a separação estrita do âmbito religioso e político. Nas próximas seções, são apresentadas a partir de entrevistas com esses legisladores cada uma dessas distintas formas de compreensão da ação política evangélica.

3.2

Deputado Gerardo Amarilla: um político evangélico

Quando eleito deputado pelo departamento de Rivera em 2010, Gerardo Amarilla se tornou o primeiro legislador uruguaio a declarar publicamente a fé evangélica. Mais do que uma questão de âmbito privado, Amarilla compreende que sua fé informa sua atividade política e que os cristãos têm um papel a cumprir no espaço público em geral, e na política em particular. Há, segundo o deputado, uma perspectiva bíblica cristã, para todas as áreas da sociedade, incluindo a política e o governo, ainda que os cristãos durante muito tempo estivessem muito concentrados na alma e na vida eterna. Em sua opinião, é preciso recuperar “essa cosmovisão bíblica que foi, de alguma maneira, redescoberta pela Reforma de que tudo que fazemos é para Deus”. Gerardo Amarilla acredita que os cristãos podem recuperar o suporte filosófico das políticas e funções do Estado para de alguma maneira transformar a realidade. E é com essa perspectiva que o deputado vem articulando setores do campo evangélico uruguaio e também latino-americano, por exemplo, em torno da *Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos* “que tenta ser uma rede que articule os operadores cristãos nos governos”, ou ainda da *Escuela Cristiana de Ciudadanía*, espaço de formação dirigido a cristãos que queiram incursionar na atividade política ou ascender a lugares de incidência social. Amarilla tem se esforçado para tornar realidade a profecia que teriam lido e que, segundo crê, seria uma palavra inspirada por Deus: “você vai abrir a porta para uma nova geração de governantes”.

Conforme relatou em entrevista²¹ que me concedeu em seu escritório no edifício anexo ao Palácio Legislativo, não é fácil ser cristão – ainda mais evangélico – em um ambiente tão influenciado pelo que considera ser um laicismo. Assim que assumiu sua cadeira de deputado em 2010, Amarilla contou ter sido duramente questionado pelos seus pares e pela imprensa ao defender publicamente sua profissão de fé. Ele considera que, por ser o primeiro a representar uma nova corrente evangélica – integrada, inicialmente, pela parcela mais simples da

²¹ Agradeço ao deputado Gerardo Amarilla pela disponibilidade com que recebeu o convite para participar da pesquisa e pela inestimável contribuição que aportou ao trabalho, não apenas, a partir da sua entrevista, mas também por ter possibilitado contatos com outros importantes atores evangélicos no país. Aproveito para agradecer também ao secretário do deputado, Senhor Zeballos, quem sempre foi muito cordial e viabilizou o encontro para essa entrevista.

população e distante dos lugares de incidência política e social –, sua presença no legislativo causou muita reação em uma sociedade acostumada a um sistema político afim a sua idiossincrática compreensão de laicidade. Nessa ocasião, Amarilla afirmou ter sido difícil lidar com as situações que surgiam a partir da dinâmica em que se viu envolvido com a imprensa, que o fixara como alvo de investigações jornalísticas. O deputado relatou ser objeto de sistemática incompreensão quando respondia aos jornalistas sobre o entendimento que havia começado a ter, um pouco antes de chegar à legislatura, acerca de uma cosmovisão bíblica da sociedade e da política que, em suas palavras, mudou a sua perspectiva²². Evangélico desde os oito anos de idade e envolvido com atividades partidárias desde os quinze, Amarilla contou que durante muitos anos esses dois fatos da sua vida eram caminhos paralelos sem, praticamente, nenhum ponto de contato entre si. Já com mais de trinta anos, começou a perceber que havia uma perspectiva “bíblica cristã” para todas as áreas da sociedade, incluindo a política. Como esclareceu, não é somente que os evangélicos estejam contra a legalização do aborto ou contra diferentes “iniciativas que atentam contra a família tradicional”, é mais, os evangélicos têm uma perspectiva cristã acerca das políticas sociais, da economia, do papel que o Estado deve desempenhar, que é “muito mais profunda que uma simples visão evangélica em determinados temas pró vida [ou] pró família”.

O deputado Gerardo Amarilla pode ser caracterizado como um “político evangélico”, um cristão que a partir de sua experiência de fé deseja participar ativamente da política e militar em um partido constituído a fim de defender os princípios cristãos e também os de sua agremiação partidária. Entre seus pares, Amarilla é reconhecido por sua militância política no Partido Nacional que abrange também outros temas que não os da agenda moral. Com um capital político e uma base eleitoral construídos ao longo dos anos, especificamente no departamento de Rivera, o deputado é uma figura de destaque no seu grupo político, não precisando, portanto, recorrer a dimensão religiosa para alcançar espaços de poder no interior

²² O deputado Gerardo Amarilla relata no livro *Parlamento y fe* a adoção de uma nova visão sobre a atuação pública dos cristãos, especialmente, no espaço da política. Em suas palavras, seria preciso alcançar com “*la sal y la luz*” lugares nos quais, em algumas épocas da história, os cristãos estiveram e dos quais foram “sutilmente deslocados” (2015:15). O livro se dedica à reflexão da participação cristã no serviço público e apresenta as considerações que o deputado reiterou na entrevista concedida a essa pesquisa. Por esse motivo, apenas citamos essa publicação, sem dedicarmos a ela maiores atenções, e a indicamos àqueles que desejem se aprofundar nesse tema.

do partido, tampouco nos espaços de governo. Um exemplo recente: a possibilidade de nomeação de Gerardo Amarilla ao comando do novo Ministério do Meio Ambiente, no governo de Lacalle Pou. Dedicado à temática ambiental, Amarilla foi tido como o principal nome a ocupar a nova cadeira de ministro, até o momento em que movimentações no xadrez político-partidário obrigaram o governo a uma indicação menos técnica e que pudesse atender interesses de outros atores da coligação que, por ora, apoia o atual governo. De forma que Amarilla, reconhecido pelo seu trabalho nessa área, foi nomeado sub secretário do novo Ministério do Meio Ambiente. Apesar da trajetória política de Amarilla ter sido construída no interior do tradicional Partido Nacional e não se restringir aos temas da moralidade, a adoção do que ele próprio chama de “perspectiva cristã” em sua ação política causou a reação do laico sistema político uruguaio. Ainda que, de fato, o deputado não tenha apresentado o que se poderia chamar de uma proposta política evangélica, ou um pensamento social evangélico, que pudesse concorrer com os projetos políticos de sua agremiação.

De acordo com o deputado, ao expor essa cosmovisão publicamente, não a sociedade uruguaia, mas sim a classe política e certo pensamento dominante nas esferas de governo começaram a reagir de maneira hostil, inclusive nos meios de comunicação e na imprensa. Segundo Amarilla, as manifestações contrárias à sua presença na Câmara dos deputados afirmavam que não se poderia misturar religião e política, e que cabia aos representantes políticos que tivessem alguma confissão deixar sua inspiração religiosa fora do Palácio Legislativo – *“ingresar aquí prácticamente en un estado como hacen los de yoga, un estado de la mente en blanco y acá recién recibir los planteos”*. Como a ironia de Amarilla sugere, o que lhe pediam era impossível. Pois, em sua percepção, não se pode retirar de um homem (ainda que esse seja um parlamentar) suas convicções pessoais. Ainda assim, conforme argumenta, tais convicções não atrapalham a função precípua do representante político de realizar um trabalho para o conjunto da sociedade.

Si el marxista viene acá y se inspira en Carlos Marx, y ¿por qué el cristiano no puede leer la Biblia la hora de inspirarse, no? Esta cuestión me parece la más lógica. Buenos pensadores cristianos que han escrito sobre diferentes temas. Y bueno, ha sido una permanente ida y vuelta de afirmación por parte nuestra, de nuestro postulado, nuestros fundamentos, nuestra cosmovisión, y de una forma [hay] un reclamo de algunos sectores de que no podemos hacer referencias cristianas o bíblicas, que gobernamos para todos... Y por supuesto

que governamos para todos. Un comunista gobierna para todos y va inspirado en su ideología. Y un cristiano también gobierna para todos y va inspirado en lo que uno piensa como que es el camino para beneficio de todos.

Essa resistência que hoje experimenta Amarilla é fruto, como argumenta o parlamentar, do posicionamento “antirreligioso e anticlerical” de determinados setores que conseguiram, durante a modernização do país, restringir a experiência religiosa ao âmbito privado e tirar do espaço público qualquer referência a Deus ou a fé. Gerardo Amarilla afirmou que os cristãos não estão mais dispostos a aceitar essa posição dominante como uma verdade absoluta, na verdade, em sua opinião, eles passam a compreender a livre expressão de sua fé como um direito e denunciam o status quo da política local que inibe a publicização de algo que deveria ser normal.

No vamos a aceptar eso como una verdad absoluta, sino que en realidad la Convención Internacional de Derechos Humanos y Políticos, en el artículo 18 establece justamente la posibilidad de que las personas puedan expresar libremente su fe, tanto en el ámbito público como en el privado. Así que, de alguna manera, esa posibilidad debería ser normal en Uruguay, por eso creo que, de alguna manera, la posición que han, que mantenemos ahora tres diputados sumados a la posición de la Iglesia Católica (con un debate que se dio sobre el tema de la Virgen), sumado a un comandante en jefe del Ejército que fue uniformado a una misa en la Catedral, eso son, digamos de alguna manera, expresiones que están generando de que, en realidad, hay una nueva, está establecido nuevamente el debate, se ha reabierto el debate sobre que hay gente que no está dispuesta a recluir a lo privado su fe y está dispuesta a dar la batalla para que cualquier fe pueda ser expresada libremente en el país.

O oficial que foi uniformizado assistir uma missa é Guido Manini Rios, que conseguiu conquistar quase 50 mil votos no último pleito eleitoral, conformando a quarta maior agremiação política do país. A aproximação que Amarilla faz de sua situação como parlamentar cristão com a do ex-comandante do Exército é possível pela denúncia que ambos fazem contra uma moralidade, em suas percepções, impostas a partir do Estado. Mais do que a expressão pública da fé, a Manini Rios (agora senador pelo partido *Cabildo Abierto*) interessa o retorno de certas questões hoje compreendidas como direitos à esfera da moralidade privada. Como veremos em outra seção, o cavalo de batalha da ideologia de gênero também é mobilizado nesse setor político para questionar a ação legisladora do Estado uruguaio nos últimos anos. Está em questão, não somente a expressão pública da fé, mas o desejo de questionar a autoridade estatal para legislar sobre determinados temas.

Quando tomou posse como presidente da Câmara dos Deputados, Gerardo Amarilla declarou a *La diaria* que havia sido escolhido por Deus para desenvolver uma “tarefa divina” no Parlamento (La diaria, 2015). Entre seus pares, no entanto, sua nomeação gerou uma polêmica incomum, já que a indicação para tal cargo se dá a partir de um acordo prévio (usualmente marcado por um consenso) entre os partidos que compõem o corpo legislativo, não sendo, portanto, objeto de conflito ou disputa no momento da nomeação oficial. Especificamente, a reação inusual à nomeação se deu por parte do deputado Fernando Amado (Partido Colorado), quem foi o único a votar contra a indicação de Amarilla por considerar que “*es inaceptable que la ley de Dios esté por encima de las leyes de la República*” (Montevideo Portal, 2016). Amado propôs em lugar de Amarilla, a nomeação do colorado Walter Verri, e justificou que o rechaço a indicação do deputado *blanco* não se baseava na sua condição de evangélico, se não em “*cosas mucho más graves que sí son razones por las que no puedo votarlo de ninguna manera*”. Amado afirmou ser inaceitável que um presidente da Câmara manifeste que a lei de Deus está acima das leis da República, e ainda mais que não duvidaria em “cair em desobediência civil” caso alguma norma nacional esteja contra as leis divinas. Como declarou na ocasião, “*estas advertencias me provocan alarma y el diputado Amarilla debe saber que este es el templo de las leyes, del respeto a la Constitución que los simples mortales hemos construido para convivir*” (La República, 2016). Nessa ocasião, saiu em defesa de Amarilla o deputado evangélico Álvaro Dastugue que argumentou que “*los valores cristianos fueron los que fundaron esta sociedad*” e que tais críticas partiam de interpretações equivocadas da laicidade.

Sobre esse episódio, no qual afirmara obedecer à lei uruguaia sempre quando essa não ofendesse os princípios religiosos de sua fé, Amarilla esclareceu (durante a entrevista concedida a essa pesquisa) que um repórter lhe perguntara: se amanhã houvesse uma contradição entre o que diz a Constituição e o que diz a Bíblia, por qual você se guiaria? Ao que o deputado teria respondido:

Bueno, yo en principio, sin ninguna duda, me rijo por lo que dice esto [la Biblia], que para mí es maravilloso. Y ahí dije: la palabra de Dios o la ley de Dios está por encima de la ley del hombre. Y lo expliqué en varias oportunidades. Primero porque yo, cuando uno tiene una creencia metafísica, está hablando sobre la eternidad, está hablando, en todo caso, más allá de las diferentes creencias que uno pueda tener, pero los cristianos creemos en un Dios que es eterno, y creemos en un Dios que es infinito y es muy difícil

pensar en la cabeza en el concepto de eternidad y en la dimensión del infinito. Cuando vemos el universo de noche, una noche estrellada, uno dice: “pá, es impresionante ¿dónde termina esto?”. La mente del hombre no alcanza por que como la mente de uno es finita, no alcanza a entender eso. ¿Cómo vamos a poner a ese Dios debajo de un documento que tiene doscientos años? Que es factible, que ha tenido cambio, que ha tenido... Nuestras constituciones han tenido normas que hoy, capaz que nos daría vergüenza, después de algunos años, se han cambiado, se han modificado porque, eran, lo que establecía, por ejemplo, que los ciudadanos eran solamente los hombres y las mujeres no. Normas que hoy, obviamente, nos daría vergüenza. ¿Cómo podemos poner eso debajo de ese concepto de Dios?

Gerardo Amarilla, que tem como formação o Direito, explicou que a Constituição uruguaia, em seu artigo 72, se filia ao jusnaturalismo, de modo que os direitos, deveres e garantias estabelecidos pela Constituição não excluem aqueles que são inerentes à pessoa humana. Ou seja, essa carta nacional reconhece princípios e valores que são anteriores e mesmo superiores ao Estado. Sendo assim, a ação cidadã estaria referida à uma normatividade e moralidade anteriores à implantação do próprio Estado nacional. De modo que, conforme argumentou, se em algum momento as leis estatais passassem a ferir sua liberdade individual de crença, ele teria o direito legítimo de se rebelar.

Si mañana, en una situación [hipotética], [...] en Uruguay se establece la religión musulmana como religión del Estado y nos obligaría a todos a convertirnos al Islam. Bueno, ahí obviamente habría una contradicción entre lo que establecería la Constitución y lo que yo creo, por eso, ¿qué camino tomaría ahí yo? ¿Respetaría eso? Bueno, por ahí no lo respeto, por ahí declaro desobediencia civil, por más que sea legal, lo creo injusto, entonces estoy dispuesto a asumir las consecuencias, así como lo hizo Mandela en Sudáfrica. [...] Yo soy democrático, acepto las reglas del juego de la democracia, acepto el gobierno republicano. No hay contradicción hoy entre lo que establece la Constitución de la República en relación a nuestras creencias, pero estoy dispuesto a decir: miren, tengo una creencia que va un poco por encima de esto y que mañana si hay contradicción, tengo claro lo que tengo que seguir.

Além dessa liberdade negativa – de não ter que se submeter a normas injustas ou imorais, a partir da ótica religiosa –, faz parte das demandas políticas do deputado um outro tipo de liberdade, mais positiva, interessada em participar ativamente da definição dos códigos normativos e morais que regem a vida em sociedade. Conforme argumentou, durante muito tempo, os evangélicos estiveram concentrados no tema da alma e da vida eterna – “basicamente, o Evangelho se resumia a reconhecer seus pecados, [...] arrepender-se e tratar de viver uma vida pessoal de acordo com os ensinamentos de Jesus” – hoje, porém, seria preciso

recuperar a cosmovisão bíblica que sustenta que todos nascemos para Deus. E, portanto, “se dirigimos um ônibus, o dirigimos para Deus. Se construímos uma obra, se somos pedreiros, a fazemos para Deus. E se governamos, governamos para Deus”. Tal cosmovisão, segundo Amarilla, traz muitos benefícios já que quando alguém faz as coisas para o “Criador, no fim, termina fazendo melhor”. Nesse sentido, a ação pública dos evangélicos, agora, informados por essa cosmovisão – que pressupõe um fiel mais ativo na vida pública – é muito benéfica ao conjunto da sociedade, pois os que creem poderiam aportar um suporte filosófico às ações políticas e econômicas que, segundo Amarilla, faltaria à laica sociedade uruguaia. Em sua opinião, os cristãos poderiam aportar à atual política nacional valores e princípios que estariam presentes na Bíblia, um livro (no seu entendimento) evidentemente político.

La política comienza a fallar y la economía comienza a fallar cuando no tiene soporte filosófico, cuando hacemos las cosas pragmáticamente sin soporte filosófico, ahí es cuando comienza a fallar todo. Entonces los cristianos podemos recuperar el soporte filosófico de las tareas políticas o económicas, o de la función del Estado en sí, para poder transformar la realidad.

Os valores bíblicos, nessa perspectiva, poderiam colaborar para o enfrentamento dos problemas que os uruguaios, assim como os latino-americanos, hoje vivem. Amarilla exemplifica com o tema da corrupção, também presente na Bíblia, e que poderia ser melhor enfrentado a partir da perspectiva cristã, já que os cristãos tratam de ser íntegros e honestos, não por medo de serem descobertos, mas sim por receio de hipotecar suas vidas eternas. Da mesma forma, a misericórdia e o princípio de ajuda ao próximo presentes na ética cristã poderiam ajudar no combate à desigualdade (e seus produtos sociais nocivos como a violência e a falta de desenvolvimento socioeconômico), tópico central dos debates sociais e políticos do continente. O que Amarilla argumenta, através desses exemplos, é que os cristãos podem contribuir e modificar a vida em sociedade ao compartilharem sua cosmovisão bíblica, dando sentido ao vazio filosófico no qual as funções de Estado atualmente se encontram. No campo da assistência social, Gerardo Amarilla afirmou que um outro problema grave na América Latina, o tema carcerário, poderia se beneficiar dos aportes que religiosos trariam ao enfrentamento da questão, sobretudo, no que se refere à “recuperação real dos detentos” que, hoje, passam por um sistema que os torna piores pessoas do que eram quando ali chegaram. Conforme o parlamentar, a assistência religiosa esteve proibida no país

até bem recentemente e teria sido um “conflito enorme” inserir esse tema nas discussões sobre o sistema prisional. Porém, uma vez vencida a resistência, inclusive os profissionais do Estado que lidam com os internos perceberam o benefício da ação dos religiosos para as unidades prisionais.

Tu entras a las cárceles y das con los guardias, con las autoridades policiales y te dicen: “vos ves, olfateas”. El pabellón que es de los cristianos como está limpio, ordenado y el pabellón que no, está lleno de pornografía, te das cuenta el ambiente que hay a un lado y al otro, lo que se cultiva en un lado no se cultiva en el otro. Y ese es un tema que parece que los cristianos tenemos mucha cosa para aportar.

Amarilla esclarece que, quando se refere aos cristãos, inclui também os católicos nesse grupo de cidadãos que poderiam, a partir dessa cosmovisão específica, influenciar a sociedade e transformar a cultura com princípios e valores bíblicos. O deputado faz a ressalva de que não se trata de converter todos ao cristianismo ou ao evangelismo, mas sim encontrar uma maneira de permear “com nossos princípios e nossos valores” todas as instituições públicas, fornecendo para elas um fundamento filosófico (preocupado com a ajuda ao próximo, com a recuperação dos desvalidos e com o desenvolvimento da sociedade). Amarilla considera que a Igreja Católica também esteve reclusa dentro dos templos, forçada que teria sido por um pensamento dominante. Assim como os evangélicos, os católicos, afirma o deputado, fazem atividades sociais, alimentam os pobres, oferecem amparo aos anciãos e aos órfãos, mas, no entanto, não têm uma influência social de impacto para transformar o país. Conforme argumentou, não havia até recentemente economistas católicos tratando de levar a cosmovisão católica à economia do país, ou arquitetos tratando de melhorar o urbanismo e a situação das moradias, informados por uma perspectiva cristã de seu ofício. “*O sea, creo que había una separación de lo espiritual y de lo terrenal que me parece que hay que volver a unificar*”. Amarilla vê com bons olhos a nova liderança exercida pelo Cardeal Sturla, quem, na opinião do deputado, compreende bem a necessidade de se voltar a ter ingerência social a partir da fé e das igrejas. Para o deputado, as críticas que recebe o líder da Igreja Católica no Uruguai ao falar de temas públicos são um bom sinal, pois significaria que o cardeal está “*pisando en los callos del pensamiento dominante*”.

Além dos aportes filosóficos nesses temas acima citados, Amarilla e seus pares defendem a adoção pelo Estado de uma concepção da família que preserve os valores tradicionais que, segundo o deputado, foram adotados pela humanidade desde tempos imemoriais. Estaria ocorrendo no Uruguai, e em grande medida em todo o mundo, a promoção de uma construção ideológica sobre a questão de gênero a partir do Estado, o que, em sua opinião, é muito grave e afeta, inclusive, o conceito de laicidade estatal. Segundo Amarilla, o Estado teoricamente laico (que não deveria sustentar nenhuma religião e ideologia), no caso específico do Uruguai, estaria “lamentavelmente” influenciado por defensores da “ideologia de gênero” que conseguiram adentrar o sistema educativo e estabelecer uma perspectiva educativa comprometida com uma posição filosófica e ideológica muito clara e que afeta diretamente o modo de vida cristão. Amarilla argumenta que essa ideologia questiona a ciência e a natureza a partir de uma perspectiva “totalmente teórica, sem nenhum fundamento” e que não há o reconhecimento, inclusive no âmbito científico, de que as afirmações baseadas nessa ideologia são verdadeiras. Se trata, no seu entender, de mera intromissão ideológica que afeta diretamente à laicidade do Estado.

No congresso realizado em Punta del Este no final de 2018, no qual o deputado participou como palestrante, as exposições dos líderes convidados apontavam o Estado uruguaio como um exemplo negativo por adotar a agenda de “novos direitos” – é dizer, o matrimônio igualitário, o aborto legal, a despenalização do consumo de maconha e a lei de promoção da cidadania trans. Indagado sobre o motivo de a liderança cristã estar contra essas leis, Amarilla explicou que vai contra as crenças cristãs a ideia de uma pessoa causar dano a si mesma, “*hay que cuidar del templo del Espíritu Santo que es el cuerpo*”. Segundo o parlamentar, contraria os princípios cristãos (“desde o ponto de vista filosófico”) a ação estatal que habilite as pessoas causarem danos a si mesmas, caso, em sua opinião, das referidas leis. No caso da regulamentação da maconha, por exemplo, Gerardo Amarilla argumenta que outros fatores, além das convicções filosóficas ou morais, podem sustentar a afirmação de que a escolha do Estado uruguaio não foi positiva para o país. Segundo o deputado, com a regulamentação não ocorrera a diminuição da criminalidade, tampouco se reduziu o consumo. Desde a implementação da Lei nº 19.172/2013, Amarilla afirma que a delinquência aumentou, que o narcotráfico passou a operar

com mais força e que, além disso, o consumo de maconha aumentou exponencialmente no país (50% em quatro anos), inclusive entre os jovens, que segundo o deputado, já consomem mais maconha que tabaco. Ou seja, para o parlamentar, mesmo de um ponto de vista utilitarista, a implementação dessa normatividade não trouxe efeitos positivos. Ao contrário. Amarilla denuncia o fato de que, sem trazer benefícios à sociedade, o Estado está incentivando o cidadão a causar danos a sua saúde, o que no caso uruguaio, contraria um dos poucos deveres constitucionais dos cidadãos: cuidar de sua saúde (artigo 44 da Constituição).

Segundo Amarilla, a regulamentação do consumo de maconha tem consequências dramáticas para a população uruguaia, apesar dos dados oficiais a respeito indicarem o contrário. Conforme argumentou, o aumento do consumo dessa substância pode trazer um aumento dos suicídios, sobretudo em jovens, sendo essa uma enorme preocupação para o país que já ostenta a mais alta taxa de suicídio da América Latina²³. Dadas as consequências dramáticas que Amarilla prevê a partir da implementação dessa norma legal, ele afirma que é um “disparate dizer que [essa] é uma agenda de direitos”. Justificando-se a partir do texto constitucional, o deputado diz que o artigo 10 estabelece que todas as ações das pessoas, no exercício de sua liberdade, que não afetem a terceiros e nem contrariem a ordem geral estão isentas da autoridade dos magistrados²⁴. No entanto, Amarilla pergunta retoricamente: *¿cuándo tú fumas marihuana te haces daño solamente a ti o a la familia y a la sociedad?* Segundo ele, com esse conceito se poderia dirigir sem capacete (no caso das motocicletas) ou sem cinto de segurança, já que o dano seria somente da pessoa em questão. Mas, o deputado argumenta que com acidentes de trânsito a sociedade também tem um prejuízo econômico, e o mesmo ocorreria no caso da maconha. Ou seja, os danos vão além do indivíduo que o causa primeiramente.

²³ De fato, o Uruguai tem uma das maiores taxas de suicídio da América Latina (20,25 mortes por 100 mil habitantes), o dobro da média mundial e do objetivo traçado pela OMS para 2020 (El País, 2019b). No entanto, ao contrário do que sugere o deputado, os suicídios no país se concentram na população masculina mais velha e não tanto entre a juventude, onde as taxas se assemelham aos demais países da região (La diaria, 2020).

²⁴ Constitución de la República. Artículo 10: “Las acciones privadas de las personas que de ningún modo atacan el orden público ni perjudican a un tercero, están exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la República será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe” (Uruguay, 2017).

Em relação ao aborto, conforme destacou Amarilla, a reação dos cristãos à normatividade aprovada pelo Estado uruguaio envolve também uma questão de princípios. Para um cristão, desde a concepção já há vida humana, já há um ser com personalidade diante de Deus. Daí a Bíblia condenar o aborto há qualquer momento e sob qualquer justificativa. Para além das questões de princípios, Gerardo Amarilla sustenta que se trata também de um tema de direitos humanos. Apesar da discussão sobre o momento em que se inicia a vida – e, portanto, sobre o momento no qual se deve proteger a vida em gestação –, o parlamentar argumenta que, hoje, são realizadas cirurgias intrauterinas para correções de deformações cardíacas, por exemplo, e que se fazemos intervenções como essas é porque estamos tratando de salvar vidas. Amarilla pergunta se não se trata, nesses casos, de vida humana, e o que diferenciaria essa vida de outra que poderia ser abortada? “¿Depende de la voluntad de la mujer que sea humano o que no sea humano?”. Segundo o parlamentar, essa é uma pergunta filosófica muito importante, pois estaria na decisão de uma pessoa a qualificação da vida de outrem e a determinação se tal vida teria direito de prosseguir. Amarilla questiona se, em seguida, não poderíamos passar a decidir se os detentos merecem ou não viver. E o mesmo para todas as demais pessoas que possam representar, aos olhos de outros homens, vidas passíveis de serem interrompidas. Ou seja, na opinião do deputado, a adoção da norma legal sobre o aborto abre um precedente filosófico perigoso para a sociedade uruguaia.

O argumento da defesa da vida da mulher, que se submete a situações de risco para realizar o aborto, é, segundo Amarilla, falacioso, ao menos no caso uruguaio. Conforme declarou, nos sete anos anteriores à aprovação da lei de interrupção voluntária da gravidez, não havia morrido nenhuma mulher no Uruguai em decorrência de abortos clandestinos. No ano em que se aprovou a lei, afirmou o deputado, morreram duas mulheres. Nos anos seguintes, seguiram ocorrendo mortes e ainda assim, esses números não se comparam com as mortes causadas pelo câncer de mama, de acordo com Amarilla, 300 por ano, ou ainda com as causadas por suicídio, 800 anualmente. De modo que ele se pergunta, afinal, porque tanto enfoque no aborto? Porque legalizar essa prática se a realidade nacional e a sociedade não demandavam tal resolução normativa sobre um tema que, segundo ele, “não era um problema nos bairros pobres do Uruguai”? Conforme argumentou,

se trata de uma interferência a partir das Nações Unidas na sociedade uruguaia que, em sua opinião, não tinha a questão do aborto como preocupação social.

Quanto ao reconhecimento da união civil entre pessoas do mesmo sexo, no país chamado de matrimônio igualitário (termo que não deixa de ser provocador e que demonstra a permanência de certo espírito combativamente anticlerical da classe política uruguaia), Amarilla considera que é um modo de o Estado promover uma forma de organização familiar que não seria a ideal. Concordando com alguns religiosos entrevistados nessa pesquisa, o deputado afirma que a família é a base da sociedade e que a organização familiar ideal é a que se dá entre “um homem e uma mulher, até agora, os únicos que podem procriar novos integrantes da espécie humana”. Conforme argumenta, a destruição dessa unidade básica e dos laços estabelecidos nesse âmbito é prejudicial para a sociedade, sobretudo, para os mais vulneráveis (no caso as crianças), levados a viver relações instáveis por influência direta do Estado. De acordo com Gerardo Amarilla, a ação estatal deveria se dar, justamente, na direção contrária. Recorrendo ao passado, o deputado argumenta que no século XIX e mesmo no XX, a estabilidade da família era muito importante para o Estado, como demonstraria o fato do poder político impor tantas travas ao divórcio. Segundo ele, não se podia divorciar por qualquer motivo, pois o Estado compreendia a importância da família se manter unida, “para que os filhos tivessem estabilidade, tivessem a figura paterna e materna em casa”. Hoje, no entanto, o Estado adota, segundo o deputado, postura oposta.

Sobre a recém aprovada Lei geral para as pessoas trans, Amarilla também julga encontrar aí evidências de uma ação estatal equivocada. Diferentemente de seus colegas legisladores e também religiosos, Álvaro Dastugue e Carlos Iafigliola, Amarilla não considera acertada a decisão de propor um referendo popular para revogar a norma aprovada em 2018. Em sua opinião, a lei deve ser revista a partir das câmaras legislativas em um momento mais propício a essa demanda. Os motivos que justificam a revisão, segundo Amarilla, são os fatos de que o Estado não deve promover a transexualidade e muito menos deve levar esse tipo de promoção ao sistema educativo. Conforme argumentou, não se deve tratar de ensinar às crianças (sobretudo, no ensino primário) que não importa se nasceram como homens ou mulheres, que, na verdade, podem mudar o seu sexo. Não se deve “meterles en la cabeza una cantidad de temas que no son propios de la edad”.

Segundo Amarilla, essa lei gera, ademais, uma diferença substancial entre os cidadãos, pois, no seu entendimento, o Estado estaria promovendo a população trans em detrimento dos heterossexuais. “*Estamos vistos casi como una cosa negativa, somos la gran mayoría*”. Essa discriminação que o deputado aponta estaria baseada em uma mentira que, aos poucos, vai sendo legalizada no país, ao passo que a verdade, por seu turno, estaria passando a ser penalizada.

A no ser que tú hagas una declaración jurada falsa, la mentira en nuestra sociedad no tiene una pena. Tú me dices ahora que tenéis 18 años y que naciste en Bélgica y tu mentira no tiene pena, no tiene sanción, a no ser que tú hagas una declaración jurada con una firma frente a una oficina, pero la mentira en la sociedad no tiene pena. Ahora decir la verdad puede ser un delito porque en realidad una persona que se cree trans que opta por ser trans, pero fue concebido como hombre, sus cromosomas son XY y después se amputa un bien o un miembro y se maquilla de tal manera que parezca una mujer, si yo le digo hombre, puedo ser llevado a prisión, por decir la verdad, porque es un hombre y lo mismo con una mujer. Creo que este es un tema, desde el punto de vista filosófico, muy complicado donde estamos legalizando la mentira y penando la verdad.

Voltando ao tema da obrigação constitucional do Estado e dos cidadãos zelarem, respectivamente, pela saúde coletiva e individual, Gerardo Amarilla destaca a incoerência que, a seu ver, a lei de promoção da cidadania trans instaura no país. O Estado, que deveria promover a saúde de seus habitantes e garantir que todos tenham acesso aos tratamentos adequados, não dá conta de cumprir esse mandamento constitucional, e, no entanto, pretende investir um recurso econômico escasso para a realização de procedimentos de reversão sexual. Para o parlamentar, tais procedimentos são intervenções cirúrgicas que não visam a promoção da saúde, ao contrário, contribuem para a destruição de corpos saudáveis, de modo que o Estado não deveria promover e investir nessas práticas.

¿Cómo se entiende que no tenéis hoy por un tema económico, dinero para hacer tratamientos de alto costo a niños enfermos de cáncer con tumores cerebrales, que la gente hace solidaridad con colecta para el viaje al exterior, y tú vas a financiar con los impuestos la amputación de órganos sanos? Porque quitarle las mamas a una adolescente para que ella parezca un varón, o quitarle los testículos a un varón para que parezca mujer... Me parece un tema... Por lo menos debería ser algo denominado como trágico para una sociedad que financie este tipo de tratamiento, es como cortar una mano para que seas manco, quiero parecerme a Cervantes y quiero que me amputen la mano, disparate. Es una cuestión difícil, si yo mañana me voy por esa sugestión de ser manco, los médicos inmediatamente me pasan a psiquiatría,

en estos casos yo no diría que los pasasen a psiquiatría, pero sí que por lo menos el Estado no los financien este tipo de cosa.

O periódico *La diaria*, em março de 2015, deu destaque a dois projetos de lei apresentados pelo deputado Gerardo Amarilla. Em uma reportagem intitulada “*La otra agenda de derechos*”, foram apresentadas as iniciativas legislativas de Amarilla acerca do “*Derecho a la vida*” e da “*Violencia doméstica*” (*La diaria*, 2015b). Como esclarece o texto jornalístico, o primeiro projeto de lei interpreta os artigos 7 e 26 da Constituição, que dizem que “*los habitantes de la República tienen derecho a ser protegidos en el goce de su vida, honor, libertad, seguridad, trabajo y propiedad*” e que não se “*aplicará la pena de muerte*”, respectivamente. Logo, coletivos que defendem a política de saúde sexual e reprodutiva implementada pelo Estado uruguaio apontaram esse projeto de lei como uma tentativa de revogar a vigência da lei de interrupção voluntária da gravidez. Amarilla contestou que se o projeto de lei que propôs chegar a ser aprovado, de fato, poderá influir na lei de IVE [sigla em espanhol pela qual essa norma é conhecida], no entanto, afirmou que se quisesse propor a revogação, assim o teria feito. Em sua opinião, o texto que apresenta poderá “*dar una actuación más profunda sobre el valor de la vida humana*”. E que uma vez em vigência, essa lei entrará em contradição com a norma que permite o aborto, já que uma mulher estaria cometendo homicídio se “*realiza un aborto cumpliendo con las exigencias*” de IVE, tal como ocorre hoje. O segundo projeto apresentado pelo deputado tratava da possibilidade de internação forçada, “*con fines de rehabilitación*”, para agressores viciados em drogas, nos casos de violência doméstica. Como revela a leitura das atas parlamentares, o texto não especifica onde se internariam tais agressores. A reportagem de *La diaria* questionou o deputado sobre esse ponto, e o mesmo esclareceu que “*sería en instituciones de Salud Pública, psiquiatría, Beraca o Remar*”, estas últimas, organizações não governamentais de corte evangélico.

No Uruguai, a mudança de mentalidade dos cristãos sobre a participação pública e política se deu, conforme o entendimento de Amarilla, a partir do governo de Pepe Mujica e da implantação da chamada “agenda de direitos” (“*creo que fue ese el punto de inflexión*”), sendo essa uma mudança ainda em curso. O deputado crê que um tema ainda em debate na sociedade uruguaia é a forma de participação não dos cristãos, mas das igrejas no universo da política. Amarilla não concorda com o envolvimento direto de igrejas com partidos políticos ou com o governo,

segundo ele, muito distinto do envolvimento pessoal dos cristãos. Em sua opinião, pode ser contra produtora “casar a igreja com um partido ou com o governo”, sendo esse um erro que alguns estariam cometendo no país. Daí a necessidade de formar novos líderes que possam atuar de maneira produtiva, tendo como objetivo a promoção da cosmovisão cristã a partir de suas atuações pessoais, e não necessariamente, eclesiais. Essa compreensão vai na direção da tipologia proposta nessa tese, segundo a qual Amarilla pode ser considerado um “político evangélico” e não um “evangélico político” que procura transferir seu capital religioso para o âmbito da política. Se trata, portanto, de um legislador que apesar de sua fé e da defesa de uma agenda moral religiosa se abstém do uso direto das estruturas religiosas para a ação política.

Nesse sentido, se pode compreender a criação por Amarilla da *Escuela Cristiana de Ciudadanía*, um espaço de formação dirigido aos cristãos dispostos a incursionar na atividade política ou ascender a lugares de incidência social. Teria sido a partir de uma experiência profética, “*alguien me dijo a mí una profecía, y me dijo: “tú vas a abrir la puerta a una nueva generación de gobernantes”*”, que Amarilla teria se atentado para a responsabilidade que poderia assumir como propulsor de uma nova geração de líderes cristãos. O deputado contou que um dia em seu escritório parlamentar, refletindo sobre como passar para outras pessoas a sua experiência como político e cristão, teve a ideia de montar um curso no qual poderia transmitir conhecimentos para aqueles que desejassem se envolver com a política, baseados em um princípio cristão. Especificamente, Amarilla tinha em mente um currículo a partir do qual pudesse compartilhar sua experiência parlamentar e abordar assuntos como alianças políticas, estratégias e financiamento de campanhas. Também pensou, nesse momento, que havia outros temas que poderiam ser apresentados por acadêmicos e, então, passou a chama-los por telefone. Segundo o deputado, nesse dia, ele telefonou para cerca de 15 pessoas (“*todos profesores universitarios, algunos católicos, algunos evangélicos*”), as convidando para a organização desse curso voltado para jovens lideranças cristãs. Em uma hora, todos não apenas atenderam a chamada, como aceitaram o convite para compor o corpo docente do que viria a ser essa escola de líderes cristãos. Para Amarilla, essa foi a “a confirmação da palavra profética” que havia escutado dias antes.

E, de fato, o projeto foi estabelecido e durante os anos de 2017 e 2018 reuniu professores e aprendizes (cerca de 50 pessoas), sendo interrompido apenas por eventos de força maior, contra os quais nem mesmo uma fé fervorosa pode se impor no Uruguai: as eleições nacionais e o campeonato mundial de futebol. Em 2018, foram oferecidas aulas sobre estrutura político eleitoral na Constituição uruguaia e planificação de uma campanha eleitoral (com o próprio Amarilla); introdução à oratória e comunicação em política (com Jorge Friade); princípios básicos de macroeconomia e valores (com Silvina Castela), entre outros. A ideia, em 2019, era retornar com as atividades da *Escuela Cristiana de Ciudadanía*, ou seja, a oferta de formação gratuita dirigida àqueles que “*quieran involucrarse en política con una visión cristiana, independientemente del partido político, y para todo ciudadano que quiera formarse en los pilares cívicos y democráticos*” (Sociedad Uruguaya, 2019).

Gerardo Amarilla parece compreender a importância de formar discípulos e também sua rede de contatos e a isso tem se dedicado nos últimos anos. Seus interlocutores são, sobretudo, outros cristãos e parlamentares da América Latina. Na Argentina, por exemplo, tem mantido contato com o *Ministerio Nacidos para Gobernar*, participando de palestras e cursos para líderes cristãos. No Brasil, em Porto Alegre, Amarilla participou de uma grande assembleia da igreja Bola de Neve que reuniu mais de 1500 jovens e que, segundo declarou, chamou sua atenção, pois percebeu que essa é a geração vindoura e ver esses jovens, em um sábado à noite, cantando na igreja “*es algo que te impacta, es como que va a contra pelo de lo que uno piensa que pasa en la sociedad*”. Nessa ocasião, Amarilla também se reuniu com Tiago Simon, cristão e deputado estadual, e também com a deputada estadual e pastora Liziane Bayer, essa também integrante da *Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos* da qual Amarilla é presidente. A viagem ao sul do Brasil se completou com a visita à Universidade Livre Transforma Brasil, onde, segundo Amarilla, é trabalhado tema muito interessante: a cosmovisão bíblica aplicada a sete áreas de influência na sociedade (à arte; à cultura; aos negócios; à igreja; à família; ao governo; e aos meios de comunicação).

O projeto brasileiro que o deputado citou tem o seu congênere uruguaio - o *Transforma Uruguay 2030* (TU2030). Reunidos desde 2013, a princípio em torno de um grupo denominado *Cosmovisión* – convocado pelo próprio Amarilla para

assessorá-lo a representar ante o governo “os diferentes ministérios e esferas nas quais a igreja do Uruguai exerce influência” –, os líderes evangélicos que formaram o TU2030 propunham uma compreensão da sociedade em sete esferas de influência, nas quais os cristãos deveriam atuar para levar o reino de Deus “a cada rincão do nosso planeta”. O TU2030 se baseia na concepção de Loren Cunningham e Bill Bright que nos anos 1970 propuseram a ideia das sete esferas de influência e iniciaram um movimento global (o *Transform World*) hoje presidido pelo Pastor Djohan Handojo de Cingapura. Seguindo essa diretiva, em 10 novembro de 2015, a página do TU2030²⁵ convidava para um seminário bíblico com o objetivo de “desenhar ferramentas necessárias para poder influenciar, impactar e transformar a sociedade uruguaia para a glória de Deus”. Segundo os organizadores, seria preciso devolver às vidas públicas o sentido de propósito e serviço “originalmente desenhado por Deus”, seria preciso “enriquecer as habilidades profissionais com os princípios de cosmovisão cristã”. Nesse mesmo mês de setembro, o TU2030 foi o anfitrião da cerimônia de benção dos “cristãos no governo”, realizada no *Centro Cristiano del Cordón* e que, como visto, causou grande celeuma na sociedade uruguaia. Em junho de 2016, o TU2030 promoveu um seminário com o tema “*Construyendo Familia*”, a última atividade desse grupo publicada em suas redes sociais. Após a publicação de um vídeo institucional, nesse mesmo mês, não houve mais postagens, tampouco notícias na imprensa. Isso não significa que a rede que havia sido criada tenha se desfeito. Muito pelo contrário, desde então o que se percebe é um processo de fortalecimento e expansão das redes de contato e influência entre evangélicos dentro e fora do país, nas quais o deputado Gerardo Amarilla surge como uma das figuras de grande destaque a compartilhar dessa cosmovisão cristã comprometida com a transformação das nações.

²⁵ As informações sobre esse grupo foram consultadas a partir da sua página do Facebook. Especificamente as postagens dos dias 24 de setembro de 2014; 10 de novembro de 2015; 8 de dezembro de 2015; e 20 de junho de 2016. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/TU2030/>

3.3

Deputado Álvaro Dastugue: um evangélico político

O deputado Álvaro Dastugue chegou ao parlamento uruguaio em 2015 impulsionado pela expressiva presença social da igreja *Misión Vida para las Naciones*, da qual é pastor e genro do fundador e apóstolo Jorge Márquez. É o primeiro líder religioso titular de uma cadeira na Câmara dos deputados do país, o que tem causado reações de diversos setores políticos, da imprensa, e de alguns grupos evangélicos contrários a essa aproximação entre política partidária e religião. Defensor enfático dos seus “princípios e valores de fé baseados na Bíblia”, o deputado compreende o sistema político como um “campo missionário não alcançado pela igreja evangélica” e afirma que uma de suas tarefas no parlamento seria a de pregar o Evangelho e “compartilhar nossa fé com os que queiram escutá-la”. De modo mais específico, sua atuação política tem se concentrado no combate a chamada “agenda de direitos”. O deputado é das principais figuras a se pronunciarem contra as normas legais que regulamentaram o aborto, o matrimônio igualitário, a produção e consumo de maconha e, mais recentemente, a lei que prevê esforços estatais para a promoção da cidadania da população transexual no Uruguai. Álvaro Dastugue acredita que essas leis causam danos às famílias e à sociedade uruguaia e afirma que trabalhará para que sejam neutralizadas na próxima legislatura.

Conforme relatou em entrevista concedida a essa pesquisa²⁶, Dastugue teria se convertido (em suas palavras, se apaixonado por Deus) quando ainda vivia no interior, no departamento de Rivera (fronteira com o Brasil), e teria sido salvo das drogas por amor a Cristo. Questionado sobre como um jovem vindo do interior se torna uma das figuras mais importantes da igreja *Misión Vida*, Dastugue creditou sua ascensão na hierarquia dessa organização [especialmente verticalizada, como sugere o trabalho de Filardo (2005)] ao dom que possui para a recuperação de jovens com adições em drogas e aos estudos que empreendeu desde que chegou em Montevideú. O fato de seu sogro ser o líder da organização que integra aparece, em

²⁶ Agradeço ao deputado Álvaro Dastugue pela disponibilidade com que recebeu o convite para participar da pesquisa e pela inestimável contribuição que aportou ao trabalho. Aproveito para agradecer também à secretária do deputado, Senhora Analía Pereira, quem sempre foi muito cordial e viabilizou o encontro para essa entrevista.

sua fala, como uma obviedade, e como tal, não contribui para explicar o sucesso profissional desse jovem pastor e, agora, deputado.

Bien, yo me enamoré de Dios, en Rivera, en el interior. [Él] me sacó de las drogas, percibí a Cristo y me enamoré de Cristo. Pregunté a mi pastor: ¿en qué iglesia me congreso en Montevideo? Y me dijo: a esta a la que voy, a la del pastor Márquez, mi suegro. Y ahí llegué a la iglesia. Y yo lo único que quería era ayudar a las personas y servir el prójimo. Y bueno, me gustaba mucho charlar con la gente, me tocaba mucho el tema de los chicos que se drogaban a ayudarlos. Y bueno, así fue que empecé a ayudar a las personas y de a poquito me di cuenta de que era un llamado de Dios, que era un don que tenía y lo fui trabajando y fomentando hasta que me civilizaron mis autoridades y me levantaron como pastor a mí. En unos 5 años, estudiando, yendo a cursos bíblicos, fui levantado a pastor y después bueno, las tareas que se me daban y yo fui a cargo de una región de Montevideo y me fue bien. Cuando quise ver, tenía mucha gente debajo de mí, y así que me fui tornando una de las figuras de la iglesia.

Para passar de uma das “figuras da igreja” a deputado pelo Partido Nacional, Álvaro Dastugue tampouco precisou de muito tempo. Conforme recordou, apenas sete anos se passaram desde o momento em que fora alertado pelo católico Carlos Iafigliola acerca do avanço normativo impulsionado pela Frente Ampla até sua chegada ao Parlamento. Apesar do relato cru, como despido de contradições e dificuldades, que Dastugue apresentou de sua entrada na política institucional uruguaia, a verdade é que esse é um ambiente que apresenta, no mínimo, certa resistência à presença desse deputado que é visto por alguns de seus pares antes como pastor do que como parlamentar. Indagado sobre esse ponto, Dastugue afirmou que no início, sim, foi difícil, pois suas posturas e linhas de pensamento eram sempre questionadas. Depois, ele afirma ter se acostumado e que, na verdade, hoje não lhe interessa o que pensam os demais, mas sim defender seus princípios e seus valores dedicados a Cristo. No entanto, no início de sua atividade parlamentar, o deputado afirmou ter vivido dois anos lutando em seu interior, com sua consciência, examinando sua forma de agir dentro do sistema político, experimentando o que considerou ser uma crise de identidade. “*¿Me transformo en un político tradicional o soy quien soy?*”. Conforme declarou, em algum momento, ele compreendeu que tinha uma missão a realizar no espaço parlamentar, e daí em diante, não se preocupou mais com o tema: “*si Dios me puso acá, es para defender lo que yo creo, lo que yo siento y lo que soy*”.

Dastugue pode ser caracterizado como um “evangélico político”, na chave proposta por Pérez Guadalupe para identificar os líderes eclesiais latino-

americanos que utilizam a legitimidade religiosa para alcançar espaços públicos de poder e de governo (2017:194). Em contraste com o “político evangélico”, cujos êxitos dependem antes de seu desempenho político que de sua confissão evangélica (ainda que essa possa ser um valor agregado importante), o “evangélico político” depende, em grande medida, de sua membresia, a qual, inclusive, não adere integralmente ao voto orientado por suas denominações. Ainda assim, são muitos os líderes religiosos no continente que, assim como Álvaro Dastugue, têm se transformado em atores políticos aproveitando o capital religioso conquistado entre os fiéis de suas comunidades. Conforme Pérez Guadalupe, mais que “políticos evangélicos” – cidadãos que pretendem levar sua fé à prática política através da militância partidária ainda que informados, individualmente, por seus princípios cristãos -, na América Latina se encontram, sobretudo, os “evangélicos políticos” – que aproveitam sua popularidade religiosa para incursionar em qualquer partido político que os aceite e que atuam, em geral, em busca de interesses pessoais ou congregacionais e não do bem comum de todos os cidadãos (Pérez Guadalupe, 2017:129).

No caso de Dastugue, chama atenção a distância que se mantém entre o pastor e os seus pares na *Cámara de Representantes*. Tanto os demais legisladores o percebem mais como um religioso do que como um político, como o próprio pastor afirma o desconforto em realizar a passagem do altar ao parlamento. Em julho de 2018, em entrevista ao portal Su Noticias, Dastugue contou que nunca quis ser político, ao contrário, tinha má imagem dos políticos, considerava-os pilantras (“chantas”). Ao mesmo repórter, indagado sobre sua juventude rebelde, Álvaro Dastugue apresentou a autobiografia que mobiliza em diversas ocasiões:

“Nací en Tacuarembó y a mis 13 años mi papá y mamá se divorcian y mi madre, que era maestra, decide mudarse a Rivera. Mi familia hasta entonces era muy unida, mi papá siempre se dedicó a la agropecuaria así que una de las cosas más lindas era ir con él al campo. A mí me dolió mucho lo que pasó y de los 15 a los 21 años tuve una adolescencia rebelde, anduve mucho en la noche, me porté mal. Dejé el liceo en alguna oportunidad y consumí drogas. Un amigo del liceo me invita con un porro, yo era un hijito de mamá. Dije no y después de dos cervezas probé por primera vez la marihuana; después seguí con la cocaína y fumé crack. Después de trotar muchos años por el camino de las drogas me puse de novio, pero la madre de mi novia en ese momento, intentó auto eliminarse. La llevamos al psiquiatra y a la Iglesia Católica para buscar una salida. Al final caemos en una iglesia evangélica y un pastor nos dice que se trata de tema espiritual y nos habla de Jesús. Yo en ese momento

estaba enojado con la vida, pero aquello penetró dentro de mí. Me empecé a copar con la iglesia y con las tareas sociales que se hacían. [...] Cuando vengo a Montevideo a estudiar Economía, el pastor me recomienda ir a la iglesia Misión Vida del pastor [Jorge] Márquez, porque era la más juvenil. Conocí allí a mi esposa, nos casamos después de cuatro años de novios y tuve dos hijas: Justina, de seis y Paulina, de dos años”. (Su Noticias, 2018)

O semanário El Bocón, notório exemplar da imprensa marrom uruguaia, publicou o relato da madrasta de Dastugue que introduz detalhes menos edificantes à hagiografia que o deputado criara para si. Sob a chamada “*Padre del diputado Álvaro Dastugue: “mi hijo desde que es pastor y diputado se transformó en el diablo”*”, El Bocón relata a história de como Dastugue teria levado o pai a perder sua casa própria.

“Vivimos en Tacuarembó y vivíamos en una casa propia de Roberto, que es el papá de él, pero claro ahora nos vinimos a vivir a una casa alquilada, porque la casa de 18 de julio acá, que es la casa de herencia de los padres, ([incluso] de herencia del abuelo del diputado), como que él agarró de a poco. Nos dijo que era para él, que teníamos que irnos porque él nos iba a dar una mano, que esa casa era muy grande y que pin que pan... Cuando quisimos acordar, se nos metió un Hogar Beraca adentro y tuvimos que venirnos a una casa alquilada que hoy por hoy vivimos” (Bonica, 2017).

Entre esses dois polos, santo ou diabo, se equilibra a imagem pública de Dastugue. Ora um fiel recuperado para Cristo, ora um “*chanta*” que abusaria da fé das pessoas, inclusive de sua própria família. Essa tensão, acerca da correta interpretação sobre o caráter do deputado, não colabora à sua integração ao sistema político uruguaio. Questionado sobre se haveria uma pressão interna, uma resistência do próprio sistema político, em relação a sua atuação como parlamentar, Dastugue afirmou, ironicamente, que isso depende: “*si votas con ellos te aman y si no votas con ellos te resisten, así que no pasa solo conmigo, sino que es una cuestión del sistema, son las reglas del sistema*”. Apesar de contornar a questão e afirmar que, hoje, por se portar bem com os colegas já não enfrenta especiais resistências no âmbito parlamentar, Dastugue compreende que sua situação de religioso e político causa uma tensão na tradição política nacional. Segundo ele, o Uruguai é um país laicista e não laico. A diferença seria que o país laico é aquele que prega a neutralidade de todas as religiões, o laicista, por seu turno, seria o Estado que persegue a fé em ambientes públicos – no caso uruguaio, de modo especial, em relação aos evangélicos.

Dastugue vem defendendo esse mesmo entendimento em declarações que dá à imprensa desde que chegou à Câmara de deputados do Uruguai. Em entrevista a Angelina De los Santos, de La diaria, o pastor Álvaro Dastugue - que acabara de ser eleito representante nacional por Montevideu – declarou que sua religião influiria em sua atividade política através de sua experiência, de sua fé, que afinal formaram seus pensamentos: *“voy a ser quien soy dentro del Parlamento, de la misma forma que soy en la iglesia. No haré nada espiritual, nada raro, pero sí propondré las cosas que me parecen correctas, que salen de mis valores”* (De los Santos, 2015). Alguns dias depois, em entrevista ao programa de rádio *Facil Desviarse*, da rede DelSol, Dastugue também foi questionado sobre a influência que sua religião exerceria sobre sua atividade legislativa e respondeu:

“Creo que estoy legislando como persona, como ciudadano que soy y como representante de un grupo de personas importante en este país que dijeron: ‘yo quiero lo que dice Álvaro, en lo que cree, lo que legislará me representa a mí’. Eso es la democracia. Por lo tanto, creo que tengo que representar a quienes me pusieron en ese lugar y la gran mayoría de quienes lo hicieron entienden que yo puedo proponer cosas positivas” (Portal 180, 2018).

Em outra entrevista, ao jornal La diaria, Álvaro Dastugue repetiu a afirmação de que a religião influenciaria sua atuação parlamentar, apenas na medida em que influencia a própria constituição de sua individualidade. Nessa ocasião, o deputado reafirmou que sua atuação política não tem nada a ver com a estrutura eclesiástica da qual faz parte.

“Yo soy una persona con principios y valores, y formé mi filosofía de vida creyendo que los valores cristianos son los mejores de todos. Pero la iglesia y la religiosidad no tienen nada que ver con el Parlamento. Para los comunistas, su Biblia son los principios marxistas, y actúan dentro del Parlamento con sus principios personales, pero que tienen su base en la filosofía marxista. Yo actúo en el Parlamento en base a mis principios, los del cristianismo. El resto son todas palabras, pensamientos y cucos que no tienen ningún fundamento. Mi actuación no tiene nada que ver con la estructura religiosa y con la institución iglesia” (Uval, 2018).

De acordo com o parlamentar, o sistema político uruguaio foi, historicamente, blindado contra a ação das igrejas evangélicas, de modo que hoje se poderia perceber que existem poucos evangélicos dentro dos espaços institucionais da política. Como o seu desejo é, em suas palavras, “predicar o Evangelho por todas as áreas do país”, Dastugue compreende que o sistema político é também um “campo missionário não alcançado pela igreja evangélica”, e que uma de suas

missões nesse espaço é, portanto, pregar o Evangelho aos seus pares. Conforme explicou durante a entrevista a essa pesquisa, como não havia, a princípio, outros evangélicos no parlamento além dele e de Amarilla, o simples fato de eles estarem nesse espaço, conversarem, falarem de sua fé, de seus princípios e valores aos funcionários, aos que trabalham nos gabinetes, aos políticos, já é uma ação evangelizadora. “*Nuestra idea es entrar y estar para compartir nuestra fe con los que quieren escucharla*”.

Porém, não são todas as igrejas evangélicas que compartilham essa percepção da política. Indagado sobre as demonstrações públicas de igrejas evangélicas históricas que procuraram desmarcar-se da atuação política de *Misión Vida*, Dastugue respondeu que não tem problemas com essa oposição dentro do próprio campo evangélico e que considera que cada um tem liberdade de expressão e decisão para escolher o caminho que lhe pareça melhor. De modo que ele trata de “fazer o que entende que deve fazer” e segue com seus pensamentos, como imagina que os demais evangélicos (que pensam de formas diferentes) também devem seguir com os deles.

Hay algún área de la iglesia evangélica que considera que el pastor no debe hacer política, bueno que no lo haga. Yo considero que no está prohibido en la Biblia y a mí nadie me prohibió siendo pastor y la Constitución también me lo permite y la ley también, por lo tanto... Yo tengo la conciencia en paz.

Conforme afirmou, não interessa a *Misión Vida* integrar essas organizações interdenominacionais que criticam sua atuação política e que, na verdade, não é a igreja *Misión Vida* que faz política, sim o cidadão Álvaro Dastugue. “*Misión Vida no hace política, quien hace política es el político Álvaro Dastugue*”. Reafirmando o que declarara à imprensa, o deputado também em entrevista a essa pesquisa, procurou separar sua atuação pessoal na política partidária da atuação de sua igreja. No entanto, é inegável a reinterpretação que *Misión Vida* faz da participação pública da religião no país (aliás, como o próprio Dastugue admite, ao afirmar que a política é campo de missão evangelizadora da igreja). Além disso, parece pouco convincente o argumento do deputado, segundo o qual sua atividade parlamentar reflete, apenas, a expressão política de sua própria individualidade, marcada nesse caso, por uma religiosidade cristã. Na verdade, há total dependência de seu capital político em relação à estrutura eclesial de que faz parte. No entanto, na entrevista que me concedeu, essa influência aparece apenas no campo das ideias.

Recorrendo, uma vez mais, à analogia entre o cristianismo e o marxismo, que aliás será mobilizada por alguns dos entrevistados nessa pesquisa, Dastugue argumenta que sua atividade pública reflete sua formação filosófica e religiosa.

Yo soy, mi persona está formada por mis principios y por mis valores de fe, basados en la Biblia que considero la palabra de Dios. Yo soy quien soy. A un marxista cuando entra en la Cámara de Diputados no le pedimos que deje el marxismo afuera y tampoco se le cuestiona que entre a la política siendo marxista, leninista o vaya a saber usted qué. Por lo tanto, para mí no hay sorpresa, lo único diferente es que yo soy pastor. Entonces, fui el primer pastor dentro del sistema político como legislador y algunos se pusieron un poquito nerviosos, pues es un área nueva que entra al parlamento, es un grupo nuevo que entra al parlamento y que le quita lugares a otros que ya estaban. Así que algunos se ponen con miedo.

Contradizendo o argumento da imparcialidade institucional de sua igreja, Álvaro Dastugue relatou que *Misión Vida* realiza oficinas e que nos últimos dois anos criaram um centro de capacitação política (ICP, *Instituto de Capacitación Política*) onde incentivam e ajudam “a todos aqueles que consideram que têm o chamado pela vocação ou a visão de militar em política”. Conforme informou, o centro de formação funcionou por dois anos, de modo itinerante por todo o país, e interrompeu suas atividades por conta das eleições de 2019. Segundo o deputado, após o período de sufrágio, o plano é retomar as atividades do instituto. Além desse projeto de formação que relatou, Dastugue disse que acontecem encontros esporádicos entre lideranças religiosas, animadas à ação pública cristã, de modo informal – “*vamos charlando, vamos reuniendo y conversando sobre lo importante que es que los pastores le digan a sus jóvenes que sería bueno que estén en algún organismo del Estado*”. Mesmo sem uma organização formal, ou institucionalizada, o deputado acredita que, de algum modo, estaria acordado entre os líderes religiosos uruguaios (afins ao seu grupo) a necessidade de falar sobre esse tema e de preparar a próxima geração para um protagonismo maior no debate público.

Esse consenso é informado, em grande medida, pela comum percepção de que a normatividade legal aprovada nos últimos anos é danosa aos princípios cristãos, especificamente, e à sociedade uruguaia, de um modo geral. Dastugue falou que, embora essas leis já estejam aprovadas, é possível muda-las ou revoga-las e, para tanto, seria preciso iniciar esse processo legal nas câmaras legislativas. O parlamentar afirmou que, seguramente, na próxima legislatura (a partir de 2020) os cristãos e aqueles que concordam com seu posicionamento sobre essas leis irão tentar “neutralizar um pouco o dano” que consideram que essas normas causam à

sociedade e às famílias. Segundo Dastugue, aqueles que, como ele, rechaçam essa “agenda de direitos” irão sempre lutar para que não se apliquem leis que consideram injustas e prejudiciais ao país. Indagado sobre o que o leva a julgar tais normas danosas à sociedade uruguaia, Dastugue responde:

Porque yo considero que son leyes que no otorgan derechos sino otorgan privilegios. Que una madre mate a su hijo no es un derecho, es un privilegio de la madre contra el derecho del hijo. El nene que lleva en la panza tiene tanto derecho a vivir como la madre a matarlo, entonces, lo que hace esa agenda de derecho es priorizar al ciudadano y rebajar al otro ciudadano, como las personas trans, como el matrimonio igualitario, etc. Además, están en contra, en la antípoda de nuestros principios y nuestros valores como cristianos que somos. Así que por ahí va la mano.

Sobre a proposta de revogação da lei de promoção da cidadania trans, Dastugue afirmou que, no momento, aguardava que a corte eleitoral verificasse as assinaturas apresentadas e convocasse os cidadãos às urnas para a realização do pré referendo, no qual seria necessário 25% de adesão dos eleitores do país. Se alcançassem essa marca, seria convocado um referendo onde todos deveriam votar obrigatoriamente e a lei poderia ser revogada, caso a maioria assim o decidisse. Quando concedeu essa entrevista, Dastugue, acertadamente, considerou que a fase mais difícil ainda estava por vir e que seria necessário, portanto, investir em um trabalho de comunicação para informar a cidadania sobre a norma em disputa. “*Ya estamos empezando a pensar en una campaña comunicacional para mover a la ciudadanía e informar porque el principal problema es la falta de información*”. Em sua opinião, as pessoas precisam compreender que essa lei fere o princípio da *patria potestad*, concede privilégios a um grupo de cidadãos em detrimento de outros, permite a hormonização de crianças (o que seria irreversível para a saúde daqueles submetidos a esse tratamento) e que, de modo geral, é uma lei muito ruim para a sociedade.

O deputado também é crítico à atuação estatal no que se refere às orientações curriculares, especialmente àquelas ligadas à educação sexual. Assim como as normas legais contra as quais dirige suas críticas, Dastugue considera que a forma que o Estado trata os temas de sexualidade nos espaços escolares tem sido informada pelo que chama de ideologia de gênero. Questionado sobre uma intervenção sua, durante a sessão parlamentar de 6 de março de 2018, na qual expressou preocupação em relação à educação sexual que as crianças uruguaias estão recebendo nas escolas do país (*Cámara de Representantes*, 2018), Dastugue

esclareceu que não está contra a educação sexual para crianças nos centros educativos, mas que sim, está “totalmente contra a educação sexual com perspectiva de gênero dentro dos centros educativos”. Em sua opinião, o problema estaria no fato de que as escolas começaram a ensinar com base na “ideologia de gênero” e que ensinar com base ideológica “é violar a laicidade de Estado”. Além do mais, as escolas estariam tentando educar, o que o parlamentar considera, “segundo as leis e a Constituição”, uma função dos pais, e não do Ministério da Educação. Segundo Dastugue, o Estado deve ensinar baseado na ciência e não educar em valores ou ideologias, pois isso corresponderia aos pais. Solicitado a especificar o que compreende por ideologia de gênero, o deputado explicou:

Han salido a través de los manuales y guías de educación sexual, la ideología de género tiene su premisa, o su pilar, en el [principio de] que el ser humano viene al mundo sin tener un sexo, sino que tiene un género neutro y esa persona tiene que decidir su género a través de una construcción social, espaciada en el tiempo, a través de las prácticas y experiencias que tengan. Y yo creo que, y creemos nosotros que científicamente y biológicamente venimos al mundo siendo hombres o siendo mujeres. Si después las personas quieren construir, cambiar su identidad sexual y hacer con su vida lo que se le antoje es otro tema. Pero ir contra la ciencia, ir contra la biología, creo que es ideología, creo que es una aberración, es un crimen. Es confundir a los niños de 4 o 5 años, que tienen el aparato reproductor masculino y decirles que, aunque tengas eso, no sos hombre, creo que es bastante dañino y destructivo para la sociedad

Tais posicionamentos causaram reações e não são raras as passagens da imprensa em que Dastugue e seu grupo religioso são caracterizados como fundamentalistas. O parlamentar, porém, afirma que esse não é um posicionamento geral da imprensa. Quem assim o caracteriza é um setor da imprensa, o de esquerda, que segundo o parlamentar é “do partido do governo”. Por isso, ele afirma não se importar com essas acusações e destaca que a maior parte da imprensa não o chama de fundamentalista. Mas há aqueles que sim, o chamam de fundamentalista por entenderem que o deputado defende uma moralidade que precisa ser superada, ou ao menos afastada do debate público (seguindo, afinal, a tradição política local), e por compreenderem que ele ataca aquilo que consideram ser direitos conquistados. Essa é a compreensão de um setor relevante da sociedade uruguaia que reúne não apenas os coletivos progressistas que lutam por pautas sensíveis à moralidade cristã (como os LGBT, os que defenderam a legalização do aborto e da maconha, entre outros), mas também outros grupos sociais, como associações de livre pensadores e mesmo outros grupos religiosos que discordam da perspectiva teológica e política

de *Misión Vida*. Mas de fato, os coletivos informados pelo que Dastugue considera ser uma “ideologia de gênero” são os que, por um lado, explicitam mais frequentemente seu repúdio ao fundamentalismo religioso, e por outro, os que mais frequente e diretamente são alvo das acusações feitas publicamente por Dastugue.

Sobre eles, o deputado afirmou:

Nos tratan como fundamentalistas, conservadores, medievales, retrógrados, homofóbicos, porque hablamos y damos nuestro parecer. Digamos, nosotros consideramos que el aborto es malo y que la vida es el momento de la concepción, y lo vamos a decir hoy y siempre, y ellos se enojan y nos llaman de esa cantidad de cosas porque decimos que el aborto es malo y anti derechos y yo considero que el niño debe tener una imagen paterna y materna y que no debe ser adoptado por parejas del mismo sexo y yo soy homofóbico para ellos. Soy homofóbico porque pienso distinto que ellos. Para ellos, seguramente, más homofóbicos son ellos que yo por no dejarme opinar. Y por eso, por eso hay que recordarles que la homosexualidad es tan vieja como los cristianos, si nos vamos al tiempo de Sodoma y Gomorra, hace bastante tiempo de eso, y la homosexualidad reinaba en ese lugar y la diversidad también reinaba en ese lugar, así que yo también... Yo tendría el derecho de llamarlos a ellos fundamentalistas, retrógrados, conservadores porque están impulsando algo que hace más de 100 mil años existió y se vivió, o sea, hablan pavadas.

Apesar do discurso inflamado e que leva, quase que inevitavelmente, à polarização e radicalização política – pois baseado em princípios morais inegociáveis e não compartilhados pela totalidade da sociedade – Dastugue está longe de falar sozinho nesse campo político e religioso. Durante a entrevista, o deputado recordou algumas iniciativas institucionais de concertação de lideranças e grupos religiosos para ação pública no país – como *Unión y Fraternidad e Parlamento y Fe* – e disse que essas organizações costumam reunir sempre os mesmos, nesse caso, aqueles que estão em atividades de governo sendo evangélicos. Esses espaços de encontros de líderes religiosos interessados na política não se restringem ao contexto nacional uruguaio. Um mês antes de conceder a entrevista a essa pesquisa, em fevereiro de 2019, o jornal *El País* informava que o deputado Álvaro Dastugue viajara aos Estados Unidos para tomar parte em um “café da manhã” com o presidente Donald Trump e demais congressistas cristãos (*El País*, 2019). O evento em questão era o “*National Prayer Breakfast*”, encontro anual que acontece desde 1953 e reúne líderes cristãos para debaterem com o presidente norte americano. Dastugue contou à reportagem que “*en paralelo al desayuno hay reuniones con legisladores de 140 países, en su mayoría cristianos*”, preocupados com a perda de valores na região. O deputado

declarou na ocasião a intenção de reunir-se com o vice-presidente, Mike Pence, também um líder evangélico e defensor da agenda de combate aos coletivos LGBTI, para compartilhar os desafios que cada representante tem em seu país ao reivindicar os valores baseados em sua fé. Em entrevista ao portal Evangélico Digital, Dastugue afirmou que o discurso de Trump se baseou na fé e que ele foi enfático na defesa do direito do “não nascido”, em sua opinião, uma clara mensagem contra o aborto (Evangélico Digital, 2019b).

A iniciativa de concertação entre as lideranças evangélicas que parece ter maior alcance e estabilidade, dentre essas a que Dastugue se refere ou toma parte, é a do *Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia*, no qual o deputado e pastor uruguaio exerce a função de secretário geral e que reúne parlamentares evangélicos de todo o continente. Recentemente, representantes do congresso se mobilizaram e conseguiram, por exemplo, espaço para exporem seus argumentos durante os encontros de organismos multilaterais, como a ONU e a OEA. De acordo com Dastugue, os delegados do congresso irão apresentar os temas que os preocupam como cristãos e disputarão com outros coletivos esse espaço deliberativo. “*Es muy conocido que en la salida y la entrada de los organismos de la OEA hay carteles pro aborto, pro diversidad, pro homosexualismo [sic], pro trans... Bueno, ahora hay un grupo más que somos los evangélicos que queremos opinar*”.

Segundo Álvaro Dastugue, é importante a união entre os cristãos que compartilham alguns objetivos e o espaço institucional do congresso ibero-americano serve, justamente, para que eles se apoiem, se capacitem (os congressos têm, em geral, também um caráter formativo através de palestras) e se organizem para incidirem sobre os governos nacionais e internacionais. Apesar de compreender a importância dessa concertação, Dastugue afirma que *Misión Vida* não integra nenhuma organização formal de representação evangélica interdenominacional (como a CREU ou a FIEU, por exemplo), preferindo manter-se independente nesse sentido. Se trata, conforme recordou o deputado, de uma organização eclesial grande, com filiais em quase todo o país, que tem muitos amigos, mas que prefere a independência institucional à formalização de alguma espécie de união interdenominacional. O que afirma para o campo evangélico nacional, Dastugue também o faz para a realidade continental. Indagado sobre a

existência de influência ou projetos de cooperação com religiosos brasileiros, o pastor e legislador afirma que há “amizades”, mas não projetos estabelecidos. Recém eleito deputado no Uruguai, Dastugue viajou para o Brasil e declarou ter se impressionado com a organização dos seus pares no outro lado da fronteira, mas que dessa incursão não saíra nenhuma organização formal de cooperação ou atuação conjunta.

Segundo Dastugue, os evangélicos brasileiros recorreram um caminho ainda não trilhado pelos evangélicos uruguaios e são, portanto, uma inspiração – “*obviamente que los miramos y los observamos*” –, mas que não há, conforme seu conhecimento, nenhum projeto de parceria institucional estabelecido. O que sim há nesse contexto é a comum defesa de uma agenda valorativa, baseada em uma moralidade religiosa, que tem sido capaz de aglutinar distintos setores religiosos na América Latina (em sua maioria, evangélicos) e que pretende levar ao espaço da política uma interdição moral acerca de determinados temas. Impulsionada por esses “evangélicos políticos”, a tentativa de moralização da política (de que nos fala Pérez Guadalupe) encontra no Uruguai forte resistência entre os tradicionais operadores do sistema de poder que, como visto, foram capazes de desenvolver ao longo do século passado uma moralidade laica avessa à fundamentação religiosa dos argumentos em debate. O estável e poderoso sistema de partidos uruguaio, ainda que tenha cedido às pressões de *Misión Vida* e possibilitado a chegada de um pastor ao Parlamento nacional, reafirma a todo momento que o caminho trilhado por Álvaro Dastugue não foi simples e que há uma resistência do sistema político em relação às suas propostas e *modus operandi*. Não está aberto o caminho da moralização religiosa da política no país, tampouco o da promoção de interesses congregacionais a partir dos espaços de poder. Antes é mais fácil que tenham êxito figuras como a do “político evangélico” Amarilla (que a partir da militância partidária procura promover também sua profissão de fé), ou ainda como a do “evangélico laico” Irazábal, quem separa essas duas dimensões de sua experiência pessoal, ainda que tenda a concordar com a cosmovisão compartilhada por todos esses atores, e sobre o qual passamos a tratar na próxima seção.

3.4

Deputado Benjamin Irazábal: um evangélico laico

Para a surpresa, inclusive de colegas legisladores, o deputado nacionalista Benjamin Irazábal (eleito pelo departamento de Durazno na legislatura 2015-2019 e reeleito na atual) apareceu em reportagens da imprensa local como integrante do que se chegou a nomear como uma bancada evangélica uruguaia. Em meio à polêmica causada pela bênção pública que líderes evangélicos receberam em uma igreja, estava esse político que até então era conhecido apenas por sua militância entre os *blancos*. Dentre os três deputados evangélicos da atual legislatura, – os outros dois são Álvaro Dastugue e Gerardo Amarilla (ambos do Partido Nacional) – Irazábal é o que melhor se encaixaria na caracterização de Néstor da Costa que afirma serem os uruguaios “crentes laicos”. Partilhando a fé e a concepção de valores defendida por essa parcela ativa da liderança evangélica, Irazábal, no entanto, procura marcar distância de um modo de ativismo com o qual não se identifica. Apesar de criticar a configuração da laicidade uruguaia (“*laico es permitir todo, acá se excluye, entonces es una laicidad muy especial, la laicidad nuestra*”), o deputado reproduz em seu discurso a compreensão vigente no Uruguai segundo a qual a religião diz respeito ao âmbito privado da vida dos cidadãos. Ainda que pareça paradoxal frente ao seu entendimento sobre a incidência pública do fenômeno religioso, Irazábal anseia por maior mobilização cristã frente ao que identifica como uma destruição de valores sociais fundamentais para a convivência e harmonia social. Seu entendimento é o de que a opinião pública deve ser conquistada em um debate secular capaz de gerar consensos que possam ser traduzidos em uma normatividade legal mais afim ao conjunto de valores cristãos. Por essa idiossincrática forma de compreensão, nessa tese o deputado por Durazno é caracterizado como um “evangélico laico”, que separa as dimensões da atividade partidária e religiosa, seguindo (não sem críticas) a tradição política local.

Em entrevista concedida a essa pesquisa²⁷, em seu gabinete parlamentar, Irazábal afirmou que chegou ao *Palacio Legislativo* não por integrar um partido cristão, mas sim por ser um homem público (reconhecido em seu departamento) e

²⁷ Agradeço ao deputado Benjamin Irazábal pela disponibilidade com que recebeu o convite para participar da pesquisa e pela inestimável contribuição que aportou ao trabalho. Aproveito para agradecer também a Carlos Arce, quem viabilizou o encontro para essa entrevista.

com larga experiência profissional tanto na administração pública, quanto no setor privado. Engenheiro civil de profissão, Irazábal também foi diretor de obras do seu departamento, e em seguida, foi eleito intendente dessa mesma região administrativa. De modo que, confiante, o deputado afirma que chegou à casa legislativa “*no por mi condición de cristiano sino por mi condición de hombre político y hombre público*”. Essa atuação pública – realizada desde a época estudantil junto ao Partido Nacional – não se relaciona, no seu entender, com sua formação cristã (o deputado foi aluno do *Colegio de Los Hermanos Maristas*) e sua fé que o acompanham, conforme seu relato, desde o nascimento. Para Irazábal, sua fé é assunto de sua vida privada, a vida pública se relaciona com a militância pelo Partido Nacional. Procurando deixar ainda mais claro a diferença de sua trajetória com a de Dastugue, Irazábal afirma que:

Dastugue tiene una alta exposición porque Dastugue es pastor, su suegro es uno de los principales líderes cristianos del país, que está encabezando un movimiento que realmente es muy importante y tiene los famosos Centro Beraca con los cuales ayuda a muchísima gente vulnerable, en situación de calle, entonces es un hombre que tiene mucha visibilidad pública. Él tiene visibilidad pública no por su actividad política sino visibilidad pública por su actividad social, me estoy refiriendo al pastor Márquez y este Dastugue por ser su yerno también la tiene. Entonces tiene una alta exposición.

O deputado por Durazno, diferente de seus colegas evangélicos (Amarilla e Dastugue), não considera que os cristãos devam atuar politicamente independente do sistema de partidos nacional. Em sua opinião, se os cristãos desejam atuar politicamente conforme suas crenças, deveriam criar um partido cristão para esse fim. “*Si mañana queremos hacer algo cristiano, tenemos que fundar otra cosa*”. Irazábal considera que se integra o Partido Nacional, deve se pautar pelos princípios, postulados e programas do partido – ainda que os indivíduos também influenciem as organizações com seus modos de vida. Houve na história do Uruguai, como lembrou o legislador, um partido cristão (o *Partido Demócrata Cristiano*) que, inclusive, foi um dos fundadores da Frente Ampla. O que, segundo Irazábal, é um dos paradoxos presentes na política contemporânea de seu país, qual seja, o fato de que o grupamento político que mais combate o cristianismo ter sido, em sua primeira hora, conformado também a partir de uma essência cristã. De toda forma, o deputado por Durazno afirma que exerce sua função pública tendo como referência seu grupo partidário, e não sua profissão de fé.

Yo soy cristiano, pero estoy dentro de un partido, y no uso el cristianismo como el estandarte mío para mostrar, yo para mostrar muestro el partido, mi gente, el equipo del partido, eso es lo que mostramos. Me ha preguntado, creo en Dios, sí. Me ha preguntado qué cuadro soy hincha. Del Decano, del más grande, de Nacional. Son cosas distintas. No estoy acá ni por hincha de Nacional, ni estoy acá por cristiano. Aunque uno es uno, verdad, uno es íntegro.

Apesar dessa ressalva, Irazábal também percebe e comenta a resistência que os cristãos (especialmente os evangélicos) enfrentam ao participarem da vida política uruguaia. Em sua opinião, o sistema laico uruguaio, não seria “um sistema laico, [e sim] anticlerical”, pois não permite tudo e, na verdade, exclui a religiosidade. Conforme argumenta, uma análise dos debates legislativos pode evidenciar que o sistema político permitiu a instalação de imagens de um “buda coreano” e de Iemanjá na orla de Montevideú²⁸, mas proibiu que se instalasse uma imagem da Virgem Maria no mesmo local. “*Entonces somos laicos para algunas cosas, se permite todo menos el cristianismo. A ellos no les molesta si mañana viene un musulmán*”.

A gênese dessa laicidade uruguaia, marcadamente anticlerical, está, na opinião de Irazábal, relacionada com o *Batllismo* e os fatos da vida pública local têm demonstrado, nos últimos anos, que esse caráter anticlerical não se enfraqueceu, ao contrário, teria se acentuado desde a sua origem no século passado. Esse traço peculiar da sociedade uruguaia se chocou, recentemente, com o crescimento de novos movimentos cristãos que, de acordo com o deputado, estão reivindicando certas posições, ao tempo que a Igreja Católica “baixou um pouco os braços”. Segundo Irazábal, dentre esses novos movimentos cristãos, há aqueles mais combativos e os que elegem outro caminho. Ele se afilia a essa segunda corrente, que como se pode depreender de seu relato, não aposta tanto no proselitismo político-religioso. Como afirmou: “*Yo predico y amo con el ejemplo. Trato de vivir como creo y como pienso. [...] No ando diciendo todos los días soy tal cosa, soy tal cosa. Yo no voy a buscar los votos dentro del electorado cristiano.*

²⁸ Há na orla da capital uruguaia dois monumentos associados ao tema religioso, como afirmou o deputado. No bairro de Buceo, há uma estátua de seis metros de altura doada pelo governo sul-coreano em 2012 e que representa um homem em posição de saudação, à maneira oriental, que tem sido chamada pela população de “Buda de Buceo”. Na Playa Ramírez, há uma estátua representando Iemanjá em torno da qual todos os dias 2 de fevereiro se dá uma grande celebração religiosa.

Hay cristianos que me votan, hay cristianos que no me votan”. Ainda assim, Irazábal denuncia o que considera uma má interpretação da laicidade em seu país.

Está mal interpretada la laicidad en Uruguay. Deberían enseñarse en las escuelas todo, mire, hay creencias para que creas, hay veinte creencias o cincuenta, y están los que no creen en nada y que uno elija, con su libre albedrío si decide creer si decide no creer. Pero eso, el prohibir, no conduce a nada.

Indagado sobre a existência ou não de conflito entre a lei de Deus e a lei do Estado, como sustentara o deputado Amado em reação à declaração de Amarilla quando escolhido para a presidência da Câmara de deputados, Irazábal afirmou que está “claríssimo” que não. Conforme esclareceu, no seu entender, por viver no Uruguai, deve se submeter à Constituição, às leis e decretos do país. Como cristão, além disso, deve submeter-se às leis de Deus. Não se trata, como argumenta, de obedecer às leis divinas e desconhecer as do Estado. Como religioso, Irazábal compreende que está submetido a muito mais rigor que os demais cidadãos, pois ele estaria obrigado a respeitar as leis válidas para todos os uruguaios e também aquelas relativas à sua fé. *“Hoy vivo como pienso y me ajusto a las leyes y decretos de este país como todo ciudadano, y además tengo otra mochilita más que son las leyes de mi creencia”*. Sobre a possibilidade de que uma lei nacional possa ir contra suas crenças pessoais, como no caso da lei que regulamenta o aborto, o deputado afirma que, nesse caso, faz a opção de seguir sua fé e decide não fazer uso do que a lei permite. O mesmo se aplicaria, segundo Irazábal, ao caso da maconha. *“La ley no obliga a fumar marihuana. Permite. No hago uso de la opción, no fumo marihuana”*.

Segundo Benjamin Irazábal, se aos cristãos não lhes agrada as leis que foram aprovadas nas últimas legislaturas, eles deveriam buscar o convencimento da população para que o pacto que as leis representam esteja mais afim aos códigos morais do cristianismo. Conforme o deputado, “as leis respondem a um pacto social de hoje sobre um determinado tema”. Esse pacto pode mudar, a depender da mobilização que os grupos sociais empreenderem nesse sentido. Como exemplo, Irazábal comenta o processo de regulamentação do uso da maconha e a possível mobilização cristã para revogação da mesma norma.

Las leyes se hacen porque representan un estado y una necesidad de la sociedad hoy, que puede cambiarse. Y hay herramientas para cambiarlo y hay

forma para cambiá-lo. Lo que hay que hacer es, desde ese ámbito, movilizar a los que estamos en desacuerdo, sensibilizarlos, movilizarlos, es decir, conforme hicieron quienes... ¿Por qué hay una ley de marihuana? Porque los que fumaban marihuana se movilizaron, concientizaron, sensibilizaron y lograron en la expresión popular una voluntad de esto. Acá lo que nos ha faltado, a los cristianos en determinados temas, de repente, es ese activismo, esa militancia, esa toma de conciencia colectiva que se transforma en una ley.

Se trata, portanto, de um tema de convencimento dentro da sociedade. Irazábal argumenta que de nada adianta realizar as mudanças por decreto, se não as acompanham uma mudança da percepção social sobre determinado tema. Novamente, utilizando o exemplo da maconha, o parlamentar afirma que não basta “*eliminar si no criaste conciencia colectiva de que era mala la marihuana*”. Portanto, aqueles que estão contra a legislação vigente sobre esse tema deveriam participar, criar consciência, usar dados estatísticos para convencer os demais e, em seguida, iniciar o processo legal de revisão da norma baseados em um consenso secular e não, necessariamente, religioso. Segundo Irazábal, a mudança necessita um convencimento da sociedade e se completa através do reconhecimento legal. No caso específico da lei que regulamentou o uso da maconha no país, Irazábal crê que será preciso realizar tal revisão;

Pero, por la ley, no levantando la Biblia. Si lo dice la palabra de Dios, lo que dice la palabra de Dios me obliga a mí, no obliga a los demás. Yo tengo que usar otros argumentos, argumentos científicos, estadísticos, para decir: muchachos, además de mi conciencia decir esto, tengo todos argumentos.

A partir de seu relato, se pode perceber considerável distância dos demais legisladores evangélicos que o acompanham na Câmara dos deputados. Irazábal recusa a caracterização de ativista cristão e não pretende exercer protagonismo nas discussões que têm trazido notoriedade aos seus pares. Por isso, ele não faz parte da *Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos*, da qual Amarilla é presidente e Dastugue secretário geral. Conforme relatou, às vezes participa de congressos (esteve presente no de Punta del Este em 2018), mas apenas como ouvinte. Ainda assim, nessas ocasiões, o que lhe interessa é escutar, aprender e “se nutrir” com argumentos seculares que lhe possam ser úteis para o debate de ideias. Pois, afinal, em sua opinião, o Evangelho tem o seu lugar, assim como a Constituição tem o seu. E os debates públicos devem se pautar, prioritariamente, pela segunda.

Yo te repito, creo en Dios, me congrego en mi ciudad, pero no soy un activista por decirlo de alguna manera. Participo a veces de congresos, participé el año pasado en Punta del Este, en noviembre, en un congreso por la vida y por la familia, pero voy, de oyente... Amarilla fue expositor, hizo una ponencia, yo fui a escuchar. Quiero decir, me interesan los temas, pero con una posición diferente. No tomo el protagonismo, sino que acompaño, escucho, escucho argumentos, me nutro de todos esos razonamientos y argumentos en mi entorno para tener esas herramientas para cuando se debaten los temas, debatirlos no desde la fe [...], no contraponiendo contra el Evangelio, sino, repito, contraponiendo con estadísticas científicas, sociológicas, lo que sea. Porque si pones el Evangelio ya dicen: te estás apartando de las leyes, bajo la ley de Dios. Yo, el Evangelio lo tengo en su lugar, arriba de mi mesa de luz, para mi alimentación personal y espiritual. Las leyes las tengo en el bolsillo para... Es a la que me debo someter todos los días. Entonces yo tengo una posición diferente a la de Dastugue y la de Amarilla. Ahora, esto es como en el fútbol, no todos podemos ser el número 9, hay gente que es el número 9, el goleador, otro el número 10, la estrella, y hay otro que es el humilde jás [lateral] derecho o el jás izquierdo, pero son tan importantes como el otro.

Estabelecidas as diferenças e, devidamente comparadas por analogia ao futebol (como costuma se passar nesse país), Irazábal passa a mobilizar argumentos muito próximos aos de seus colegas evangélicos na política. Como bem esclarecera, em um time há os atacantes, os centroavantes e os laterais. Ou seja, há aqueles que adotam uma posição protagônica (devido às suas características, méritos ou escolhas) e há os que realizam um papel secundário, mas que nem por isso deixam de participar de uma mesma equipe. Apesar de ter uma posição diferente, ao adotar outra compreensão sobre a incidência da religião sobre a política, Irazábal faz parte do time e compartilha, com Amarilla e Dastugue, da opinião segundo a qual os cristãos têm valores que podem (e devem) agregar ao debate público e à vida em sociedade. Conforme argumentou, as leis são um pacto que a sociedade estabelece em determinado momento. As que regem a civilização ocidental têm, segundo o deputado, uma origem comum nos valores judaico cristãos. Hoje, porém, estaria ocorrendo uma desconstrução desses valores. Vivemos, conforme seu diagnóstico, um momento de mudanças dos valores da sociedade comparável ao contexto bíblico de Sodoma e Gomorra. Em um cenário de decadência moral, a colaboração que os cristãos poderiam aportar seria a recuperação da conexão entre a “palavra de Deus” e o pacto social consolidado em normas legais.

Las leyes, lo que decíamos recién, son un pacto de una sociedad en un tiempo. La familia es el pilar de la sociedad, y hoy en día se está deconstruyendo todo eso. Es decir, hay movimientos que no les interesa eso. Evidentemente que son mucho más activistas que los movimientos tradicionalistas y está

habiendo una deconstrucción de todo, de valores, destruyendo la familia, destruyendo la sexualidad, destruyendo todo... Y tampoco es nuevo, no, esto ya ha ocurrido a lo largo de los siglos. Hablan de perversión, hablan... Sodoma y Gomorra, está en la Biblia. Sodoma y Gomorra creo que debe haber sido peor de lo que estamos viviendo hoy, con todo el LGBTI, con todo eso, sin duda. Después vino el Imperio Romano. Otra etapa de... Desde mi punto de vista, decimos de decadencia moral. En aquella época se entendió que era lo bueno y se volvió. Y hoy estamos otra vez en una etapa de cambio de valores, para no hablar de decadencia que puede significar, puede parecer, discriminatorio. Y estos valores, si alguien piensa que estos valores que tenemos hoy van a quedar sin cambios para siempre, está equivocado. Lo permanente es el cambio.

Irazábal afirma que o permanente é a mudança e que as leis, portanto, também acompanham esse movimento da sociedade. No entanto, a origem da civilização remeteria aos valores judaico cristãos que, se pode compreender, seriam menos voláteis, pois informados pela própria palavra divina. Daí, o parlamentar enxergar o movimento atual de afastamento desses valores tradicionais como um processo de decadência moral que se reflete também na normatividade legal adotada. Por compreender as leis como um pacto social, Irazábal afirma que os pensamentos correntes influenciam a construção normativa que as sociedades adotam de tempos em tempos. No entanto, o deputado parece sugerir que um esteio seguro para o regramento social se encontra nos mandamentos divinos, que devem, portanto, ser valorizados.

É nos valores tradicionais que Irazábal crê que reside uma base sólida para a realização de uma vida feliz em sociedade. Na valorização da família em lugar do materialismo, vazio de sentido e incapaz de trazer realização ao ser humano. A impossibilidade de realização a partir dos bens materiais estaria contribuindo, segundo o deputado, para um retorno à espiritualidade, e com ele, à concepção tradicional de família – em sua opinião, a instituição capaz de criar uma sociedade mais humanizada. Em entrevista a Nicolás Iglesias (2015), Benjamín Irazábal, mobilizou argumentos muito similares. Conforme declarou, ele defende “*los valores tradicionales en los que se ha fundado la civilización occidental*”, pois acredita que a mudança de valores que estamos vivendo levou ao aumento da violência, do consumo de drogas e da degradação da instituição familiar. “*Frente a eso, hay muchas personas que han hecho un análisis de quiénes representan los valores [y] tradiciones y han votado por representantes evangélicos*”.

Assim como seus dois colegas legisladores e evangélicos, Irazábal considera que a lei de *Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE)* significou um ponto de inflexão que provocaria a maior participação política das igrejas e fiéis no país. Para o deputado, essa lei (assim como as demais da “agenda de direitos”) vai contra seu manual de conduta, a Bíblia: “*La ley del aborto, el matrimonio igualitario y la ley de la marihuana van en contra de lo que dice la Biblia*”, portanto, como cristão, ele diz não poder apoiar essas resoluções legais. Nicolás Iglesias destaca ainda que, assim como Dastugue, Benjamin Irazábal crê que existe uma guerra espiritual em curso no mundo, como demonstra sua declaração, segundo a qual: “*todos somos seres humanos y hay quienes practican la macumba y la magia, no son pocos. Debe haber más de un diputado que cree eso, porque el Parlamento es una representación de la gente*” (Iglesias, 2015).

Além de compartilhar com os demais legisladores evangélicos o diagnóstico segundo o qual o conceito de família tradicional precisa ser recuperado, Irazábal também compreende que as leis aprovadas pelos governos frenteamplistas necessitam revisão, pois em alguns casos vulneram direitos dos cidadãos ao invés de promovê-los. No afã de representar determinadas minorias, os governos de esquerda (segundo o parlamentar) promovem uma normatividade improvisada e que acaba prejudicando o conjunto da população. No caso específico da lei geral para pessoas trans, Irazábal declarou, durante entrevista que me concedeu, ver a necessidade de revogação da norma, pois ela conteria um problema intransponível. A determinação de autonomia dos menores de idade para decidirem sobre os procedimentos de mudança de sexo. O parlamentar argumenta que os menores não são autônomos para uma série de ações civis e mesmo penais (são inimputáveis), mas que, nessa lei, podem decidir sobre sua sexualidade, inclusive decidindo sobre a realização de cirurgias irreversíveis.

Entonces por un lado ponemos leyes que hasta los 18 años el ser humano no puede ser juzgado. No a la baja de edad. Imputabilidad. Pero resulta que para cometer un delito, sos menor, pero para cambiar de sexo no sos menor. Pongámonos de acuerdo. Si para votar, para cometer un delito y para decir sobre nuestra sexualidad, pongamos la raya en el mismo lugar. Que además una raya, una línea, que puede ser totalmente caprichosa. A alguien se le ocurrió 18 años.

O fato de leis com “tremendos erros”, como afirma o deputado, serem aprovadas no parlamento se deve à desproporcional influência de alguns coletivos

progressistas sobre o corpo legislativo uruguaio. Segundo Irazábal, a maioria (que estaria contra a lei) é passiva, “deixa quieto”. Por outro lado, “as pequenas minorias” sabem como e onde exercer pressão. Em algumas ocasiões, inclusive, exercendo certa coação (“*a veces amenazándote, diciendo si no votas esto estas discriminando*”) que levaria muitos legisladores a votar em favor de suas demandas por medo de serem acusados de intolerância. Mas, na verdade, na opinião de Irazábal, ninguém em pleno juízo concordaria com a permissão para que “um menino de 16 anos” mude de nome. Segundo o parlamentar, aos adolescentes é normal experimentar o sofrimento do crescimento – como sugere a etimologia da palavra – e não seria prudente aprovar uma lei que o invista com a capacidade de decisões sobre ações, muitas vezes, irreversíveis. Interessante notar como, na perspectiva de Irazábal, a organização tradicional da sociedade é benéfica, inclusive, diante das dores do amadurecimento juvenil. Apesar das piruetas lógicas que apresenta no relato a seguir, o deputado procura cair de pé e sustentar que, por um lado, o adolescente tradicional sofria menos, e por outro, que talvez devêssemos repensar o corte etário para a participação eleitoral, dada a falta de maturidade dos jovens de hoje que se casam muito mais tarde do que o faziam cem anos atrás.

Pero en sano juicio, ¿alguien piensa que a un niño de 16 años vamos a cambiarle el nombre? Son adolescentes, adolecen, adolecían hace 100 años, siguen adoleciendo ahora, es más, hace 100 años adolecían menos porque se casaban con 14 años y 4 años después de casarse, recién tenían derecho. Si hoy se casan a los 25, a los 30 años, bueno, quiere decir que ahí están alcanzando la madurez que antes la alcanzaban con 14, entonces habría que llevar algunas cosas a los 30 años. Si antes nos casábamos a los 14 y votábamos a los 18, bueno, si hoy nos casamos a los 26 y votaríamos a los 30. Por poner groseramente los temas. Maduramos diferente.

A centralidade que o deputado concede à instituição do casamento no processo de amadurecimento das pessoas – a ponto, inclusive, de definir sua capacidade de participação política – indica a importância que a ideia de família tem para esse legislador. Conforme relatou, o mundo mudou muito (com muito pesar, em sua opinião) e os valores tradicionais passados anteriormente através do núcleo familiar foram se perdendo. O compromisso comunitário se enfraqueceu e o exercício legislativo de proposições de leis não pode substituir a função exercida tradicionalmente pelas famílias. Em sua opinião, a família é insubstituível para o estabelecimento de sólidas bases morais comuns para a vida em sociedade.

O enfraquecimento da consciência coletiva levaria a uma insegurança moral que, no discurso de Irazábal, parece se relacionar com a insegurança jurídica que acredita também estar sendo vivenciada no Uruguai. Comentando sobre a aprovação do novo Código de Processo Penal (que ocorrera em novembro de 2017), o deputado afirmou que apesar do Estado uruguaio ter legislado e endurecido algumas penas, o novo código abriu brechas para perdão de crimes que estimulariam a reincidência criminal. Em sua opinião, o código recém aprovado permite que se troque “*un delito por tortas fritas*” ou que se saia de “férias” ao cumprir metade da pena, sendo esse um sinal de pusilanimidade do Estado frente à delinquência. Não surpreende que o modelo de autoridade que Irazábal mobiliza para contrapor à licenciosidade estatal esteja referido ao modelo tradicional de autoridade familiar. Conforme argumenta, não bastam leis para a manutenção da ordem social. É preciso o exercício da autoridade.

Yo a mis hijos les decía cuando los criaba: no haga eso porque te pongo en penitencia, te quedas sin salida el sábado. Y si hacían las cosas mal se quedaban sin salir el sábado. Y a la siguiente semana pensaban, por lo menos pensaban: ¿me porto bien o no me porto bien? Pero si sabían que yo les decía te quedas sin salida el sábado y llegaba el sábado y les terminaba aflojando, no frenaba a nadie. Entonces, las leyes ya están. Ley más, ley menos. Lo que hay que hacer es cumplirla. Y ejercer la autoridad. Que no significa andar a los tiros, no. Pero la autoridad se ejerce. Como comunidad pagamos impuesto y esos impuestos son, entre otras cosas, para pagarle el sueldo a la policía, para que nos defienda, a la justicia al poder judicial para que imparta justicia. Ahora, a veces nos sentimos que estamos indefensos.

A colaboração dos cristãos para a vida pública nacional, aqueles mais conectados aos valores tradicionais a que Irazábal se refere, vai além da ordenação moral através da normatividade estatal e da possibilidade de reconectar o Estado às bases de sustentação de sua autoridade legal. O deputado também valoriza o trabalho de assistência social realizado por instituições religiosas no país, destacando a capacidade de recuperação e reinserção de cidadãos marginalizados a partir dessas ações levadas a cabo por grupos religiosos informados por uma noção de solidariedade cristã. Segundo Irazábal, aquele que sai da prisão, o faz desmoralizado e a religião lhe oferece uma possibilidade e uma esperança de mudança. Isso seria fundamental, pois o indivíduo que acaba de cumprir sua pena no sistema carcerário enfrentará muitas dificuldades em seu retorno à sociedade, por exemplo para conseguir um emprego, e somente a “tranquilidade de espírito” que a religião lhe oferece poderia ajudar-lhe nesse processo. A tentação da

reincidência precisa ser afastada com o estabelecimento de um pacto com um ser superior “para que lhe dê a força espiritual de fracassar uma e outra vez, até que mais a frente, tenha sorte”. Conforme Irazábal, esse cidadão em recuperação precisa aferrar-se a algo e a ação pública de religiosos com os egressos do sistema prisional é uma oportunidade que se oferece a esses que, em algum momento se desviaram do ordenamento legal vigente. O deputado afirma que ao chegarem nas comunidades eclesiais, os egressos das prisões não são discriminados e, em verdade, são integrados à membresia e convidados a compartilhar seu testemunho de vida. Como argumenta Irazábal, contar esse testemunho libera aquele que o faz da carga de culpa em relação à sociedade que a pena cumprida não é bastante para aliviar. Reconhecer sua falha diante dos semelhantes teria, segundo o deputado, um poder libertador e, se pode entender, integrador desses indivíduos ao coletivo.

Na supracitada entrevista a Nicolás Iglesias, Benjamin Irazábal também destacou os benefícios da atuação evangélica no sistema carcerário. O deputado relatou ter tomado conhecimento de uma ONG evangélica brasileira que administra uma prisão no Brasil “que tem os melhores índices de não reincidência” e que soube que eles solicitaram ao *Ministerio del Interior* a permissão para trabalharem também no Uruguai. Irazábal afirmou que a igreja evangélica tem realizado um trabalho de acolhimento baseado na ideia de que Deus é amor:

“Lo que enseña la iglesia no es discriminar, se le dice al drogadicto que venga, la idea es incorporarlo, tratar de sacarlo de esa adicción e integrarlo en la sociedad; lo mismo al resto, a una persona que hizo un aborto y atentó contra una vida, que venga, pida perdón, que reconozca su error y que no vuelva hacerlo nunca más” (Iglesias, 2015).

Na entrevista concedida a essa pesquisa, o legislador afirmou perceber uma mudança em curso na relação que o Estado uruguaio estabelece com a religião. O poder político estaria se dando conta da inarredável presença religiosa na vida social, e além disso, da necessidade de uma ação social informada por princípios religiosos. Os fatos estariam evidenciando, conforme argumenta Irazábal, a incapacidade do Estado em oferecer, nos dias presentes, uma efetiva assistência social. Daí o crescimento das organizações religiosas que brindam esses serviços aos dependentes químicos e presidiários, por exemplo. Retomando a discussão que abriu a entrevista, o deputado reafirma a necessidade de revisão daquilo que

considera uma má interpretação da ideia moderna de laicidade, ideia essa que, no entanto, o legislador não abre mão.

El Estado laico, el estado ateo se da cuenta de que atrás hay algo espiritual. En el Uruguay hay candombe. El candombe es un rito espiritual disfrazado de música, lo que quiera, pero hay todo un trasfondo espiritual por detrás del candombe. En contra el candombe nadie dice nada. Entonces volvemos a lo mismo: la laicidad mal entendida, pero sin duda que se dan cuenta que los resultados, los que tiene que estar, los que están al frente de los centros de rehabilitación se dan cuenta de que los resultados cuando hay una iglesia son totalmente diferentes. Tienen a un montón de presos, los tienen tranquilos y eso se nota. Entonces, acá nadie come vidrios. Prohibimos alguna cosa, pero bajo cuerda permitimos que pase, porque nos damos cuenta. Los Centros Beraca los han cuestionado mil veces: explotación laboral... ¿Lo prohíben? No. ¿Y quién contiene a esos dos mil o tres mil jóvenes? ¿El Estado les da contención? No. El Pastor Márquez les da contención. Lo han insultado, lo han escrachado todo, pero ¿quién sustituye si mañana el Pastor Márquez se retira? ¿Qué pasa con esos jóvenes? Como lo dijo el Cardenal Sturla [...]: “Si la Iglesia Católica no estuviera en Uruguay hoy, tantos niños no comerían la merienda, tantos niños no tendrían donde estar, no tendrían dónde dormir”. Quiere decir, no es echar. Si se retiran todas las comunidades religiosas de cualquier credo, ¿el Estado está dispuesto a asumir el papel y a brindar todo lo que brindan esas comunidades? No. Esto es al revés. Como el Estado es incapaz están surgiendo esas comunidades para ayudar a esa gente. El Estado se da cuenta, es necio, pero no es bruto.

3.5

Pastor Mauricio Loroña: do altar ao palanque, em defesa da família

Integrante do grupo político de Gerardo Amarilla dentro do Partido Nacional, Mauricio Loroña é um pastor do interior do país (do departamento de Soriano) que sob a orientação desse deputado está realizando uma antes impensável entrada no mundo da política, ao participar (pela primeira vez) como candidato nas eleições nacionais de 2019. Filho do Pastor Jorge Loroña, presidente da *Asociación Las Buenas Nuevas* (na cidade de Mercedes), Mauricio cresceu no ambiente da igreja e até pouco não pensava ser outro senão esse o seu lugar de atuação na sociedade uruguaia. Consciente de estar realizando uma mudança de paradigma dentro do seu meio de atuação, Pastor Loroña referindo-se a seu pai e mentor espiritual diz que: *“Él no se involucra de esta manera como yo estoy haciendo, pero sí me apoya. A veces hay cosas que no entiende, pero confía en mi criterio”*. Apesar da confiança do pai, o pastor agora candidato a representante político por Soriano diz que realizar essa passagem não é simples. Com o avanço das políticas progressistas impulsionadas pelo governo da Frente Ampla, Mauricio Loroña se convence da necessidade de participar de maneira mais ativa da política nacional. Apesar da certeza (criada ao longo dos últimos anos) da necessidade do ativismo político, o pastor afirma ainda sentir-se desconfortável no papel de militante. A figura de Gerardo Amarilla, no entanto, como se pode apreender dessa entrevista, lhe serve de guia nesse caminho estranho a seu cotidiano pastoral.

Como relatou o pastor Loroña, a eleição de 2019 já era a terceira na qual ele vinha se envolvendo diretamente com o processo eleitoral. Porém, essa seria a primeira eleição na qual Loroña concorreria como integrante de uma lista a deputação por seu departamento. Foi o incentivo de seu amigo e referente político, Gerardo Amarilla, que o levou a tomar essa decisão que, segundo ele, não foi fácil já que aos cristãos, ao menos no Uruguai, lhes custa sair do ambiente eclesialístico. Amarilla teria lhe dito: *“¿qué te parece si trabajamos en política?”*. Ao que Loroña respondeu: *“no, yo ya vengo trabajando en política”*. Amarilla, então, foi mais claro: *“No, no, de meterte al agua en política. O sea, una cosa es estar ahí, apoyando... No, de meterte al agua en política, de mojar te los pies, de realmente involucrarte”*. Loroña relatou que aí se preocupou um pouco, pois acostumado que

estava com o serviço pastoral, não sabia se poderia assumir também o papel de político.

Como explicou, os evangélicos têm uma “gíria da igreja” (*yerga de iglesia*), ou seja, um vocabulário próprio que frente ao vocabulário utilizado no espaço da política poderia causar, em sua avaliação, ruídos na comunicação. Em tom de brincadeira, Loroña disse que, em um primeiro momento, quando passou a participar de debates políticos e ouvia alguém dizer a expressão “*una verdad*”, o primeiro que lhe vinha à cabeça para contestar era “*amén*”. Segundo ele, modificar esses hábitos tem sido um desafio, assim como a reformulação de seu vocabulário para alcançar outras pessoas, além dos fiéis de sua membresia. “*Si no, voy a estar siempre en mi vueltita, mis cuatro paredes, en la gente que me entiende*”. E essa dificuldade, como se depreende de seu relato, não representa uma individualidade de Loroña. Ao realizar um trabalho de mobilização política de pastores em seu departamento natal, o aspirante a deputado contou que se viu frente à mesma dificuldade que experimentara Amarilla quando lhe convidara a ingressar na política.

Conforme argumentou, há grande resistência e mesmo certa inaptidão de seus pares do universo pastoral em relação ao mundo da política. De acordo com sua analogia, há uma diferença nas “lentes” adotadas para enxergar o mundo pelos religiosos e pelos políticos. Ainda que seja paradoxal tal afirmação partir de um pastor que estava se candidatando a um cargo político, ela revela a transposição que esses religiosos precisam realizar para conseguirem ingressar na arena política e manter sua cosmovisão bíblica. “*Hay pastores que ven todas las cosas con un solo lente, con el lente a través de la Biblia y a través de cosas que está bien, pero, bueno, política es otra cosa*”. Política é outra coisa que não estaria diretamente ligada com o âmbito espiritual, ainda que a Bíblia tenha o que dizer sobre o universo político. Apesar de adotar essas categorias caras à tradicional forma de compreender o fenômeno religioso no país, são questões relativas à moralidade, baseada por seu turno em princípios religiosos, que levam esses líderes eclesiais ao universo da política partidária. Transparece na declaração de Loroña o alcance da ideia de laicidade, compreendida ao modo uruguaio, que pôde penetrar, inclusive, nas categorias de pensamento de pessoas comprometidas com uma determinada profissão de fé. Conforme Loroña, a concepção de Estado laico uruguaio impôs

uma barreira à atuação pública dos religiosos no país que, no entanto, se acostumaram a essa interdição. *“Nosotros mismo luego lo incorporamos y luego en nuestro discurso hemos dicho que cristianos y política no van de la mano”*. Hoje, porém, os evangélicos teriam abandonado, com certo esforço, essa “casca” (na expressão do pastor Loroña) na qual o processo secularizador os havia detido. E estaria mais claro, desde então, que na Bíblia há muitas histórias que demonstram que filhos de Deus também estiveram vinculados diretamente com a política.

Essa mudança de perspectiva se dá, conforme Loroña, há cerca de dez ou doze anos, quando *“empezaron a pasar cosas en nuestro país, rumores de que el aborto se quería legalizar”*. Teria sido durante o governo frenteamplista de José Mujica que uma mudança inaceitável começou a ocorrer, *“él abrió las puertas del infierno en Uruguay. Porque fue en su gobierno que ahora sí se aprobó el aborto, la marihuana, se metieron leyes que hoy redundaran en la Ley Trans, matrimonio igualitario...”*. Nesse momento, alguns setores religiosos (evangélicos e também católicos) começaram a se inquietar com o avanço normativo que, conforme compreendiam, feria princípios básicos de seu entendimento religioso da moralidade. Segundo Loroña, ficou claro naquele momento que já não era suficiente manifestar-se do lado de fora do *Palacio Legislativo*, era preciso estar dentro do espaço de decisão política, ser parte das decisões.

Ainda assim, convencer seus pares a vencer a barreira estabelecida pela laicidade uruguaia, mesmo no contexto de avanço normativo sobre questões sensíveis à moralidade cristã, tem sido um trabalho duro e, de acordo com Loroña, acompanhado de alguns equívocos. Ele relatou que, ao iniciar esse trabalho político, cometeu a imperícia de usar o espaço da igreja para reuniões de comitês partidários e que tal ação foi reprovada por membros da própria igreja que não concordaram com o que consideraram uma apropriação indevida do espaço eclesiástico. *“Porque claro, la iglesia está abierta para todo el mundo y no para cierto sector político”*. Assim, improvisando e aprendendo durante o caminho, Loroña vai se acercando do campo de ação propriamente político e reconhecendo os limites que a laica sociedade uruguaia lhe impõe.

Após o choque inicial com a proposta da lei que regulamentaria a interrupção voluntária da gravidez – que *“empezó a hacernos abrir los ojos”* –,

Loroña relatou que líderes religiosos começaram a se mobilizar, a despeito de sua inexperiência política e da resistência em cruzar essa barreira construída ao longo do processo de secularização. Segundo o pastor, aos poucos, religiosos foram tratando de se unirem em torno desse objetivo comum (qual seja, reagir a essa agenda normativa), ainda que mantivessem uma postura cautelosa em relação à aproximação demasiada com a política. O relato de Loroña demonstra como esses líderes religiosos se encontraram em uma situação difícil, ao vivenciarem, em uma sociedade secularizada como a uruguaia, aquilo que, em sua concepção, parecia ser um imperativo moral para a participação política. Daí o entrevistado afirmar que as palavras do deputado Gerardo Amarilla (“*meterte al agua*” [*en la política*]) o fizeram sofrer e o levaram a consultar sua própria convicção a fim de encontrar respostas para o impasse em que se encontrava e que, de certa forma, ainda vive.

A mí, todavía me cuesta, el tema de la militancia. Me cuesta, por ejemplo, embanderarme con banderas de partido. Eso sí todavía me cuesta porque yo estoy en política por convicciones personales y por cosas que sé que hay que cambiar. Pero, mi Dios es Dios y no Wilson²⁹. Wilson fue un hombre bárbaro, pero no veo Dios a él. Hubo grandes hombres de la política, pero no son mi Dios, no me embandero con un partido político. A ver, perdón, me cuesta ser así como cuando hacen un gol y levanta el escudo. Hasta ahí no llego. Pero sí, estoy totalmente involucrado con que quiero un cambio para mí país, quiero ser parte, quiero estar dentro. [...] Yo creo que Dios tiene sus tiempos y tiene sus maneras y no es llegar como sea, o por cualquier camino. Creo que hay un camino por llegar y es por ahí. Por eso estoy encolumnado de tras de Gerardo, es alguien que me representa en todo lo que piensa y como actúa.

Além da identificação de Amarilla como referente político, evidente nesse trecho, importa compreender as mudanças desejadas para o Uruguai a que se refere o pastor Loroña. Conforme o mesmo esclareceu, seria preciso rever toda a normatividade aprovada durante os governos de esquerda e que avançaram em temas como a união homoafetiva, o uso recreativo da maconha, a interrupção voluntária da gravidez e, mais recentemente, a lei de promoção da cidadania trans. Essa, no seu entendimento, não é uma tarefa impossível, pois, recorrendo a uma informação que lhe brindou Amarilla, Loroña afirma que na década de 1930 o aborto esteve legalizado no país e que logo essa norma teria sido revogada. “*Ninguna ley está puesta para que perdure en el tiempo por siglos y siglos. Se*

²⁹ Wilson Ferreira Aldunate (1919-1988) foi um dos principais líderes do Partido Nacional, na segunda metade do século XX, bem como dos mais destacados opositores à última ditadura militar uruguaia.

puede revisar”. E é essa a proposta de ação política específica que o pastor defendeu durante a entrevista. Segundo o religioso, é preciso voltar à família, aos valores da família, afinal essa seria a “coluna vertebral de qualquer sociedade”. No caso uruguaio, como se depreende de suas declarações, a defesa da família passa pelo enfrentamento à chamada “agenda de direitos”.

Em sua opinião, há no Uruguai um grupo pequeno, mas que faz muito barulho e que, por isso mesmo, vem alcançando seus objetivos e conseguindo definir certa tendência de pensamento. Segundo o pastor, se trata dos coletivos progressistas que mobilizam uma retórica afim àquilo que, no seu entender, é uma ideologia em torno da questão do gênero. Devido ao caráter do povo uruguaio, Loroña crê que as pessoas evitam confrontar as afirmações desses coletivos e dissimulam uma concordância, quando em seu íntimo, seguem mantendo outras certezas privadas. Ou seja, segundo o pastor, frente às declarações dos coletivos que lutam por pautas ligadas à questão de gênero, os uruguaios prefeririam calar e, cinicamente, assentir às reivindicações desse grupo. *“En su casa, yo creo, que hay mucha gente que dice: no, no, eso no tiene ni pie ni cabeza. Pero no se anima en declararlo en muchas ocasiones”*. Para ilustrar a situação, Loroña relata um experimento social sobre o qual havia tomado conhecimento recentemente:

Veza pasada, yo vi, hicieron un experimento en que alguien salió y empezó a decir: bueno, sabes algo sobre la ideología de género. Dijo: bueno, sabe que yo soy una mujer, (era un hombre), soy una mujer asiática. Usted, ¿qué piensa de eso? Eran los ojos redondos así. Entonces, [la gente contestaba] bueno si usted si percibe así está bien. Buscaban la vuelta de no contradecirlo. Y luego el tipo dobló la apuesta, dijo: no solamente eso, sino que tengo siete años. Entonces, la gente le costaba decir: no, papá, vos sois un tipo, vos tiene como cuarenta y largo y no sois asiática, sois más uruguayo que el mate. Hoy, por ahí la gente no se anima, pareciera porque no les gusta salirse de la ola que viene, ¿entendéis?

Outros relatos similares surgiram ao longo das entrevistas com as lideranças religiosas evangélicas que contribuíram para essa pesquisa. Chama a atenção a questionável autenticidade das informações, a falta de referências e contextos, mas não é esse o ponto que parece nos importar mais diretamente. O que sim merece atenção é a acusação presente nesse relato contra aqueles que são considerados enganadores da população. Há um padrão, presente na maioria dos relatos aqui compilados, em considerar os coletivos e ativistas que lutam por questões ligadas à ideia de gênero como inimigos, pois arautos de um discurso enganador e nocivo.

As famílias, e especialmente as crianças, são as mais vulneráveis frente ao perigo que esses religiosos identificam na promoção do que consideram uma ideologia perversa.

É verdade que as casas parlamentares, como visto na seção anterior, tendem a desprezar e anular qualquer ação política baseada em preceitos religiosos. No entanto, a crescente presença de líderes evangélicos nesse ambiente vem tensionando o consenso partidário que marcara a história recente do país. Questionado sobre a resistência que poderia vir a enfrentar no espaço legislativo – à semelhança do que ocorre com Amarilla e, sobretudo, com Dastugue – Mauricio Loroña afirmou que tem muito claro o que lhe espera, e que assume as consequências. Se não, se pergunta, como ocorrerá a mudança que deseja? Loroña afirma que a Amarilla lhe chamaram de tudo (“*de retrógrado, de arcaico, de que sé ... Y de ahí por arriba. Cosas peores*”), e que os cristãos são vistos como pessoas que não pensam. Ainda assim, diz estar disposto a passar por isso em nome da mudança que defende. “*Si fuéramos todos, si todos entráramos dentro de un moldecito entonces no hubiera un cambio*”. E como deseja, com ardente fé, essa mudança, o pastor tem se esforçado para adequar-se ao papel que essa missão lhe exige.

Loroña afirmou que o trabalho de pastor não lhe preparou para a atuação em cargos públicos, por isso, além de leituras e estudos e do contato permanente com Gerardo Amarilla, contou ter participado de formações voltadas para cristãos interessados em atuar na política institucional. Pois, em seu entendimento, o fato de ser pastor, trabalhar socialmente e orar pelas pessoas, não o capacita para a atuação pública no que se relaciona com a economia e a administração, por exemplo. Daí a importância que o pastor concede à formação especificamente política para a ativa participação dos religiosos nas decisões acerca do poder no país. Como exemplo desses preparatórios cristãos para a atuação política, Loroña cita o curso de um assessor de um senador argentino, chamado Marcelo Diaz, quem ofereceu aulas em Montevideu, nas quais falou de temas como o sistema de governo, econômico, a política internacional e a propaganda política. Loroña não apenas participa desses cursos, e conforme relata se esforça o máximo que pode para estar preparado, como ele próprio se ocupa da formação e mobilização de jovens pastores.

Yo tengo un grupo de jóvenes que estoy, personalmente, los estoy discipulando. Y son los que van a continuar con mi trabajo, a parte de mis hijos. Mis hijos están muy chiquitos todavía. Yo tengo un grupo de jóvenes que yo mismo los estoy preparando. No solo en política, pero sí también en política. Y bueno, eso es mi pequeño aporte para el Uruguay y para la política.

O que os cristãos podem aportar ao Uruguai e à política, como declarou o pastor Loroña, são (em suas palavras) os valores que preservam em sua fé cristã. Segundo ele, “o sangue cristão tem valores que podem ensinar”. Especificamente, Loroña se refere ao respeito e à valorização da família. Conforme expôs, a vida familiar precisa ser valorizada, pois é o que de mais valioso temos quando a comparamos com qualquer outra coisa senão Deus. Loroña acredita que se as pessoas considerarem a família como o bem mais importante de suas vidas, algo poderia mudar positivamente no Uruguai.

Podríamos cambiar muchas cosas si priorizáramos lo que realmente es importante. Porque si todo es importante, nada es importante. Si ponemos en lo mismo escalón de importancia a todas las cosas, entonces nada es importante. Importante es esto, luego viene eso... Ahí sí. Yo estoy acá porque mi familia me lo permitió, sino no estaría acá. Porque todas las cosas carecen de valor, excepto Dios, luego de ahí para bajo todas las cosas carecen de valor si la comparas con la familia.

Pastor Loroña não está sozinho nesse caminho que começa a percorrer da igreja ao parlamento, ou em outras palavras, na tentativa de transpor ao espaço da política o capital religioso acumulado em anos de atuação como líder de uma congregação evangélica. Segundo a supracitada reportagem do jornal El País, nas eleições nacionais de 2019, ao menos 16 pastores evangélicos encabeçaram listas nas eleições internas dos partidos. Desses, sete pertenciam à Igreja *Misión Vida*, a mesma do deputado e pastor Álvaro Dastugue (Da Silva e Urwicz, 2019). Para além dessa denominação, há um movimento de líderes evangélicos dispostos a incursionar na política partidária uruguaia para promoverem, nas palavras da pastora neopentecostal Anna Franquez “uma mudança para sua nação”. Assim como Loroña que integrou o setor liderado por Gerardo Amarilla no último sufrágio, essa pastora (que compôs o setor político de Álvaro Dastugue e Juan Sartori) defende a necessidade da ação política dos cristãos para defesa de uma agenda moral baseada em princípios religiosos. É mais uma vez a agenda moral que consegue reunir em torno de um objetivo comum distintos atores religiosos, com diferentes concepções acerca da participação política dos evangélicos. Apesar de

majoritária resistência do sistema político local, essa proposta de moralização da política tem encontrado, nos últimos anos, ressonância em alguns setores dos partidos tradicionais que poderiam ser classificados como aliados políticos na defesa de determinados valores caros a essa liderança evangélica. Com diferentes graus de adesão ou aceitação dessa agenda valorativa, esses aliados abrem espaço ou legitimam os discursos que os “evangélicos políticos” procuram aportar no campo da política e sobre eles passamos a tratar em seguida.

3.6

Aliados políticos em defesa dos valores cristãos

“*Estoy convencida que Dios tiene un propósito con esta nación y con nosotros acá, así que nos va a ir muy bien [en estas elecciones], porque si Dios está con nosotros ¿quién contra nosotros?*”. Assim – invocando uma passagem bíblica – Verónica Alonso, senadora pelo Partido Nacional e então pré-candidata à presidência da República Oriental do Uruguai, se dirigiu aos fiéis da Igreja *Ministerio Dios es con Nosotros*. Do altar, acompanhada pelo deputado Álvaro Dastugue (primeiro pastor evangélico eleito para o Parlamento uruguaio em 2015), Alonso – ao som de uma banda gospel – manifestou sua intenção de erradicar “a ideologia de gênero”, se comprometeu a revogar a recém aprovada Lei Integral para Pessoas Trans e parte da legislação que regulamenta o consumo de maconha, além de transformar o Ministério de Desenvolvimento Social em Ministério da Família. Após a repercussão causada pela divulgação do vídeo em que aparece fazendo tais declarações, questionada pela imprensa, a senadora nacionalista afirmou que é uma honra ser convidada a transmitir sua mensagem política desde o altar, já que propõe a recuperação dos mesmos valores defendidos por religiosos (evangélicos, mas também judeus e católicos), mencionando “a família, o respeito e a honestidade” (La diaria, 2019a). Esse foi, de fato, um ciclo eleitoral marcado por um tema novo para a democracia uruguaia. As eleições de 2019 testemunharam um inédito protagonismo do fenômeno religioso na vida política do país e Verónica Alonso foi, sem dúvida, uma das principais personagens nessa história. Sua aproximação incondicional aos evangélicos – Alonso é de família católica, mas se converteu ao judaísmo – ao mesmo tempo que lhe trouxe notoriedade, aumentou a rejeição a seu nome. Para isso também contou as inúmeras controvérsias nas quais a senadora se envolveu nos últimos anos.

Em 28 de março de 2017, o site do Parlamento uruguaio informou a criação de uma comissão para investigar o financiamento de campanhas eleitorais no período de 1999 a 2015 (Parlamento del Uruguay, 2017). À comissão, integrada por 15 parlamentares, foi concedido um prazo de um ano (prorrogável por seis meses) para a conclusão da investigação. Em 20 de outubro de 2018, o periódico *Caras y Caretas* (Matta, 2018) noticiava os avanços da comissão parlamentar de investigação que analisava denúncias sobre possíveis doações não declaradas de

empresas privadas a partidos políticos. Para seu funcionamento e, principalmente, para realização das campanhas eleitorais, os partidos uruguaios recebem financiamento público e privado, ambos regulamentados através da lei 18.458/09. A reportagem destacou, dentre as investigações, as que tinham alcançado maior visibilidade: a que envolvia a empresa Aire Fresco, por um possível financiamento encoberto à Frente Ampla; a investigação sobre o possível financiamento de *Misión Vida* ao Partido Nacional; e também a investigação sobre a cobrança diferenciada que os canais privados de televisão realizaram com os partidos (o que poderia ser compreendido como um financiamento disfarçado). Sobre a investigação que envolveu a igreja de Márquez, o deputado frenteamplista Óscar Groba informou à reportagem que a comissão pôde verificar que foram utilizados cheques de *Misión Vida* para retirar listas de uma gráfica e que também foram utilizadas as estruturas da igreja para a realização de campanha nas eleições de 2014 (Matta, 2018).

De acordo com o depoimento do dono da gráfica *Vistosul SA* à comissão investigadora do Parlamento, sua empresa recebeu dois cheques assinados pelo Pastor Márquez, de uma conta da igreja *Misión Vida*, que, no entanto, não cobriam todo o custo dos serviços demandados pela campanha da senadora. Em sua defesa, Alonso alegou que os serviços contratados eram relativos à campanha de Dastugue (La diaria, 2018d). Em entrevista concedida ao portal Su Noticias, Álvaro Dastugue indagado sobre a vinculação dos Lares Beraca com o financiamento das campanhas de Alonso e da sua própria, respondeu que tem a consciência tranquila já que “ninguna organización, ni religiosa ni civil, financió mi campaña política” (Su Noticias, 2018). De acordo com o deputado, todos os custos foram financiados por Alonso, pois não era candidato na ocasião (Dastugue assumiu como deputado suplente, quando Alonso conseguiu votos suficientes para uma cadeira no Senado). “Yo no puse dinero, y las organizaciones que integro no pusieran dinero, para mí es un circo político de novela”. O repórter de Su Noticias questiona o fato de terem aparecido durante as investigações parlamentares dois cheques do sogro de Dastugue, Jorge Márquez, que teriam sido utilizados para o pagamento da impressão de listas do setor político de Alonso. O deputado, então, respondeu:

“Yo expliqué que había pedido dos cheques en garantía. El dueño de la imprenta nos había trancado la impresión. Necesitaba la plata y no la encontré a Verónica. Le pedí un viernes y el lunes llevamos el dinero. El señor ya le había pasado los cheques a los proveedores. Fui a buscarlos y no estaban y la

senadora Alonso los pagó inmediatamente. O sea la iglesia no financió nada”. (Su Noticias, 2018)

O repórter insiste e pergunta sobre a mobilização de internos dos Lares Beraca para trabalharem na campanha política. Ao que Dastugue informou que os internos em processo de recuperação não participaram, mas alguns que já viviam há anos nos lares se interessaram em participar e o acompanharam durante a campanha. Mas não houve, segundo o deputado, nenhum interno obrigado a participar das atividades políticas. Em outubro, Márquez se pronunciaria e afirmaria que não financiou o setor *Esperanza Nacional*, ainda que em uma ocasião – durante a campanha de 2014 – tenha emprestado dinheiro ao seu genro, Álvaro Dastugue, para que pudesse pagar a emissão de algumas listas. Ao programa de rádio El Espectador, Márquez contou os detalhes do ocorrido:

“En un momento, una noche, a las 12, un imprentero no quería entregar un trabajo y había gente que necesitaba las listas, faltaban pocas semanas para las elecciones, y mi yerno (Dastugue) viene y me dice: suegro, el que paga no está, préstame dos cheques que te los devuelvo el lunes. [...] Le presté esos cheques al yerno, pero ese dinero fue devuelto. [...] Tenemos los números del cheque del banco. Fue devuelto. No fue un dinero aportado a la campaña. (...) Está perfectamente demostrado en la Justicia” (El Observador, 2018d).

Segundo o diário *El Observador*, o Pastor Márquez justificaria o não atendimento à convocação da comissão que investigava seu vínculo com a campanha de Verónica Alonso argumentando que não queria obstruir a investigação judicial que havia iniciado contra o programa televisivo *Santo y Señá* por informação falsa. A partir das denúncias exibidas nesse programa que veio à tona o suposto financiamento da campanha de Alonso por Márquez. O pastor, em carta ao deputado presidente da comissão investigativa, também negou a veracidade dessa acusação, assegurando que não existia nenhum vínculo econômico com a então senadora. “*Digo enfáticamente que nuestra Iglesia y ONG no ha financiado campaña política alguna, se trata de una mentira hecha pública sin investigación seria y pertinente que compruebe tal falacia*” (El Observador, 2018e).

No dia 5 de dezembro de 2018, o site do Parlamento uruguaio informou o fim dos trabalhos da comissão que investigou o financiamento das campanhas eleitorais. Conforme a ata parlamentar, “não existem elementos probatórios concretos com respeito a existência de imputados” (Comisión Investigadora, 2018). Pouco depois, em janeiro de 2019, Alonso declarou a *El Observador* que se havia

feito um circo a partir do tema da gráfica e do suposto financiamento de sua campanha pela igreja *Misión Vida*. Em sua opinião, “muita gente, sobretudo representantes do governo” temem a emergência das instituições cristãs. Para a senadora, várias instituições religiosas demonstram inquietude pois sentem, assim como ela mesma, que “*a través de leyes y políticas se está atentando contra los valores judeocristianos de la sociedad occidental*”, daí o “levantamento” das igrejas referidas (El Observador, 2019b). No entanto, Alonso assegurou ter clareza sobre a laicidade do Estado uruguaio e que em um eventual governo saberia distinguir essas esferas. Em entrevista ao portal Martes (26 de março de 2019), Verónica Alonso esclareceria sua posição a respeito da laicidade quando questionada sobre seus vínculos com instituições religiosas:

“Somos un Estado laico y voy a defender el Estado laico que tenemos en nuestro país. Cada cosa en su lugar. Una cosa es que yo reciba el apoyo de grupos que profesan una fe, grupos que me apoyan, evangélicos, católicos, judíos, que entienden que yo represento determinados valores, que son judeocristianos, el valor de la familia, de la honestidad, del respeto, del trabajo, del esfuerzo, del diálogo. Para mí son valores judeocristianos, para otros son valores tradicionales de la sociedad y para otros que no creen en nada, como me escribía alguien el otro día, son valores que quieren recuperar. No hay que confundir que yo reciba el apoyo es independiente de cuál va a ser el rol que cada uno tenga que cumplir en el gobierno” (Martes, 2019).

Na ocasião dessa entrevista, *Búsqueda* já havia publicado reportagem informando que todas as autoridades do novo setor político de Verónica Alonso estavam vinculadas à igreja *Misión Vida*, com exceção da própria senadora (Búsqueda, 2018). Conforme a ata fundacional do setor *Esperanza Nacional*, quatro dos cinco dirigentes da agrupação faziam parte da igreja de Márquez. O presidente do setor era Dastugue; o vice-presidente, Gabriel García (também pastor e responsável por um centro Beraca); Analía Pereira, membro da igreja, era a secretária; e Gabriel Cunha (que vive em um centro Beraca) o tesoureiro. Apesar de afirmar defender o Estado laico, Verónica Alonso forçou todos os limites de tolerância da sociedade uruguaia justo nesse seu sentimento mais compartilhado e debatido, a laicidade. Somando-se à desconfiança acerca do vínculo estabelecido com *Misión Vida* (que já vinha sendo objeto de debate e contestação), o vídeo da senadora nacionalista fazendo um discurso político no púlpito de uma igreja evangélica foi a gota d’água em um copo transbordante.

A imagem de Alonso sobre o altar, acompanhada de pastores, estampou muitos periódicos. O fato foi abordado pela imprensa local durante toda aquela semana. A seriedade com que o tema foi tratado se percebia, por exemplo, no tom com que o âncora do telejornal (Canal Teledoce) anunciou a matéria em que o vídeo seria exibido. Não se tratava de uma excentricidade, de um *fait-diver*, o que o olhar de incredulidade do jornalista transmitia era uma sensação que, me arrisco a sugerir, se percebia de modo geral na (tradicional ou imaginada) sociedade uruguaia. Alonso havia ultrapassado os limites estabelecidos pela cultura laica do país. A imagem de seu discurso em uma igreja evangélica pareceu aos olhos da imprensa, e de grande parte da sociedade que se manifestou publicamente em reação a esse fato, intolerável. Nesse momento, sua candidatura começou a declinar a ponto da presidenciável Alonso ter terminado a eleição sem ao menos uma cadeira na Câmara de deputados. Essa arriscada aposta, de aproximação intensa com os evangélicos dispostos a fazer política, e claro a falta de *virtú* que demonstrou durante a campanha, custaram a Alonso sua cadeira no Senado e, mais importante, a credibilidade política que tinha em determinados setores do eleitorado.

A reação do Arcebispo Sturla é esclarecedora do que está em jogo na cena política e social uruguaia nesse momento e da novidade que representa o discurso de alguns líderes evangélicos. Após a comoção causada pela presença e pelas declarações de Alonso em um culto evangélico, o líder da Igreja Católica procurou marcar distância do ocorrido. Por um lado, Sturla valorizou a tradição laica e democrática do país – “*El Uruguay laico, plural y democrático es un bien para todos*” – e por outro, defendeu uma atuação pública orientada por convicções morais e religiosas, estas servindo inclusive como inspiração para formar partidos ou listas. Como já está claro a essa altura, a polissemia do termo laicidade no país permite que declarações como essas não sejam completamente incompreensíveis. É a ponderação que Sturla faz em seguida que revela a diferença que o arcebispo guarda com os líderes evangélicos, ao mesmo tempo que esclarece o sentido da laicidade que ele defende. Em seu entendimento, “*aunque la línea pueda parecer sutil, que se mezcle a Dios directamente en una opción política determinada o que una Iglesia apoye a un determinado partido, no es bueno*”. O Arcebispo defendeu que a Igreja opine “*con todo derecho como actor que es de la sociedad en los distintos aspectos que hacen a la vida de las personas y sobre todo a la dignidad*

humana”, mas destacou que “*no se mete en cuestiones político-partidarias*” (Montevideo Portal, 2019).

Nesse mesmo contexto pré-eleitoral, em 2019, El Observador apresentou o comitê de campanha de Verónica Alonso e destacou o uso por sua equipe de ferramentas como o Facebook e o Google, que de acordo com a reportagem, “permitem conhecer os gostos das pessoas de maneira bastante específica” (Gold, 2019a). Com os dados extraídos de redes sociais, o comitê de Alonso segmentava seus possíveis votantes e lhes enviava informações que poderiam ser interessantes. De acordo com um de seus assessores, “*les hablan de temas específicos*”. A exposição que Verónica Alonso teve nos primeiros meses de 2019, certamente, a tornou mais conhecida e ampliou sua possibilidade de comunicação. As polêmicas nas quais decidiu tomar parte, giravam em torno dos “temas específicos” de que fala seu assessor e também integrante da igreja *Misión Vida*. No entanto, nem mesmo a ajuda dos algoritmos das redes sociais foi bastante para compensar a fortíssima reação que o eleitorado demonstrou a sua aproximação incondicional aos setores evangélicos presentes na política uruguaia. Com um pouco mais de perspicácia, um senso melhor das oportunidades políticas, Álvaro Dastugue ao contrário sairá fortalecido da parceria que estabelecera com Alonso.

Após a divulgação de seguidas pesquisas de opinião que apontavam uma baixa votação nas primárias de seu partido, Verónica Alonso desistiu de sua pré-candidatura e anunciou seu apoio à de Juan Sartori. Nessas eleições internas que definiriam o candidato à presidência do Partido Nacional nas eleições de 2019, Juan Sartori ficou em segundo lugar – reunindo mais de 90 mil votos, cerca de 20% do sufrágio na primária nacionalista. Dentre as listas que apoiaram Sartori, a mais votada foi a 8812, encabeçada pela Senadora Alonso, seguida de Dastugue e da pastora Anna Franquez, da igreja neopentecostal *Misión Carismática Internacional*. Como noticiou *La diaria*, Marcelo Figueroa, marido da pastora, comemorou em seu Facebook o resultado alcançado: “*La lista 8812 fue la más votada de Sartori, les ganamos a todas las demás. Y sólo fue por la sangre de Jesús y por su Gracia y Gloria*”. Ainda de acordo com Figueroa, o movimento cristão na política conquistou 70% de todos os votos de Sartori. Conforme declarou, “*la iglesia se despertó, la iglesia evangélica obtuvo unos 60.000 votos. Eso es un logro*

histórico. Vamos a ver muchos cristianos en posiciones de autoridad” (La diaria, 2019b).

A pastora Anna Franquez, integrante dessa lista, declarou ao periódico que havia incursionado na política por querer “uma mudança para sua nação”, e por entender que desde o Parlamento poderia fazer mais do que já faz como pastora. Segundo seu marido, nas eleições internas havia 54 listas cristãs, que correspondiam a diferentes congregações, todas apoiando Sartori. De acordo com Figueroa, a crescente participação das igrejas na política se pode explicar pelo próprio conteúdo da Bíblia, já que *“cerca de 50% habla de reyes y gobernadores, pero por muchos años en la iglesia se enseñó que no teníamos que juntarnos con la política porque era algo sucio, pero la Biblia nunca respaldó esa enseñanza”*. Figueroa, que também é pastor, assegurou que irão trabalhar para impedir a aprovação de leis que vão contra as suas crenças. *“No estamos de acuerdo con que se enseñe la ley de género en las escuelas. Para nuestros hijos no lo queremos. Yo quiero que mi hijo vaya a un baño de varón y mi hija a uno de mujer. Cuando se presenten estas cosas vamos a luchar para que no pasen”*.

Apesar dessa expressiva votação, tornando-se a segunda maior agrupação política dentro do tradicional Partido Nacional, a chegada de Juan Sartori (um magnata que se apresentou como um outsider que poderia renovar o sistema político) acompanhado por líderes religiosos não foi bem vista pela direção partidária. Nascido em Montevideú, Sartori se mudou para França aos 12 anos de idade (acompanhando a mãe, então funcionária das Nações Unidas) e, em seguida, para a Suíça onde cursou economia e negócios na Universidade de Lausanne. O empresário de 38 anos, e hoje senador da República, é dono, dentre outras, da *Union Agriculture Group* (UAG), uma das maiores empresas do setor agropecuário do Uruguai, e no entanto, até a última eleição não havia sequer votado no país, fato que lhe rendeu críticas durante sua campanha por seu desconhecimento da realidade uruguaia. Essa reação crítica se deu, sobretudo, no interior do próprio Partido Nacional. Paula Barquet, em longa reportagem para *El País*, comentava, após a definição de Lacalle Pou como candidato do partido branco, os gestos de desaprovação a Sartori que não teriam passado despercebidos durante a reunião partidária que comunicou a escolha do candidato nacionalista. Lacalle Pou, por exemplo, parecia evitar estar próximo de Sartori e a câmara do partido – a partir da

qual as imagens do encontro seriam distribuídas para as redes de televisão – deixou o novato de fora do enquadramento e evitou mostra-lo em primeiro plano (Barquet, 2019). A jornalista destacou ainda outro fato que demonstrava a fragilidade da aparente vitória de Sartori: dos 92 mil votos alcançados, 43 mil foram para o setor de Alonso. Diante desses números, tanto Alonso quanto o jornal que veiculou a notícia acreditavam que a então senadora teria um lugar especial no momento de conformar as listas de Juan Sartori. A *El País*, Alonso declarou: “*Represento la mujer del equipo, y además soy senadora, y todo eso tiene un peso. Pero el peso más importante es el de los votos*” (ibidem).

Na disputa eleitoral uruguaia, os partidos políticos apresentam distintos lemas que são compostos por variadas listas. São listas fechadas, encabeçadas por uma liderança política local ou mesmo nacional. Por ocasião da eleição, são feitos ajustes (momento de intensa discussão política) e cada lista se apresenta ao eleitorado para disputar cadeiras no poder legislativo (Senado e Câmara dos deputados), além de somar votos para o candidato apoiado na disputa pela presidência. A depender do número de votos, uma lista poderá ocupar cadeiras no Senado e na Câmara dos deputados. Nas eleições de 2014, por exemplo, quando Alonso se elegeu senadora e deputada por Montevidéu, Álvaro Dastugue era o seu primeiro suplente e garantiu uma vaga na Câmara dos deputados. Alonso, por seu turno, chegava ao Senado como suplente de Jorge Larrañaga – candidato a vice-presidente nessa eleição e que conquistara três cadeiras na Câmara alta. Nessa ocasião, o portal jornalístico *Sudestada* afirmou existir, desde 2012, um acordo entre Jorge Márquez e Verónica Alonso, no qual o líder religioso colocaria à disposição da campanha do setor político da então deputada a estrutura de sua igreja, em troca de lugares na lista para a Câmara de deputados (Sudestada, 2014). De fato, em 2014, o movimento liderado por Márquez (*Cristianos por Uruguay*), com o slogan “*llevá luz al Parlamento, votá candidatos cristianos*”, apresentou Gustavo Silveyra e Álvaro Dastugue como candidatos a deputados em Montevidéu e Canelones, respectivamente, ambos integrando a lista 20142014 de Verónica Alonso. Silveyra, assim como Dastugue, é genro do fundador e líder de *Misión Vida* (Rómboli, 2014).

Em outubro de 2019, no programa de rádio *No Toquen Nada* (2019), Nicolás Iglesias, pesquisador da relação entre religião e política no país, explicava que

Sartori encabeçava a candidatura a deputado por três departamentos (Montevidéu, Rocha e Canelones), o que lhe permitiria ser eleito para a Câmara baixa por qualquer uma dessas localidades. A depender do número de votos alcançados, Sartori também poderia ser eleito para o Senado – o que segundo a reportagem parecia muito provável. Esse cenário, daria a chance aos suplentes das suas listas de ocuparem o cargo de deputado. Nas listas encabeçadas por Juan Sartori, Alonso apareceu como suplente na disputa pelo Senado, ou seja, caso o setor de Sartori alcançasse número de votos suficientes para ocupar duas vagas na Câmara alta, Alonso o acompanharia. Esse, segundo o analista, era um cenário pouco provável. Daí, o interesse de Verónica Alonso em ser nomeada a primeira suplente na disputa entre os candidatos à Câmara baixa. Se Sartori saísse senador, ela garantiria a cadeira de deputada. No entanto, Dastugue não estava disposto a abrir mão da primeira suplência para esse cargo, sendo esse o estopim do seu rompimento com Alonso.

Algumas semanas depois, a reportagem de Natalia Gold, para o jornal El Observador, relatou os bastidores do rompimento total entre Alonso e Dastugue que deixara a senadora em uma complicada situação eleitoral. De acordo com a repórter, “quando Alonso manifestou sua intenção de candidatar-se também a deputada por Montevidéu, Dastugue se enfureceu”, pois esse lugar lhe correspondia (Gold, 2019b). A solicitação de Alonso, que não seria atendida pela direção do setor político de Sartori, teria sido o ponto final em sua relação com Dastugue – e portanto, com *Misión Vida*. O resultado das eleições tampouco traria notícias positivas para Alonso. O setor de Sartori alcançaria votos para apenas uma cadeira no Senado. Deslocada por Dastugue da disputa entre os deputados, Alonso ficou sem cargo algum na legislatura que se iniciou em 2020. Após abrir caminho no sistema partidário para a entrada desse grupo religioso, a ex-senadora (até então principal aliada política de *Misión Vida*) viu seu próprio percurso político ser interdito por aqueles que ajudara a chegar ao Parlamento.

Se Alonso foi quem ajudou a incluir eleitoralmente a agenda e os atores ligados à *Misión Vida* no sistema político local, outro parlamentar foi o responsável por alertar os evangélicos acerca da agenda normativa que os levaria a uma maior mobilização e atividade política. De acordo com o relato de Dastugue em entrevista a essa pesquisa, em 2007 ele iniciou sua carreira política, influenciado por Carlos

Iafigliola, quem o alertou sobre as ameaças aos princípios e valores cristãos que se anunciavam na possibilidade, que não tardaria a concretizar-se, de implantação de determinada normatividade legal.

En el año 2007 vino a hablar con nosotros un católico Carlos Iafigliola y nos dice: “miren tenemos que militar juntos porque las leyes que se van a aprobar en los próximos años van contra los principios y los valores cristianos”. Así que nos convenció y ahí, en el año 2007, comenzamos a militar rumbo a la elección juvenil y después, inmediatamente después, soy electo convencional de la juventud y ahí comienzo a participar de los organismos del partido, de charlas, de esto, y lo otro, y voy candidato a diputado en la elección del 2009. Y así inicio la incursión dentro del sistema político hasta las elecciones pasadas [2014] que salgo diputado.

O deputado suplente Carlos Iafigliola pertence a um setor político do Partido Nacional chamado *Corriente Social Cristiana* que se define como uma “*agrupación, que desde el pensamiento Social Cristiano seguirá trabajando en la defensa de valores como la vida y la familia, en busca de una patria más justa, más solidaria, más fraternal y más humana*”. A reportagem de La Republica de agosto de 2017 (Quien es Carlos Iafigliola) traça o perfil do deputado e destaca sua discordância à chamada agenda de novos direitos: “*Entre otros, lo que más me duele es la ley de aborto, que algunos consideran que es un derecho. Para nosotros no es un derecho y no es un tema laudado, vamos a seguir trabajando por defender la vida*” (La República, 2017). A matéria informa ainda que Iafigliola reclamou ao diretório do Partido Nacional o fato de desmarcar-se das declarações de Álvaro Dastugue que afirmara que, em caso de chegar à presidência no próximo período de governo, o partido deveria revogar a despenalização do aborto, o matrimônio igualitário e a regulamentação da maconha. Iafigliola também declarou seu incômodo pelo fato de que a sede central do Partido Nacional manteve durante o mês de julho de 2017 uma bandeira com as cores do arco-íris – símbolo dos movimentos pela diversidade sexual – hasteada junto às do partido e da pátria. “*Me gustaría, con el mayor de los respetos para el Directorio, que las banderas que se cuelguen del balcón del Partido Nacional sean las banderas patrias y la del Partido Nacional, ninguna otra*”.

Desse campo religioso conservador, também integra o Partido Nacional o deputado Rodrigo Goñi quem se define como um católico que faz política e não um político católico. Segundo o parlamentar, “*una muy buena forma de hacer*

catolicismo es a través de la política. Por eso siento que esa actividad me está sugerida por mi religión” (Gold, 2018). Uma reportagem de La diaria (de outubro de 2018) apontou a proximidade de Rodrigo Goñi com a hierarquia católica. Conforme o deputado declarou, *“sobre temas donde están en juego valores más profundos, yo consulto con los obispos. No es que pida consejo, pero reflexiono con ellos y consulto su opinión*” (Uval, 2018). Ainda assim, Goñi afirma manter sua liberdade “em termos de estratégia e prática” como parlamentar, mesmo levando em conta as opiniões dos bispos que *“son de una gran influencia y relevancia”* para ele. Segundo Goñi, a emergência dos evangélicos não gera tensões com o catolicismo e sua atividade parlamentar “enriquece a política”. O deputado compreende que, hoje, *“el rechazo militante a la “ideología de género”* aproxima essas correntes do cristianismo. A matéria de La diaria apresenta um exemplo concreto dessa afinidade em matéria legislativa: a resistência à lei integral para pessoas trans. *“Mi gran denuncia política es que detrás de esta ley estaba la ideología de género, que es una ideología que no tiene el consenso de la sociedad y que va contra algunos valores que en general los católicos defendemos mucho, como es la familia”*. Goñi também vê negativamente o conceito de laicidade dominante no país, e evidenciou sua posição quando votou contra a lei que estabeleceu o *Día de la Laicidad*: *“Entendía que se estaba votando una laicidad prescriptiva, y yo creo que en el mundo de hoy la religión es esa parte de uno que debe estar explícitamente, no hay que esconderla”* (Uval, 2018).

De outra parte, Dastugue declarou que tem quase 100% de coincidências com os católicos no trabalho parlamentar, sobretudo com Goñi e com o deputado Pablo Abdala. *“Es la misma Biblia”*. Há, no entanto, uma vertente liberal dentro do Partido Nacional que discorda desses pontos de vista. Alejo Umpiérrez, deputado pelo departamento de Rocha, seria um dos representantes dessa corrente nacionalista. *“No es la izquierda la defensora de esos derechos, la matriz de la defensa de esos derechos es el pensamiento liberal”*, afirmou no Parlamento ao votar a favor da lei integral para pessoas trans. Acompanhou-o nesse voto, o também nacionalista Gonzalo Baroni, que se sente “afim ao catolicismo”, e que, no entanto, defendeu publicamente essa lei e afirmou a La diaria que muitas pessoas no Partido Nacional se sentem incomodadas com algumas posturas como as de Carlos Iafigliola que propôs juntar assinaturas para revogar essa norma de

promoção da cidadania trans. “*Las juntará, y nosotros haremos campaña en contra. Tiene una posición muy clara, religiosa, que yo no comparto, pero si no estoy de acuerdo, hay que ganarle con votos*” (ibidem).

Interessante notar como há distintas compreensões sobre a chamada “agenda de direitos” no interior do Partido Nacional, como apontado por Baroni, historicamente mais próximo de um pensamento liberal. Há os que como esse parlamentar apoiam os avanços legislativos dos últimos anos, bem como os que se aproximam de uma “outra agenda de direitos”, de corte mais conservador, e que encontra afinidades com a perspectiva defendida por alguns religiosos no país. A declaração do recém-eleito presidente Luis Lacalle Pou, quem afirmou que o seu governo tem uma “agenda pró-vida”, indica que esse último setor tem ganhado voz, ao menos, internamente (La diaria, 2020b). Outra representante nacionalista que se aproxima da agenda valorativa de setores religiosos é a senadora católica Carmen Asiaín que, em 2015, assim que assumiu interinamente a cadeira no Senado, apresentou um projeto de lei sobre o *Reconocimiento de la libertad de conciencia e ideario* que visa garantir a liberdade de ideário para “as instituições que se regem por uma finalidade ética ou religiosa” (Asiaín, 2015). Em reportagem publicada no site da Igreja Católica do Uruguai, a assessoria da senadora informava que o projeto tem o objetivo de levar aos cidadãos um “meio eficaz, rápido e simples” que possa garantir o respeito à liberdade de consciência e ideário, já protegidos pela Constituição uruguaia e por tratados internacionais de direitos humanos. De acordo com a equipe da senadora, o projeto de lei:

“Reconoce “el derecho de las instituciones de carácter privado - ya sean éstas o no personas jurídicas, tengan o no fines de lucro - de determinar su propio ideario institucional y de no ser obligadas a actuar en contra del mismo”, lo que se conoce como objeción de ideario, conteniendo disposiciones para el ámbito sanitario, en particular. Para la garantía del ejercicio del derecho de objeción de conciencia e ideario, introduce, sin perjuicio de otras vías de solución como la administrativa o privada, el recurso judicial de *hábeas conscientiam*, denominación de cuño uruguayo que no existe en el Derecho comparado. En particular, pone de cargo del Estado el proveer para que las prestaciones objetadas sean brindadas por terceros no objetores, liberando a los objetores de la carga de tener que buscar ellos a los sustitutos” (Iglesia Católica del Uruguay, s./d.).

Professora de Direito Constitucional na *Universidad de Montevideo*, a hoje Senadora titular pelo Partido Nacional, Carmen Asiaín, também é membro do

Consortio Latinoamericano de Libertad Religiosa, do grupo de *Derecho Eclesiástico Latinoamericano* (DELA), da *Confraternidad Judeo-Cristiana*, além de ser membro fundadora e presidente do *Instituto de Derecho Religioso del Estado* (IDRE). Tem realizado palestras sobre liberdade religiosa, direito e religião em conferências internacionais (inclusive na ONU) e publicado artigos também em âmbito internacional sobre o assunto. Especialista na temática da liberdade de consciência e de religião, Asiaín tem participado ativamente no debate atual sobre laicidade no Uruguai. É de sua autoria o supracitado termo jurídico *habeas conscientiam*, que viria a servir de base para o primeiro projeto de lei, apresentado pelo então senador Luis Lacalle Pou em 2010, sobre liberdade de ideário e consciência (Lacalle Pou, 2010). Na última década, sua produção acadêmica e seu ativismo político tornaram-na presença constante e referência teórica nas discussões em torno do instituto da objeção de consciência que, por seu turno, tem sido o principal instrumento jurídico mobilizado por aqueles que se recusam a pôr em prática as políticas de saúde reprodutiva impulsionadas pelo governo frenteamplista, especificamente, a interrupção voluntária da gravidez.

Em entrevista concedida a essa pesquisa, a senadora Asiaín esclareceu que não se trata de defender a objeção de consciência institucional, já que, evidentemente, as instituições não têm consciência, mas sim um ideal. Daí a adoção do termo “liberdade de ideário institucional” (também presente no referido projeto de lei) que é, segundo a senadora, a reunião das consciências de todos aqueles que fundam e tomam parte em determinadas instituições. Nessa perspectiva, a liberdade de ideário institucional seria uma forma de exercício coletivo ou associado da liberdade individual de consciência de cada cidadão. Como professora da *Universidad Católica*, Asiaín relatou ter tido a oportunidade de comparecer à comissão parlamentar que debatia o projeto de lei que regulamentaria o aborto e incluir na discussão o tema da objeção de ideário. Como afirmou, por sua intervenção (e de sua instituição) se introduziu na lei a possibilidade de os hospitais confessionais reivindicarem a objeção de ideário frente ao procedimento de interrupção voluntária da gravidez (Uruguay, 2012).

Conforme Asiaín, quando os postulados morais nos quais se assentavam as leis passaram a ser relativizados, com a introdução de temas sensíveis à moralidade religiosa que servia de base ao consenso até então estabelecido, se iniciou um

dilema na sociedade uruguaia. O avanço normativo dos governos freteamplistas, especialmente as leis relacionadas à política pública de saúde sexual e reprodutiva, teria levado o uruguaio que tem uma profissão de fé a um dilema entre sua consciência privada e o ordenamento legal do Estado. Nesse momento, segundo Asiaín, se impôs aos religiosos uruguaio a discussão do instituto da objeção de consciência que pudesse preservar aqueles que, por conta de suas convicções, se sentem impedidos de realizar determinadas práticas. Mais do que um dilema privado dos religiosos, Asiaín acredita que a mudança de paradigma para o estabelecimento de um acordo moral levou a uma divisão no interior da sociedade uruguaia. De um lado, os que apoiavam as propostas normativas do Estado compreendendo-as como o avanço de uma “agenda de direitos”, e de outro, aqueles que se sentiam invadidos por uma normatividade estranha aos seus princípios morais.

Conforme argumenta a senadora Carmen Asiaín, alguns dos projetos de lei da “agenda de direitos” previam a objeção de consciência, e outros não. Faltando ao Estado, portanto, um tratamento geral e sistemático do tema que poderia ser adotado a partir da caracterização legal da liberdade de consciência e de ideário, como propõe o projeto de lei que a própria apresentou em 2015. O instituto da objeção de consciência, como o compreende Asiaín, seria fundamental para contemplar os direitos de uma minoria, frente a decisões de uma maioria parlamentar. O fundamento da objeção de consciência encontra-se, de acordo com a senadora, no artigo 54 da Constituição que reconhece a todo aquele que se encontra em uma relação laboral sua independência de consciência moral e cívica³⁰. De modo que uma lei que contrariasse esse preceito, seria inconstitucional. Foi também levando em consideração esse artigo da constituição uruguaia que o *Tribunal de lo Contencioso Administrativo* (TCA) regulamentou a lei de interrupção voluntária da gravidez, anulando muitos dos seus artigos e reconhecendo a objeção de consciência como um direito humano fundamental (Asiaín, 2019).

³⁰ “La ley ha de reconocer a quien se hallare en una relación de trabajo o servicio, como obrero o empleado, la independencia de su conciencia moral y cívica; la justa remuneración; la limitación de la jornada; el descanso semanal y la higiene física y moral”. Artigo 54 da Constituição da República Oriental do Uruguai (Uruguay, 2017).

A reportagem do periódico *La diaria* (Muñoz, 2018) acompanhou a realização da mesa redonda “*Cinco años de interrupción voluntaria del embarazo en Uruguay*”, parte do XVIII Congreso Uruguayo de Ginecología y Obstetricia, dirigida pelo professor da Faculdade de Medicina da UdelaR, Leonel Briozzo (quem havia sido subsecretário do Ministério da Saúde quando da aprovação da referida lei, em 2012). Os dados apresentados nessa ocasião mostravam que aproximadamente 30% dos ginecologistas uruguaios declarava objeção de consciência, o que lhes eximia de realizar os procedimentos de aborto (que na maioria dos casos consiste na prescrição de medicamentos como o misoprostol e mifepristona). Esses números variam de acordo com a instituição dos médicos (nos hospitais militares chega a 50% o número de objetores) e a região do país, sendo o interior o local com mais objetores. Na cidade de Salto, por exemplo, todos os ginecologistas declararam objeção de consciência, o que acabou dificultando a implementação da lei de interrupção voluntária da gravidez (Muñoz, 2018).

A senadora Carmen Asiaín comentou, durante a entrevista concedida a essa pesquisa, que as alegações de objeção de consciência por parte dos médicos em relação à lei que incluiu o aborto dentre as práticas médicas aceitas no país nem sempre são baseadas em premissas religiosas. Esse seria o caso, em sua opinião, do veto presidencial em 2008 à proposta de despenalizar esse procedimento. Na ocasião, o presidente Vázquez, representando o Poder Executivo, apresentou os fundamentos que o levaram a essa decisão. E conforme afirmou Asiaín, nenhum deles fazia alusão a motivos religiosos, mas sim a questões relativas às políticas sociais, às tradições do país, à ciência médica, ao direito e à ética. Segundo Asiaín, o veto presidencial pode ser compreendido como um exercício de objeção de consciência fundamentado em uma série de argumentos de natureza secular (Van Rompaey, 2013). O mesmo se deu, em sua opinião, em relação aos médicos que iniciaram a ação perante o TCA (que iria regulamentar, através da sentença N° 586/15 de 11 de agosto de 2015, a questão da objeção de consciência no caso da lei que trata do aborto) e que não invocaram em sua petição motivos religiosos que os impedissem a prática da interrupção da gravidez.

O tema da objeção de consciência também esteve presente nas discussões parlamentares sobre a *Ley Integral para Personas Trans*. A senadora Carmen Asiaín relatou que tomou parte ativamente nesse debate, pois participou de muitas

das reuniões da comissão parlamentar que estudou o tema e também apresentou um informe contrário a alguns pontos do projeto de lei. Apesar de não ter participado da votação da lei – pois, na ocasião, a titular de sua cadeira estava presente –, Asiaín afirmou que teve “*una participación en la cocina misma*”, onde pôde ouvir relatos de endocrinologistas e também de indivíduos trans que haviam se arrependido da mudança de gênero e alertavam dos perigos da hormonização. Conforme declarou, o informe que apresentou, após participar das reuniões da *Comisión de Población y Desarrollo* do Senado (que aprovaria em outubro de 2018 o projeto de lei), não propunha a caracterização do instituto de objeção de consciência nessa lei específica. Pois, conforme a senadora entendeu na ocasião, era preferível que a objeção não estivesse contemplada na lei específica, e sim na Constituição diretamente, pois como teria ocorrido outras vezes, a norma poderia contemplar o direito à objeção apenas para limita-lo. Além da Constituição, Asiaín lembra que o Código de Ética Médica também ampara os médicos em relação à questão da objeção de consciência e que, nos casos da *Ley Trans* e da lei de aborto, poderia resguarda-los em sua liberdade de eleição dos procedimentos a serem adotados.

Durante a entrevista, Carmen Asiaín destacou ainda que o discurso com fundamento religioso está totalmente ausente do debate político e que, nesse ponto, ela concorda com a percepção majoritária da sociedade uruguaia. Conforme argumentou, nos discursos políticos e jurídicos há de se pautar “pelas premissas em comum, que são as dos direitos humanos, da Constituição”. Mas isso, em sua opinião, não significa que se deve proscrever toda uma dimensão do ser humano ao âmbito privado, pois trazemos opiniões baseadas em perspectivas religiosas que inevitavelmente informam a ação pública. Ela percebe “certa discriminação aberta ou velada contra os cristãos” no país, pois vê que outras opiniões religiosamente informadas não causam tanta resistência como as que se pautam pela Bíblia. Segundo a senadora, a presença de religiosos (e principalmente cristãos) no sistema político uruguaio não está bem vista. Sua opinião, no entanto, não coaduna com essa perspectiva. A senadora acredita que não há motivo para ocultar o religioso e que, na verdade, é impossível que alguém se separe de suas convicções pessoais ao adentrar o espaço da política. Ela considerou injustos os questionamentos que o deputado Gerardo Amarilla recebeu quando assumiu a presidência da Câmara baixa, apenas por ser evangélico. O Parlamento, “casa do pluralismo”, no seu

entender deveria refletir a diversidade da sociedade, e não subscrever a tradicional concepção de que o religioso deve estar restrito ao âmbito privado dos cidadãos. Essa seria uma percepção anacrônica que os uruguaios, segundo Asiaín, trazem “marcada a fogo” pelos ensinamentos da “escola laica, gratuita e obrigatória” que estabeleceu um lema que não está previsto na Constituição nacional, qual seja o de que a religião é assunto privado e nada tem a dizer sobre o âmbito público, e menos ainda o estatal.

Além desses católicos, os evangélicos encontraram em setores conservadores ligados à instituição militar aliados em torno da agenda valorativa que apresentam no debate público uruguaio. Em novembro de 2019, Nicolás Iglesias e Agustina Huertas Rehermann comentavam, em artigo do periódico *La diaria*, a composição do legislativo nacional após as eleições e a emergência do partido *Cabildo Abierto*, liderado por Guido Manini Ríos – ex-chefe do Exército, destituído no mesmo ano pelo então presidente Vázquez por suas declarações sobre à justiça e o governo (Martínez, 2019a). Segundo os articulistas, após o pleito de 2019 se deu um crescimento de legisladores com uma agenda conservadora moral, somando ao menos 19 parlamentares entre deputados e senadores. Além da reeleição dos três deputados evangélicos (Amarilla, Dastugue e Irazábal), os autores destacam entre “os devotos da família tradicional”, os deputados católicos Rodrigo Goñi e Sebastián Andujar (ambos do Partido Nacional) e os 11 deputados e 3 senadores eleitos por *Cabildo Abierto*. Iglesias e Rehermann apontam que, ainda que pertencentes a distintas correntes ideológicas, esses atores adotaram uma narrativa comum em torno do medo e da necessidade de defender a família tradicional e a soberania nacional diante da investida dos “centros de poder mundial” (Iglesias e Rehermann, 2019). Para sustentar esse argumento, os autores resgatam declaração do Apóstolo Jorge Márquez, no livro *Gobierno mundial y fin del mundo*, denunciando o complô financiado pelos centros de poder que visa a destruição da família tradicional e da ordem.

Existe una gran conexión entre los derechos de la cultura gay, los matrimonios entre personas del mismo sexo, los derechos sexuales y reproductivos y las maquinaciones de los mundialistas. [...] No se trata de derechos, sino de una guerra abierta contra el crecimiento poblacional, y de la implementación de ideologías y prácticas que obedecen a valores contrarios a los tradicionales (Márquez apud Iglesias e Rehermann, 2019).

Por seu turno, Guido Manini Ríos, em entrevista televisiva logo após o primeiro turno da eleição de 2019, questionou o rótulo de ultradireita que seu partido *Cabildo Abierto* teria recebido. *¿Qué es ser de ultraderecha para Miranda [líder frenteamplista]? ¿Poner orden en el país, fortalecer a la familia? ¿Por eso somos de ultraderecha?'* (Montevideo Portal, 2019b). Nesse mesmo sentido, o candidato a vice-presidente em 2019 por *Cabildo Abierto*, Guillermo Domenech, ecoaria a crítica à ideologia de gênero apresentada pelos religiosos em atuação na política local, afirmando que tal ideologia coloca em risco a “saúde moral” das crianças (Martínez, 2019).

Confirmando essa convergência em torno de uma agenda valorativa, o pastor Jorge Márquez afirmou em manifesto publicado no período pré-eleitoral que, ainda que tardiamente, organizações cristãs se uniram para dar uma resposta a isso que consideram uma ofensiva contra seus valores. O líder de *Misión Vida* citou nominalmente os deputados Álvaro Dastugue, Gerardo Amarilla e Carlos Iafigliola como defensores das posturas pró vida e pró família no âmbito legislativo e destacou a novidade no cenário eleitoral que representa a emergência de *Cabildo Abierto* e a coincidência na defesa desses valores tradicionais por parte de Manini Ríos, “*un claro portavoz de los derechos de la vida y la familia*”. Márquez também citou a chegada ao campo político uruguaio de Juan Sartori e destacou o apoio que o segundo colocado na eleição interna do Partido Nacional recebeu do eleitorado cristão, especificamente evangélico (Márquez, 2019). Mais do que mera constatação, o manifesto de Márquez surgia naquele momento como uma afirmação pública da relevância política dos evangélicos no país.

Como se procura demonstrar nesse trabalho, o capital político que o apóstolo ostenta em seu manifesto eleitoral foi construído com a ajuda de aliados políticos que permitiram que *Misión Vida* realizasse a transferência de um capital religioso para o campo da política. A entrada de “evangélicos políticos” no laico sistema partidário nacional se deu com o auxílio desses aliados que abriram caminho para o projeto de moralização da política proposto por essa denominação e por parcela dos evangélicos uruguaiois que decidiram militar por uma agenda valorativa contrária aos avanços normativos da década que se encerra. Tal ajuda foi, sem dúvida, fundamental nesse processo de inclusão de uma agenda de inspiração religiosa em um contexto político marcado pelo caráter secular de seus

debates. Porém, o que sustenta a relevância social e política (por ora mais eleitoral do que doutrinária) desses novos atores do sistema partidário é o capital angariado pela prestação de serviços religiosos e de assistência social, tema sobre o qual passamos a tratar no próximo capítulo.

4

A participação social dos evangélicos no Uruguai

4.1

Misión Vida e o tema da adição às drogas

A igreja neopentecostal *Misión Vida para las Naciones* se instalou no Uruguai em 1991, com o missioneiro Pastor Jorge Márquez da *Iglesia Ondas de Amor y Paz*, da qual a missão uruguaia funcionou como anexo por cerca de cinco anos. A partir da crise que Pastor Jimenez (líder da *Ondas de Amor y Paz*) enfrenta na Argentina, a missão uruguaia se afasta e adota nova denominação: *Misión Vida para las Naciones*. Segundo os autores do supracitado *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*, seus cultos com música e luzes são próprios “de um espetáculo musical” e são filmados em sua totalidade e disponibilizados para venda posterior em DVD, além de serem transmitidos pela emissora Zoe FM – adquirida em 1999 e transformada na primeira rádio de música cristã do Uruguai. Com um uso intenso dos meios de comunicação, a igreja atua em outras emissoras de rádio e televisão e também realiza transmissões pela internet (Costa, 2008). A denominação conta com uma igreja central em Montevideu e cerca de 10 anexos pelo país. Estima-se em 15 mil fiéis a membresia composta, em sua maior parte, pelos estratos médio-baixo e baixo da população uruguaia.

Assim como suas congêneres brasileiras, *Misión Vida* ganha notoriedade e certa legitimidade social ao investir na promoção de assistência social, especialmente, no atendimento à dependentes químicos. Combinada à contestação moral da normatividade legal, a assistência oferecida pelas igrejas evangélicas tem demonstrado a incapacidade estatal de oferecer, por um lado, ajuda aos mais necessitados, e por outro, sustentação filosófica para o consenso moral. Sobre os centros de recuperação de pessoas com adição às drogas, os Lares Beraca, Álvaro Dastugue relatou em entrevista a essa pesquisa que tais espaços nasceram, espontaneamente, pela demanda de jovens que chegavam à igreja, “desesperados”, pedindo ajuda. Hoje, são os principais centros de tratamento de adições no país, apesar da heterodoxia dos métodos adotados. Dastugue afirmou que são enviados aos centros Beraca, de modo informal, pessoas com problemas de dependência que passaram pelo sistema público de saúde, ou mesmo pelo sistema prisional, e que

chegam através das mais variadas indicações às unidades administradas por *Misión Vida*.

Comenzamos a recibirlos, a ayudarlos y los últimos ocho años hemos crecido de 100 internos a 1300 internos, somos gratuitos, nuestro protocolo terapéutico, por decirlo de alguna forma científica, es amor, familia, fe, y trabajo. Y bueno, hemos crecido, hemos avanzado, el gobierno gasta 6500 dólares por mes por cada interno en un centro de gobierno, mientras que nosotros somos gratuitos y sacamos a miles de jóvenes de las drogas. Yo vivo en uno con 100 personas, soy uno de los coordinadores del centro de donde vivo. Una tarea excelente.

Como afirmou Dastugue, o governo tem cerca de trezentas vagas disponíveis para internação, enquanto os Lares Beraca têm a capacidade para atender mais de mil pessoas, em 55 unidades diferentes espalhadas pelo país. Em outubro de 2019, Nicolás Iglesias publicou em La diaria uma extensa reportagem intitulada *Los hogares Beraca y la iglesia Misión Vida en Maldonado: financiación público-privada, gestión religiosa y acción política* (Iglesias, 2019b). O autor afirmava nessa publicação que a estrutura dos centros Beraca e da Igreja *Misión Vida* funciona como um aparato político religioso de Jorge Márquez em vários departamentos do país, especialmente em Maldonado. Os chamados Lares Beraca surgiram em 2002, no contexto da recessão econômica e de crise social que o Uruguai viveu no início do século. Nesse ano, a igreja de Márquez iniciou uma ação social mais forte, criando a organização Esalcu que administra os *comedores* (refeitórios populares) e as comunidades Beraca, onde se oferece acolhida a pessoas em situação de rua, de violência doméstica e, sobretudo, com problemas de adição em drogas. Ainda que, de fato, realize um trabalho de acolhimento e recuperação que o poder público não está conseguindo oferecer à população, *Misión Vida* é acusada de adotar métodos violentos, explorar a mão de obra dos internos e manipulá-los psicologicamente.

Em 2016, de acordo com a reportagem de Iglesias, a Comissão de Direitos Humanos do Parlamento recebeu denúncias contra a igreja e suas organizações e a deputada Bertha Sanseverino – quem presidia a comissão – afirmou que “*Beraca no puede quedar como que es una institución sin fines de lucro, benéfica y solidaria, porque no es nada de eso: allí hay una gran debilidad en el respeto por los derechos humanos*”. Em 2014, *Misión Vida* já havia sido acusada de mobilizar os internos dos centros Beraca para trabalharem nas campanhas internas do Partido Nacional.

Essas e outras denúncias levaram a *Institución Nacional de Derechos Humanos* a recomendar ao Poder Judiciário e ao *Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay* (INAU) que não enviassem mais pessoas para tratamentos nesses centros (Consejo Directivo de la Institución Nacional Y Derechos Humanos, 2017). Segundo Iglesias, as orientações, inspeções e advertências de alguns órgãos de governo não alteraram a situação, já que os centros Beraca, através da ONG Esalcu, alegam que realizam um trabalho religioso e voluntário sobre o qual, segundo o articulista, não há um marco normativo no país – permanecendo dessa maneira em uma zona cinzenta, livre de regulação específica.

Ainda nessa reportagem, Nicolás Iglesias afirma que o orçamento dos centros Beraca inclui aportes públicos, além das doações de empresas privadas, das famílias de alguns internos e da renda da produção de cada unidade que, segundo Márquez, são auto geridas. De acordo com Iglesias, as atas da Junta Departamental de Maldonado demonstram que, desde 2009, o poder público apoia economicamente a ONG Esalcu. Os pagamentos dos aluguéis dos centros de recuperação nas cidades de Piriápolis, Pan de Azúcar e Maldonado Nuevo são subsidiados pela intendência (um apoio mensal de 54.000 pesos). Em Aiguá e Maldonado, a ONG estabeleceu os centros Beraca em prédios cedidos pelo poder público. De acordo com a reportagem, Álvaro Dastugue declarou à Comissão de Direitos Humanos do Parlamento, em 2016, que a organização social ligada à sua igreja recebeu apoio de 14 intendências. Nicolás Iglesias esclarece que a partir de resoluções departamentais se pôde constatar que em algumas regiões do país (Tacuarembó, Rocha, Lavalleja, Florida e Durazno) foram realizados aportes mensais significativos em favor dos centros Beraca através de compras diretas, exonerações de impostos, empréstimos de prédios públicos e outros.

A reportagem de Natalia Gold para o El Observador, de 31 de janeiro de 2019, sobre o acampamento anual de jovens organizado pela igreja *Misión Vida* destacava a assimilação de canções da moda pelo público evangélico que, no contexto desse encontro religioso, as transformava em orações (Gold, 2019c). A realização e ampla divulgação desse encontro anual evidencia a inserção dos grupos neopentecostais também entre os uruguaios mais jovens, sendo a música gospel um importante instrumento nesse sentido. Em 2019, o evento custou à organização 200 mil dólares e durou uma semana. Os participantes – mais de 1600 jovens entre 13

e 35 anos – vindos de diferentes países latino-americanos e de várias regiões do Uruguai, compartilharam as refeições, as barracas, assistiram shows e palestras (principalmente sobre os valores tradicionais da família), participaram de oficinas e leram o Evangelho em conjunto. No ano anterior, durante o acampamento Beraca de janeiro de 2018, Pastor Márquez declarou que era preciso combater a agenda de direitos defendida pelos coletivos feminista e trans e convidou os jovens presentes a publicarem mensagens na internet com a hashtag *#Misderechos*. Em pouco tempo, jovens cristãos multiplicaram a mensagem de Márquez e a hashtag alcançou as primeiras posições de citação no país (Martí, 2018). O repórter do Portal 180, Juan José Martí, que acompanhou a realização desse acampamento, relatou o discurso do Pastor Márquez que mobilizara os campistas presentes ao convoca-los a lutarem por seus direitos frente uma “investida laicista” do Estado uruguaio:

“Están amedrentando a muchos de nosotros y a nuestros hijos de Primaria y Secundaria haciendo creer que nuestros derechos no son derechos, que nos tenemos que callar la boca, y que los que somos gente de fe no tenemos que opinar acerca de valores, principios y de la sociedad. [...] ¡No vamos a callar! Me gustaría que lo griten fuerte ustedes: ¡No! ¡Vamos! ¡A callar! Ojalá estuviera escuchando el presidente de la nación. [...] Estamos firmes y decididos, así que agarra el hashtag ese. ¿Cómo era el hashtag? Mis derechos. Y no le aflojen. Pero ahora no, porque voy a predicar” (Martí, 2018).

Essa capacidade de mobilização que *Misión Vida* demonstra ter junto ao poder público e à sociedade uruguaia foi construída ao longo das três últimas décadas. Em reportagem no periódico Brecha, de novembro de 2018, Betania Nuñez relatava o rechaço que Márquez e sua organização enfrentaram ao chegarem no Uruguai, no início da década de 1990. De lá para cá, a jornalista destacou a conquista de aliados importantes por Márquez, quem hoje goza de melhor relacionamento com a Igreja Católica e com setores do judaísmo – sobretudo os que defendem a atual política do Estado de Israel. Conforme a reportagem, *Misión Vida* teria crescido, em seu início, cooptando pastores e líderes desencantados com outras denominações evangélicas. Ainda segundo Nuñez, outra base de crescimento são as chamadas células ou grupos de amigos que conformam a estrutura hierárquica e descentralizada de *Misión Vida*. Segundo informações publicadas no site da igreja, a organização conta com um templo central e 21 anexos espalhados entre Uruguai, Argentina, Brasil, Chile e Haiti, além das 350 células supracitadas que trabalham nos bairros por todo o país (Nuñez, 2018).

O artigo de Beltrán et al., parte da coletânea *Religiones alternativas en Uruguay* da UdelaR (2005), apresenta a organização institucional de *Misión Vida* e destaca um dos seus traços mais notórios: o alto grau de burocratização e hierarquização dessa denominação. Como comentam os autores, galgar escalões institucionais é considerado uma progressiva materialização do gradual crescimento espiritual dos fiéis. Tal possibilidade de crescimento traria legitimidade e aceitação à assimetria imperante entre as distintas “autoridades espirituais”. A distribuição de cargos por Márquez funcionaria como reconhecimento aos méritos dos fiéis e de seu crescimento e evolução espiritual. Segundo Beltrán et al., “as relações recompensa-castigo são evidentes e base fundamental dos vínculos entre estrutura e sujeitos” (2005:31). Tal configuração organizacional, como expõem os autores, longe de levar a desintegração, gera um sentido de corpo dentro do coletivo e estabelece pontos de contato na comunicação entre os extremos hierárquicos. A possível mobilidade na hierarquia institucional e a enorme oferta local de cargos fazem desse sistema celular uma fonte de estímulos para a atividade militante dos fiéis.

Junto ao crescimento institucional, a exposição mediática de *Misión Vida* também se expandiu e não apenas através dos empreendimentos próprios de Márquez nessa área. A presença mais visível na sociedade também fez aumentarem as críticas dirigidas ao modelo de atuação religiosa proposto pelo Pastor Márquez e a imprensa foi o veículo principal dessas contestações. Talvez a produção jornalística acerca de *Misión Vida* que teve maior repercussão tenha sido a reportagem veiculada pelo programa televisivo *Santo y Seña*, espécie de “infoentretenimento” exibido pelo Canal 4 nas noites de domingo, sobre os centros de recuperação Beraca. Nas edições de 18 de maio e de 1º e 8 de junho de 2016, foram publicadas diversas denúncias de maus tratos, de lavagem cerebral, de exploração laboral, de mobilização de internos para trabalharem em campanhas políticas e de afastamento forçado de jovens de suas famílias quando submetidos aos procedimentos de recuperação propostos por *Misión Vida*. Em 8 de junho de 2016, *Santo y Seña* levava ao ar a declaração da então senadora (e aliada política de Márquez) Verónica Alonso sobre a exibição das denúncias de diferentes formas de abusos cometidos nos Lares Beraca. Ao repórter, Alonso afirmou que trabalharia na Comissão de Direitos Humanos, instalada pela presidente do Legislativo, para

apurar essas denúncias – “defendendo que se chegue às últimas consequências”. Por outro lado, também defendeu a necessidade de que as pessoas procurassem a justiça para resolver e elucidar essas questões. Alonso afirmou ter visto, de perto, os Lares Beraca recuperarem pessoas em situação de dependência e marginalidade. Por isso, acredita que “*hay que separar la obra buena de estas organizaciones, hay que fortalecerlas, sobre todo porque el Estado es el grande ausente en este tema*”. Segundo a senadora, “*hay que separar la obra de Beraca y de todas las organizaciones que se ocupan de este tema de las personas que cometen abusos. Y sobre ellos, caerles con todo el peso de la ley*”. Sobre a campanha e o suposto trabalho forçado de internos para distribuição de listas eleitorais, Alonso disse que durante o tempo compartilhado com os jovens de Beraca nunca ouviu testemunhos de abusos ou pedidos de ajuda, ao contrário, dividiu a empolgação com os que trabalhavam na sua campanha.

Apesar das denúncias e polêmicas em que esteve envolvido desde que se estabeleceu na margem oriental do Rio da Prata, Jorge Márquez tem conseguido acumular certo capital político e aproximar-se, com sucesso, da política partidária uruguaia (tradicionalmente refratária ao tema da religião). Como nos casos dos demais religiosos envolvidos com a política, também é a partir da década de 2010 (marcada pelo avanço da chamada agenda de direitos) que Márquez passa a envolver-se de modo mais ativo na política institucional. Em outubro de 2012, Jorge Márquez já demonstrava sua capacidade de inserção no âmbito político uruguaio. Durante a Feira do livro de Montevideú, foi realizado no salão azul da Intendência (local de grande prestígio), o lançamento do seu livro “*Gobierno mundial y fin del mundo*”, apresentado na ocasião pelo jornalista Fernando Vilar (Corrales, 2012). No mesmo evento, o livro de Gerardo Amarilla (também da editora Pesur), “*Una amiga peligrosa, la droga en el corazón de la sociedad*”, foi apresentado por Verónica Alonso.

Desde então, os laços entre *Misión Vida* e alguns setores do Partido Nacional foram se fortalecendo de maneira contínua. Na véspera do primeiro turno da eleição de 2019, em uma carta manifesto, Márquez declarou que a política é um território não alcançado e que nas eleições de 2019 os cristãos “*alcanzaremos nuevos espacios de participación en la defensa de la Laicidad, la democracia, la vida y la familia*”. Publicado no site Evangélico Digital, o artigo afirmava que se avizinhava

um triunfo muito importante sobre a hegemonia política da Frente Ampla, e conseqüentemente, sobre sua agenda de “antivalores”. Conforme Márquez, com a aparição da Frente Ampla, o Uruguai foi atacado em suas “convicções como nação ocidental”, por conta da postura permissiva desse partido em temas de moralidade pública. As mudanças impulsionadas nos governos frenteamplistas acenderam, segundo o pastor, um alarme na sociedade uruguaia, e particularmente na igreja cristã, a essa altura distante do universo da política. Para o líder da Igreja *Misión Vida*, durante o período dos governos de esquerda, foi “semeada a ideia de que a igreja é o pior inimigo” e que não deve ter incidência social: “*Con un discurso de libertad religiosa en lo protocolar, pero con un fuerte accionar sobre el consciente social respecto de la idea de que la iglesia no debe opinar, no debe intervenir, pues su operar ataca las raíces de la laicidad y la democracia*” (Márquez, 2019).

Como deixara claro nesse manifesto, o que o eleitorado cristão defende são valores morais que percebem estarem sob ataque no país. Verdade que esse esclarecimento em período pré-eleitoral teve muito mais uma função de reafirmar a relevância política que seu grupo social adquirira do que, propriamente, reafirmar a agenda moral com a qual está comprometido. A prédica de Márquez contra a ideologia de gênero e a chamada agenda de direitos já era muito conhecida e, justamente, por ela o pastor alcançara a visibilidade midiática pela qual tornara-se conhecido no país. Em fevereiro de 2017, por exemplo, o programa televisivo *Desayunos Informales* recebia o Pastor Márquez e repercutia um vídeo no qual o religioso afirmava que o “lobby gay” mundial promovia o sexo com menores e com animais, o que poderia vir a passar no Uruguai. Márquez se referia às políticas de educação sexual implementadas no país e que, segundo ele, distribuía manuais que afirmavam a legitimidade de “provocar prazer sexual nos menores”. Em reação, a âncora do programa matutino pergunta diretamente à Márquez: “o governo incita a pedofilia?”. Ao que Márquez tergiversa alegando que o governo apoia a “ideologia de gênero”, e afirma que o que lhe preocupa é o fato de se querer impor a toda a sociedade uma ideologia, uma visão parcial da sexualidade. O pastor argumentou que o Estado deveria existir para garantir direitos, não impor ideologias através da educação sexual, sobretudo, uma ideologia que ele considera prejudicial à sociedade.

Como visto até aqui, *Misión Vida* adota um padrão de atuação pública que desafia o Estado a partir de duas dimensões: por um lado, acusando a incapacidade estatal para promover um entendimento (moral) no conjunto da sociedade que possa legitimar a normatividade legal adotada; e por outro lado, demonstrando a incapacidade estatal para a efetiva assistência social. A atuação nesse setor tem garantido à *Misión Vida* certa legitimidade social, possibilitado a aproximação com a burocracia estatal (inclusive para recebimento de recursos públicos) e a expansão da própria igreja a partir da extensão de suas obras de assistência. Esse *modus operandi* tem servido de modelo para outros grupos religiosos no país e marcado a relação entre Estado e algumas organizações religiosas de corte neopentecostal. O investimento concomitante no combate à ideologia de gênero (dimensão moral) e no atendimento à população necessitada (dimensão assistencial) aponta para a contestação da legitimidade do Estado e para o fortalecimento da família e da igreja como organizadoras da dinâmica social. Assim como no atendimento aos dependentes químicos e àqueles em situação de rua, o ativismo de setores evangélicos uruguaios tem se dedicado à atenção e conversão dos apenados do sistema prisional, assunto abordado na próxima seção.

4.2

Assistência religiosa nas prisões

Pastor Pablo Vignoli, membro da igreja *Asamblea de Dios* sob o lema *Cristo es la Respuesta*, é um dos religiosos que presta serviços de assistência espiritual aos detentos nas prisões uruguaias. Por intermédio do deputado Gerardo Amarilla, fui apresentado a Vignoli no dia que junto ao parlamentar e ao pastor Aldo Fernandez, acompanhei a cerimônia de batismo realizada na *Cárcel de Canelones*. Em uma capela recém construída pelos próprios detentos, com a colaboração material das instituições religiosas que ali realizam suas obras assistenciais – entre elas grupos evangélicos e também católicos – foi realizado um batismo coletivo, embalado ao som de hinos religiosos, e com a presença dos parentes dos encarcerados. Antes da realização do ritual religioso, o deputado nacionalista foi chamado ao altar para fazer uma declaração àqueles que seriam batizados. Gerardo Amarilla se emocionou ao iniciar seu discurso, lembrando do dia de seu próprio batismo. Segundo ele, começar essa nova vida muda o indivíduo para sempre. “*Ese hombre que mató, que robó, no importa, ahora es un nuevo hombre*”. Em seguida, o Pastor Vignoli chamou um dos carcereiros presentes e pediu que ele desse o seu testemunho sobre o trabalho espiritual realizado na unidade prisional. O funcionário agradeceu publicamente pela construção da capela, lembrou os momentos de dificuldade, e se emocionou muito ao ser ovacionado pelos detentos. Em uma piscina, de proporções reduzidas, construída no interior da capela, um a um os prisioneiros foram submergidos e a cada novo batizado que emergia, a capela reagia com palavras de bênção e agradecimento. Por um instante, era possível esquecer que estávamos em uma prisão que vivera episódios de motins e que aqueles homens haviam sido condenados, em muitos casos, por crimes violentos. A realização desse ritual em um ambiente de confraternização, ainda que no contexto de uma prisão, se deve em grande medida ao trabalho desenvolvido ao longo de quase duas décadas pelo pastor Pablo Vignoli.

Conforme relatou em entrevista que me concedeu alguns dias após a cerimônia de batismo, Vignoli é bisneto de Otto (1881–1982) e Adina Peterson Nelson (1889-1978), missionários que, no início do século XX, foram fundadores e pioneiros da Assembleia de Deus no Brasil, especificamente no norte do país. Além de seus bisavôs, muitos de seus familiares são ou foram líderes de igrejas,

inclusive seus pais, pastores há mais de 40 anos. Além do trabalho realizado nas prisões uruguaias, Vignoli contou que atualmente participa de um projeto de ajuda social em Manaus, para onde viaja a cada três meses, a fim de alfabetizar crianças e jovens através do estudo da Bíblia. Essa é uma iniciativa da organização *Samaritans Purse*, com sede nos Estados Unidos, e Vignoli atua nesse projeto como voluntário. Além desse, o pastor participa da *Operation Christmas Child* que consiste na coleta de brinquedos infantis e a posterior distribuição pelo correio para mais de cem países. Apesar de destacar as ações sociais que realiza a partir de sua identidade religiosa, Vignoli afirmou que, durante muito tempo no Uruguai, os evangélicos foram considerados membros de uma seita e vistos como pessoas ignorantes.

En mí época de niño, de joven también, la iglesia evangélica en Uruguay éramos solamente el 1%. Era una iglesia bastante desconocida, sobre todo para el gobierno, para los medios de comunicación y para la gente en general. A veces no sabían ni como llamarnos, evangélicos, evangelistas o pentecostales. No tenían mucha idea de quienes éramos, nos metían en la misma bolsa, digamos, de distintas iglesias, como quizás la Iglesia Católica, o los mormones, o cuando después comenzaran a venir desde Brasil, como Dios es Amor. Entonces, nos empezaron a confundir. Eso por un lado. Por otro lado, como que el uruguayo antes tenía el pensamiento que la iglesia, a nivel general e inclusive la evangélica, era para los ignorantes, mujeres y niños. Eso era como el pensamiento del uruguayo.

Esse pensamento uruguaio (“bastante diferente do resto da América Latina”) tem origem, conforme analisou Vignoli, na precocidade e especificidade do processo de secularização do país que teria retirado tudo o que tem a ver com o cristianismo – seja católico ou evangélico – do debate público nacional. Como declarou, “*se trató de ir quitando a Dios del pensamiento y también del vocabulario de la gente*”. Em sua opinião, a secularização como ocorrera no país e a ideia corrente de laicidade contribuem para a discriminação contra aqueles que declaram sua fé. Um ambiente onde essa atitude estaria clara é, conforme Vignoli, no sistema de ensino público. Como relatou, quando criança ele se sentia discriminado sempre que expunha a sua fé e seus pontos de vista no ambiente escolar. Um exemplo que o pastor mobilizou para ilustrar esse argumento foi o da contraposição, que afirma ter realizado quando estudante, entre a teoria científica do evolucionismo e a leitura cristã baseada no criacionismo.

La evolución, en la enseñanza, hace muchas décadas aquí se enseña como una verdad, no como una teoría. Si bien se le llama la teoría de la evolución, pero se consigna como si fuera así. [...] Cuando, por ejemplo, yo era pequeño en la escuela, hablaba del creacionismo o también como se le nomina el diseño inteligente. Porque si tenemos una obra de arte, esa obra de arte no se hizo porque sí. No es porque evolucionó la pintura, no. No. Si hay una obra de arte, si hay un diseño, es porque hay un diseñador o un artista. Si vemos un edificio es porque hay un arquitecto, un constructor. Lo mismo, si vemos el universo es porque hay un creador, una mente superior que lo diseñó, que lo creó. Cuando yo hablaba eso siendo un niño, me trataban siempre de ridiculizar, desde la maestra, [hasta] los compañeros.

Segundo Pablo Vignoli, não foi fácil viver como evangélico em uma sociedade tão secularizada. E o ressentimento presente em sua fala denota o quanto essa experiência foi marcante em sua vida. No entanto, hoje ele percebe uma profunda mudança na cultura uruguaia que, conforme analisa, já não é tão ateia ou agnóstica como no passado. O uruguaio médio teria começado a mudar e a demonstrar interesse pelos assuntos espirituais. “*Hay como un despertar, una curiosidad a las cosas espirituales*”. E o pastor afirma perceber que quando declara ser evangélico, quando fala de suas crenças baseadas na Bíblia, de seus valores cristãos e de suas condutas ideais, já é tratado com mais respeito. Essa percepção também está embasada nas estatísticas que o pastor mobiliza para apontar o crescimento dos evangélicos no país. Conforme argumenta, os evangélicos são cerca de 10% da população, e os fiéis praticantes em torno de 4% dos uruguaios. Não se trata, portanto, apenas de uma mudança em relação ao tratamento dispensado àqueles que se afirmam religiosos, mas sim uma maior adesão aos princípios evangélicos.

Essa religiosidade crescente na sociedade uruguaia é compreendida por Vignoli como a continuação de um projeto de fundação de uma igreja cristã, que remete ao período do próprio Jesus Cristo, e não ao século XVI e à Reforma protestante, como costuma ser feita a identificação dos chamados evangélicos ou protestantes. Remontando a origem de sua fé ao período dos apóstolos (não à toa, momento de grande perseguição aos cristãos), o pastor analisa criticamente a evolução milenar da igreja de Cristo, condenando tanto a aproximação impensada ao poder temporal (a partir do período de Constantino), quanto a tendência a encerrar nos templos a igreja que antes estava por toda parte. Hoje, porém, estaria ocorrendo um renascimento dessa igreja que pretende ocupar o lugar “que sempre esteve no desenho de Deus”. E conforme argumenta Vignoli, nessa concepção

divina a política e a religião não são duas esferas estanques. Interessante notar que o que leva a essa mudança de perspectiva dos cristãos uruguaios, na opinião do pastor, não é uma motivação interna, mas sim o sentimento de invasão pelo Estado do ambiente familiar. Como haviam declarado outros entrevistados dessa pesquisa, Vignoli classifica a normatividade legal sobre temas comportamentais (implementada durante os governos da Frente Ampla) como o estopim para a maior participação dos religiosos na vida pública e na política uruguaia. Compartilhando o diagnóstico de outros líderes evangélicos, o pastor vê a participação cristã ativa como a única maneira de se contrapor à promoção de uma ideologia que, em seu entendimento, ameaça a família e a sociedade.

Que ha pasado en ese país, desde mí perspectiva, la iglesia no se metía en la política, pero sí la política se comenzó a meter en la iglesia y en los hogares de los cristianos evangélicos. ¿En qué sentido? En que durante esos últimos gobiernos se aprobaron ciertas leyes, como la ley de aborto, como la legalización de la marihuana, como el matrimonio igualitario, como la adopción de hijos por parte de las parejas de mismo sexo, ahora últimamente la ley trans. Entonces, como que la iglesia comenzó a decir: tenemos que hacer algo. La única forma de cambiar o de intentar revertir este proceso que entendemos que atenta contra la familia, y si atenta contra la familia atenta contra la sociedad porque la familia es la base de la sociedad. Entonces, fue ahí que los cristianos evangélicos comenzamos o comenzaron a meterse en política no con una – hablando a nivel general – no con una ambición de poder, de querer gobernar, sino con el objetivo de contrarrestar esas ideologías que afectan mucho el estilo de vida y no solamente eso, como que ejercen una presión tan grande sobre las familias y sobre los ciudadanos. Hoy en día si uno habla en contra, digamos, de ciertas leyes puede estar en un problema muy grande.

Apesar dessa argumentação que relaciona a atuação pública dos evangélicos com a implementação da chamada “agenda de direitos”, o próprio pastor Pablo Vignoli vem realizando um trabalho público informado por sua cosmovisão evangélica desde antes dos períodos dos governos frenteamplistas. O trabalho pastoral realizado na prisão de Canelones, por exemplo, ocorre desde 2002. Vignoli ao relatar o início desse projeto revelou as bases em que se deu a aproximação com a laica sociedade uruguaia, no caso específico de sua congregação. Como se pode perceber, se trata de um trabalho de base persistente que, depois de algumas décadas, começa a dar resultados. Aqueles que se surpreendem com a penetração das igrejas evangélicas na sociedade local, ignoram o paciente trabalho de convencimento que a história mobilizada por Vignoli pode iluminar.

Nosotros estábamos evangelizando por un barrio de la ciudad de Toledo, en el departamento de Canelones. Estábamos en esa oportunidad yendo casa por casa invitando las personas si querían saber más de la Biblia, de la fe cristiana, etc. Personalmente fui a las casas con uno de los líderes de nuestra iglesia, y bueno nos atendió una familia que estaba afuera – muy típico – tomando mate y comenzamos a hablarles. Esa persona nos dijo: bueno, sí, yo ya sé, ya conozco, pero ahora estoy bien, no necesito. Decimos: bueno, si en alguno momento tiene la necesidad, quiere ir, las puertas de la iglesia están abiertas, acá está la dirección. Y seguimos. A poco tiempo esa persona cae presa en la cárcel, esa misma cárcel en Canelones. La esposa se acordó de aquella visita y fue a la iglesia, a pocas cuadras de su casa, a pedir ayuda. Una señora, hermana decimos nosotros, de la iglesia la acompañó a visitar al esposo. Así que cuando fuimos ahí a la cárcel la actitud de este señor era completamente diferente, te puede imaginar. Ya no era aquella actitud orgullosa, sino todo lo contrario. La actitud “necesito de ayuda”. Así que así comenzó, no fue algo planificado. Comenzamos a visitarlo a él, y luego él invitó a otro y ese otro invitó a otro y así se empezaron a sumar.

Naquele momento, Vignoli afirmou que o grupo de sua igreja realizava as visitas nas prisões como se fossem familiares dos detentos. Era preciso passar por todo o processo de revista, enfrentar filas e em algumas ocasiões ter que retornar a Montevideu pela impossibilidade de entrar nos pavilhões. Disso se seguiram pedidos às autoridades prisionais para a realização de reuniões, de caráter religioso, que (para a surpresa do entrevistado) foram atendidas. Isso ocorreu no ano de 2002, época na qual a prisão estava muito deteriorada e que, de acordo com o pastor, era muito difícil realizar o trabalho pastoral. Apesar das dificuldades, Vignoli orgulha-se de ter perseverado e chegado ao momento em que a construção de uma capela dentro de um prédio público foi viabilizada a partir da parceria entre sua igreja e outras congregações, evangélicas e também católicas. Como relatou, antes de construir a capela as reuniões aconteciam no pátio da unidade prisional – *“al racho del sol o lloviendo”* – e os membros da sua igreja recorriam os distintos setores a buscar interessados em sua prédica. A palavra era compartilhada em meio à confusão dos detentos – *“a veces reuníamos en un lugar y al lado había un griterío bárbaro, factores de distracción de todo tipo”* – e apesar das condições adversas os membros de sua igreja insistiram nessa missão, sonhando com uma capela na prisão, mesmo conscientes do que *“eso significa en un país como ese”*.

A capela seria erguida, no ano de 2016, com o apoio de demais igrejas e com a permissão do diretor da unidade prisional, Gonzalo La Rosa, que como informou Pastor Vignoli, jogou um papel muito importante para a construção desse templo. Conforme relatou, a atuação das igrejas em um espaço administrado pelo

Estado não tem causado um enfrentamento com o mesmo. Ao contrário, o Estado estaria reconhecendo o trabalho realizado pelos grupos religiosos, pois percebeu que ele tem um efeito positivo sobre a realidade carcerária do país. Segundo o pastor, no ano de 2016, ele participou de uma entrevista, no edifício anexo do *Palacio Legislativo* com uma funcionária do Ministério do Interior (muito próxima ao então ministro Eduardo Bonomi), cuja formação é a psicologia, e que reconheceu o trabalho desenvolvido por sua igreja. Ela teria dito que os programas governamentais não obtiveram o efeito e resultado dos programas levados a cabo pelas igrejas evangélicas e afirmou ao pastor que: “*ustedes con la Biblia han hecho mucho más y han obtenido mucho mejores resultados que nosotros con los programas educativos y de rehabilitación nuestros*”. Pastor Vignoli comentou empolgado que ouvir isso foi muito bom e que a funcionária destacou ainda o fato de que muitas instituições haviam trabalhado nas prisões, permanecendo ali um tempo e se retirado, mas poucas permaneceram como o fizeram as igrejas evangélicas. Sua congregação, especificamente, realiza o trabalho de assistência espiritual em outra três unidades prisionais, além da *Cárcel de Canelones*. Mas, segundo Vignoli, a igreja evangélica, em conjunto, está trabalhando em praticamente todas as prisões do país. E o reconhecimento estatal, ainda que não seja feito publicamente, se dá pela constatação dos resultados alcançados.

A reportagem de Camila Zignago para o semanário Brecha, de 17 de janeiro de 2020, apresenta alguns números relativos à atuação de organizações religiosas no sistema prisional uruguaio (Zignago, 2020). De acordo com a jornalista, nas 26 unidades prisionais do país, 46 distintas congregações realizam visitas – quase em uma base diária – para prestarem serviço de assistência religiosa e doarem artigos de primeiras necessidades para os internos. Zignago destaca o fato de que as prisões femininas são as que mais recebem esse tipo de assistência. Ainda que os números sejam um pouco incertos, – a repórter afirma que os dados fornecidos pelo Instituto Nacional de Reabilitação (INR) não coincidem com os da encarregada da área eclesiástica da unidade que visitou – é possível perceber a presença constante e geral das associações religiosas no sistema penitenciário do país. A intensa atuação religiosa nesses espaços levou à necessidade do Estado regular a oferta desses serviços. Desde 2013, conforme informa a reportagem, as congregações precisam se registrar junto ao INR e seguir um protocolo que regula a atuação nas prisões.

Como demonstra Néstor da Costa, o Estado uruguaio até o início do século XXI não havia regulado os serviços religiosos nas prisões do país. A oferta de assistência religiosa começou a se dar pela demanda e mobilização dos detentos e se caracteriza, conforme esse analista, como uma exceção no tratamento do Estado às questões religiosas, na medida em que é permitido e valorizado pelas autoridades penitenciárias e pelos técnicos relacionados à área (Costa, 2016). Nesse sentido, a aprovação pelo Instituto Nacional de Reabilitação do *Protocolo de la vida y atención religiosa en las cárceles* (Cáritas Uruguay:2013) reconheceu a expressão e a prática do direito de liberdade religiosa nas prisões uruguaias e estabeleceu o protocolo a ser seguido pelas instituições religiosas atuantes no sistema carcerário do país. Esse documento, fruto dos debates do grupo de trabalho reunido a partir do Fórum Inter-religioso estabelecido alguns anos antes, foi desenvolvido por líderes de diversas organizações religiosas³¹. Na apresentação do documento normativo, o representante do INR declarou que as práticas religiosas e espirituais, além de serem um direito dos apenados, contribuem para a diminuição da tensão e dos conflitos nas prisões, resultando em uma melhor gestão desses espaços. Como observa Costa (2016), esse reconhecimento por parte do Estado viria substituir uma situação de vazio normativo que permitia que as autoridades penitenciárias locais decidissem, arbitrariamente, quem poderia assistir ou ofertar serviços religiosos de acordo com seus próprios critérios.

Dentre as denominações presentes nas prisões uruguaias, está a Universal do Reino de Deus – conhecida no país como *Pare de Sufrir*. Na prisão feminina visitada pela repórter do semanário *Brecha*, a Universal prestava assistência há 3 anos, durante os quais distribuía seis mil kits com produtos de higiene pessoal, comida, roupas, material escolar para as detentas com filhos, e também seu próprio jornal, o *Diario Universal*. Segundo a reportagem, o espaço que a Igreja Universal utiliza na prisão para as suas reuniões foi reformado – com investimento próprio de mais de 60 mil pesos – e transformado de um antigo depósito da unidade em um salão com capacidade para até 90 detentas e, se não formalmente, na prática, de uso exclusivo dessa igreja. A pastora da Universal que atende essa prisão semanalmente

³¹ São elas: Afroumbandismo–Atabaque, Ba’hai, Brahma Kumaris, CREU (Consejo de Representatividad Evangélica del Uruguay), FIEU (Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay), Iglesia Anglicana del Uruguay, Iglesia Católica Apostólica Romana del Uruguay, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días (Mormones), Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia Valdense, Nueva Congregación Israelita, e Testigos de Jehová (Cáritas Uruguay, 2013).

declarou à repórter que sua igreja tem sede na maioria das prisões do mundo, de modo que “*aquí, en Uruguay, también quisimos buscar esa oportunidad*”. Além da Universal, outras 17 igrejas buscam essa oportunidade e realizam projetos de assistência nessa prisão feminina. Dentre elas, 14 são evangélicas.

Conforme o censo realizado pela *Universidad de la República* em 2010, a população carcerária do Uruguai é composta majoritariamente por homens (82%) e por menores de 35 anos (70%) oriundos dos setores com maior vulnerabilidade social e com baixa educação formal. Apesar da intensa atuação de organizações religiosas nesses espaços, dentre os apenados, é baixa a adesão religiosa – apenas 26% declaram ter vínculo com alguma religião (Universidad de la República, 2010 apud Costa, 2016:234). Ao final do ano de 2019, a população carcerária do país havia praticamente triplicado em menos de duas décadas, passando de 4 mil pessoas, no ano 2000, a 11.600 em 2019 (Teledoce, 2019c). Esses números acenderam um alerta entre os ocupantes de cargos estatais e também dentre as organizações civis.

Uma das associações da sociedade civil dedicadas a essa questão e que realiza, em alguns momentos, a representação de distintas denominações religiosas, é a *Confraternidad Carcelaria* – organização cristã internacional, predominantemente evangélica, que desenvolve projetos de ajuda humanitária em prisões, além de programas de reinserção de egressos do sistema prisional. Em maio de 2017, o presidente da *Asamblea General* recebeu a diretora regional para América Latina dessa organização, Dorestela Mendieta, e também o *comisionado parlamentario*³², Juan Miguel Petit, para discutir a necessidade da atuação de organizações da sociedade civil no sistema prisional. Nesse encontro, Petit argumentou que “*las experiencias en todo el mundo indican que el Estado ya no puede hacer las cosas solo, y una de las alternativas posibles es realizar convenios con organizaciones de la sociedad civil*” (Parlamento del Uruguay, 2017b). Nesse sentido, se pode entender a doação de materiais de limpeza para contribuir com as condições de higiene dos detentos realizada pela *Confraternidad Carcelaria*, no contexto de enfrentamento à pandemia da Covid-19. Os itens doados foram

³² O cargo de *comisionado parlamentario* para o sistema penitenciário foi criado por legislação de 2003 que estabeleceu como função desse cargo assessorar o poder legislativo no controle do cumprimento da normatividade internacional e nacional em relação às pessoas privadas de liberdade por decisão judicial.

produzidos por integrantes de um projeto dessa organização voltado para egressos que vivem em uma chácara, onde se auto organizam e produzem coletivamente. Mesmo sem casos de infecção registrados até então dentro do sistema penitenciário, o Estado não abriu mão da assistência oferecida pela confraternidade e, além disso, tornou público seu agradecimento em um dos canais oficiais de comunicação (Ministerio del Interior, 2020).

De acordo com o que o Pastor Pablo Vignoli relatou durante a entrevista concedida a essa pesquisa, grande parte desse e de outros trabalhos realizados pelas igrejas no Uruguai se dá através do voluntariado. Devido à carência de recursos das igrejas, mesmo os pastores raramente são assalariados. Segundo Vignoli, ainda que existam igrejas grandes, a maioria dos pastores no país precisa ter um segundo emprego, pois as igrejas não podem pagar salários para que se dediquem exclusivamente ao trabalho espiritual. De modo que o trabalho voluntário é fundamental para que as igrejas levem adiante os seus projetos e, como argumenta, faz parte do próprio princípio evangélico de prestar serviço ao próximo. Para o pastor, é esse mandamento, presente no Evangelho, que leva os cristãos à atuação pública, tanto prestando a assistência que o Estado não fornece mais, quanto demandando a observação de seus (particulares) preceitos morais.

4.3

ACUPS e a perspectiva evangélica na medicina

Na entrevista concedida a essa pesquisa, o Doutor Jorge Patpatian explicou que a *Asociación Cristiana Uruguaya de los Profesionales de la Salud*, da qual é presidente e fundador, é um grupo evangélico interdenominacional que tem como objetivo, não o debate em temas doutrinários ou teológicos, mas sim ajudar a comunidade, desde o ponto de vista da saúde, com um testemunho evangélico – “*nos consideramos como un brazo misionero de la iglesia*”. Conforme relatou, a associação percorre o país oferecendo palestras e assistência médica para população carente. Abordam, principalmente, temas relacionados à família, sexualidade, matrimônio, vícios e aborto. Durante os 30 anos de atividade, estiveram no Haiti, Paraguai, Brasil, Marrocos e Jordânia para realização desse trabalho. Patpatian também destacou a atuação da associação no mercado editorial – a editora ACUPS conta com mais de 50 publicações que tratam de diversos temas a partir da perspectiva evangélica – a qual considera uma importante ferramenta de divulgação da perspectiva bíblica sobre assuntos da vida em sociedade, com especial atenção nos últimos anos para a temática da sexualidade. Essa presença no debate público se dá também no âmbito das casas legislativas, onde essa associação profissional cristã tem exposto sua opinião a respeito de distintos assuntos.

“Nosotros no creamos una asociación para eso, pero el tiempo nos demostró que como cristianos teníamos una voz para decir. Es así que participamos en comisiones del Parlamento, donde fuimos citados o pedimos, mejor dicho, audiencia en temas tales como: aborto, drogas, trata de personas y particularmente la ley integral de personas trans. Hemos ido al Parlamento en varias oportunidades, también participamos de discusiones sobre la ley de concubinato que se desarrolló hace varios años y que se aprobó ahora, pero que estaba en mucha discusión y dimos también nuestra opinión, participamos en fórums con otros políticos de distintas corrientes partidarias”.

É muito interessante o lugar institucional dessa associação médica e evangélica no debate público uruguaio, e ainda mais a reivindicação que seus membros fazem de uma neutralidade científica, ainda que comprometida com a perspectiva cristã. Os membros da ACUPS afirmam defender pressupostos baseados na revelação bíblica, assim como na ciência médica – “*la idea es esa, de poder dar nuestro punto de vista con algo que concorde con nuestros principios cristianos y con nuestros principios médicos*”. Distintos daquela geração de intelectuais que participou da construção do moderno Estado uruguaio – e que teve

na figura do médico Francisco Soca seu exemplo paradigmático – esses médicos evangélicos não veem contradição na atuação religiosa e científica. Em verdade, denunciam o que consideram uma discriminação no debate público pelo fato de serem cristãos. “*Nosotros cuando fuimos al Parlamento, la presentación fue en base a la ciencia, no fue religiosa*”. No entanto, Patpatian afirma que lhes interpretaram como “*un grupo más que médico, un grupo religioso*”. A confusão que o entrevistado relata é compreensível, dada a diferença da forma com que ele interpreta a incidência da religião nos assuntos públicos em relação à maioria dos seus compatriotas. Marcando distância da noção de laicidade forjada em grande medida por seus colegas médicos, no contexto da modernização uruguaia, o Doutor Patpatian afirma que é preciso desmistificar a participação de cristãos na política – ainda que faça a ressalva de que as instituições religiosas devem permanecer longe da política, e os sacerdotes nos templos.

Não é coincidência que o “levantamento de cristãos” na política institucional uruguaia, de que fala Patpatian, compartilhe com sua associação profissional a mesma preocupação pública ligada ao avanço da chamada “agenda de direitos” e a consequente mudança comportamental em áreas tais como a sexualidade, o uso de substâncias psicoativas, o controle reprodutivo e a educação sexual. Como relataram praticamente todos os religiosos entrevistados nessa pesquisa e envolvidos com a política partidária, a emergência da legislação sobre o aborto, em seguida sobre a regulamentação do uso da maconha e da união civil homossexual, serviu como impulso para que decidissem participar ativamente das decisões legislativas do país. Como se depreende da consulta às atas parlamentares, a ACUPS foi chamada ou se apresentou para dar sua opinião, justamente, sobre esses temas debatidos nas casas legislativas e caros a certo ativismo religioso. Por exemplo, em sessão da Câmara de deputados de 24 de maio de 2018, presidida pelo deputado evangélico Álvaro Dastugue, a ACUPS foi chamada a dar um parecer sobre a legislação que se propunha a combater e prevenir o tráfico de pessoas. As considerações que a delegação da associação (composta pelo Dr. Jorge Patpatian e pela escritã Gianella Aloise) apresentou foram acerca dos artigos que utilizavam a terminologia da “perspectiva de gênero” e que tratavam da questão do aborto.

La mayoría de los países que han aprobado una ley de trata de personas que hemos leído y revisado con atención y que han sido modelos para este proyecto de ley no incluyen la perspectiva de género como principio rector

de esta ley. Cuando se menciona el término Perspectiva de Género se está aludiendo a una forma ideológica de ver al ser humano, particularmente, en lo referente a su sexualidad, que puede ser muy respetable, pero que no todos estamos de acuerdo. El término alude a una forma de pensamiento ideológico. Sus postulados no tienen una base racional ni científica. Entendemos que la incorporación de esta teoría no corresponde como sustento a una norma jurídica y legal. Y mucho menos cuando por lo menos nos deja una sospecha de que hábilmente se introduce y se quiere imponer bajo un proyecto de ley de esta naturaleza. [...]

De acuerdo a este artículo [5°], la mujer, sin probar que es objeto de trata, puede acceder al aborto. Bastaría tal declaración de la mujer al médico, para que este le provea la receta y ella proceda al aborto químico. [...] Permitir el aborto a 'la posible' víctima de trata, producirá un resultado opuesto al que el proyecto de ley busca, que es la atención, protección y reparación de las víctimas, fijando la permanencia de la mujer en el circuito de la explotación. Favorecerá el turismo abortista, es decir, que de otros países ingresen mujeres embarazadas, declaren que son objeto de trata y accedan al aborto. Pero, reiteramos, creemos que esa no es la voluntad del legislador, porque el Estado uruguayo no puede borrar con el codo lo que escribió con la mano, en la Constitución de la República, así como en la mayoría del cuerpo legal vigente (Comisión Especial de Población Y Desarrollo, 2018).

Em outras ocasiões, a ACUPS emitiu seus pareceres sobre: a lei de promoção da cidadania trans (na sessão de 14 de maio de 2018, na qual denunciou os perigos da hormonização em menores de 18 anos); sobre a legislação que previa a criação do *Sistema Nacional Integrado de Cuidados* (em 17 de setembro de 2015, quando propôs priorizar membros da família para a realização das tarefas de cuidados previstas na lei); sobre a legislação de interrupção voluntária da gravidez (na sessão de 23 de agosto de 2012, quando considerou que a despenalização do aborto seria uma lei contra a vida, e também em 25 de novembro de 2003, quando Patpatian afirmou que “o aborto não é um ato médico”); e sobre as consequências do vício em drogas para a sociedade uruguaia (em sessão de uma comissão especial do dia 2 de dezembro de 2010, na qual os membros da ACUPS propuseram a obrigatoriedade curricular do tema da prevenção do consumo de drogas e defenderam uma formação cristã como forma de proteger os jovens das drogas).

“No podemos dejar de mencionar la realidad que hemos visto recorriendo los 19 departamentos del país y más allá de nuestras fronteras: la formación con valores cristianos, en tanto y cuanto nos otorga un sentido de pertenencia, contención, valores y límites claros en la conducta con motivaciones espirituales, da sentido a la existencia y los jóvenes pueden desarrollar un proyecto de vida más saludable y libre de drogas. La comunidad de fe es una fuente de protección contra las drogas” (Comisión Especial sobre adicciones, consecuencias e impacto en la sociedad uruguayo, 2010).

Essa temática demarca com suficiente clareza o âmbito de atuação dessa associação, médica e cristã que, como não poderia deixar de ser, causa resistência no debate público do Uruguai – marcado pela restrição ao privado das opiniões de caráter religioso. A mobilização de argumentos ora científicos e ora religiosos para defender seus pontos de vista cria uma zona cinzenta, a partir da qual a ACUPS emite a opinião de seus afiliados frente a um Estado e a uma sociedade que não estão acostumados a misturar essas duas esferas de ação. Importa salientar que é, justamente, essa dubiedade argumentativa a aposta dos religiosos envolvidos nos debates políticos no país. O verniz científico ou religioso é aplicado ao tema em análise a depender do contexto e dos objetivos em jogo. Sempre quando o objeto em disputa necessita a chancela científica, argumentos da ciência são mobilizados mesmo que seja para justificar pontos de vista fundamentados na religiosidade. Por esse terreno, margeado pela ciência e pela religião, que se dá a discussão sobre a chamada “ideologia de gênero”. A ACUPS, como representante de um grupo de cientistas cristãos, tem lugar de destaque nesse debate, atuando como divulgadora de uma perspectiva cristã e também científica sobre a temática.

Conforme declarou em entrevista para essa pesquisa, Patpatian compreende o termo gênero como a explicação que o movimento feminista adotou, recentemente, para dar conta do “problema da mulher”. Para o médico, o movimento feminista em seus primeiros tempos foi um “movimento racional, nobre, necessário, que fez muito bem à sociedade” enquanto um movimento de reivindicação de direitos da mulher em relação ao homem. Porém, o problema hoje estaria na tentativa de promoção de uma forma ideológica de compreender a vida humana – identificada com essa perspectiva de gênero – levada a cabo pelo movimento feminista. Compreendida como ideológica, essa perspectiva é questionada a partir de argumentações que se apresentam como científicas. São os conhecimentos médicos aqueles que Patpatian invoca para combater os perigos que vislumbra na adoção da compreensão da sexualidade a partir da ideia de gênero. Se trata, conforme afirmou enfaticamente o entrevistado, de uma defesa da biologia e da ciência e não de dogmas religiosos.

La perspectiva de género es avasallante, es impuesta, es una manera que no respeta otras posiciones ni ideológicas, ni científicas. Porque si hay algo enemiga de la perspectiva, de la teoría de género es la política y la ciencia. Hoy lamentablemente la ciencia se ha acomodado a la ideología. La ciencia

tiene una actitud genuflexa, se arrodilla, frente a lo que es la ideología de género. No importa lo que la ciencia diga, no importa cuál es el sexo con que naciste, puedes elegir a tu sexo, tu género, independientemente del sexo anatómico. Bueno, no lo entendemos así, no lo entendemos así. Esto no va contra discriminar, contra colectivos minoritarios de un punto de vista de la sexualidad, acá no hay una guerra contra personas, es una confrontación de ideas. Y como ideas, yo me siento la verdad de frente, no comulgo, no puedo comulgar con la ideología de género.

Patpatian pondera que as pessoas podem eleger sua orientação ou identidade sexual como bem entenderem, e não cabe a nenhum cidadão a discriminação, porque a lei assim o proíbe, e tampouco a nenhum cristão, que tem a responsabilidade de amar todas as pessoas, conforme o mandamento religioso que obedece. Do ponto de vista médico, no entanto, o Doutor Patpatian afirma que ainda que respeite as escolhas individuais, não pode ser cúmplice em uma intervenção que considera de alto risco (o médico se referia à hormonização) e que não oferece a solução médica. Ao contrário, tais procedimentos são do ponto de vista da medicina, segundo o entrevistado, uma aberração. É a partir dos princípios médicos, que Patpatian demanda liberdade e autonomia profissional para definir quais procedimentos clínicos adotar, ou não. Conforme declarou, ele considera haver uma influência ideológica no debate público que se pretende passar por certeza científica. A incidência da perspectiva de gênero se percebe, segundo Patpatian, em uma legislação como a que trata da promoção da cidadania trans e que obrigaria, sob certas circunstâncias, os médicos a atuarem de maneira contrária às suas convicções profissionais. Daí, a importância que Patpatian atribui à questão do direito a expressar e exercer a objeção de consciência diante de tais normas legais. Diferente da legislação que trata da interrupção voluntária da gravidez, a *Ley general para personas trans* não prevê o instituto da objeção de consciência para os casos em que os profissionais da saúde discordem dos procedimentos clínicos previstos na lei.

Para além de sua categoria profissional e dos temas que a mobiliza mais diretamente, o entrevistado também expressou sua preocupação quanto a influência dessa perspectiva, que acusa de ideológica, sobre o sistema de ensino do país. No ambiente escolar, Patpatian compreende que não se deveria apresentar às crianças uma proposta de educação sexual baseada na perspectiva de gênero, pois assim a sociedade estaria fomentando dúvidas descabidas nas mentes (ainda em desenvolvimento) dos estudantes. Além disso, Patpatian acredita que o que vemos

hoje na sociedade uruguaia não é uma homofobia, tampouco transfobia, mas sim uma heterofobia – ou seja, uma rejeição à relação heterossexual. Ignorando os dados estatísticos sobre violência contra esses grupos minoritários, o médico afirma que as ideias de homofobia e transfobia são armas ideológicas que os coletivos ligados à questão da diversidade sexual utilizam no debate público “*como reivindicación y como una victimización para poder llevar adelante sus propuestas*”. Tais posicionamentos demonstram a afinidade da ACUPS com a agenda moral defendida por setores evangélicos que incursionaram na política e que têm nessa associação um parceiro institucional que lhe fornece argumentos (e legitimidade) científicos para o combate à “agenda de direitos”, implementada na última década.

4.4

A comunicação de massa a serviço da cosmovisão cristã

O livro do jornalista Marcelo Márquez, – *Bajo la ley de Dios: el debate sobre la laicidad en la sociedad uruguaya* – trata das controvérsias públicas acerca da noção de laicidade a partir de um relato jornalístico (que formalmente apresenta a linguagem que a imprensa desenvolveu ao longo do século passado, comprometida com alguma objetividade e isenção), mas que não deixa de revelar sua afinidade com certa cosmovisão evangélica do tema. O próprio Marcelo Márquez declarou, em entrevista a essa pesquisa, que após quase 30 anos atuando como cronista político nos principais meios de comunicação do país, ultrapassara uma barreira ao envolver-se mais profundamente com a política partidária. De simpatizante comunista da Frente Ampla, Márquez radicaliza sua mudança de posicionamento e adere ao programa político de alguns líderes evangélicos, principalmente ao programa de Gerardo Amarilla – de quem, na ocasião da entrevista, Márquez era uma espécie de assessor de comunicação. Ainda que envolvido diretamente com um setor político, Marcelo Márquez compreende que sua atuação pública se dá através do exercício da imprensa informada pela cosmovisão evangélica da política.

Votaba a la izquierda, voté a la izquierda hasta después que ganó Tabaré en el 2005 y después ya me desilusioné, pero aparte ahí ya apareció mí cosmovisión evangélica a incidir, realmente chocaba con mí forma de pensar. Empecé el proceso [de conversión] más o menos en año 1999, 1998. Vas a encontrar obviamente evangélicos que te van a decir que está bien la izquierda. Bueno, se respeta, pero yo como evangélico no puedo tolerar, tengo pavor, del aborto. [...] No es que sea intransigente, sino que me parece que son los valores de cada uno.

É, como a passagem acima evidencia, a discordância em questões de valores – especificamente sobre a questão do aborto – que leva ao rompimento do jornalista com o partido de esquerda que até então recebia seus votos e simpatia. Interessante notar que o processo de conversão, religioso e político, que o entrevistado relata se faz acompanhar de uma concomitante mudança profissional. Márquez relatou a passagem que realizou de “jornalista a jornalista cristão”, quando segundo informou, trabalhou em uma rádio – arrendada por um pastor evangélico – ao mesmo tempo em que trabalhava em um jornal tradicional do Uruguai. Nesse

período, ele se deu conta de que era preciso compartilhar a sua fé também através da atuação profissional.

Convicto da necessidade de defender determinados valores publicamente, Márquez argumenta que existe uma visão preconceituosa na imprensa uruguaia em relação aos evangélicos, sendo preciso, portanto, insistir em uma produção jornalística que apresente outra perspectiva sobre a atuação pública dos religiosos e que esteja comprometida com a defesa dos valores cristãos. Em sua opinião, é rudimentar a produção jornalística com essas características no país e inexistente a expressão corporativa desse grupo de profissionais. Depois de alguns empreendimentos que não prosperaram – por exemplo, uma publicação cristã mensal (que não teve mais que um par de edições) – Márquez criou o portal virtual de notícias *Sociedad Uruguaya*, no qual ele afirma abordar temas de interesse geral da sociedade, assim como temas de cunho religioso. O que se vê, de fato, ao acessar a página desse portal, é um produto editorial completamente comprometido com uma visão de mundo compartilhada pelos religiosos uruguaio que, assim como seus pares ao redor do mundo, realizaram uma mudança de perspectiva quanto à incidência pública da religião. O elo com essa rede global de produção de conteúdo afim à cosmovisão cristã foi ressaltado pelo próprio Márquez que afirmou integrar uma rede internacional de jornalistas religiosos chamada *The Media Project*, com sede nos Estados Unidos. Conforme declarou, esses profissionais veem os diferentes temas do debate público a partir da mirada da religião. São majoritariamente evangélicos, ainda que integrem o grupo alguns católicos que compartilham desse entendimento sobre o papel de uma imprensa cristã na vida em sociedade.

Ao analisar a participação evangélica no sistema político do seu próprio país, Márquez destaca que a mudança de percepção e de atuação de alguns grupos e atores religiosos não se dá de maneira homogênea. Além das igrejas tradicionais que se recusam a ultrapassar a fronteira estabelecida pelo consenso em torno da ideia de laicidade uruguaia, Marcelo Márquez se refere ao grupo político e religioso de Álvaro Dastugue e seu sogro, Pastor Jorge Márquez – em sua opinião, interessados apenas no acúmulo de poder. Em sua opinião, ainda que preste um importante serviço social que o Estado não está sendo capaz de oferecer, *Misión Vida* está comprometida apenas com a conquista e manutenção de poder. Tal leitura

não se aplica à participação política e religiosa de Gerardo Amarilla, quem para o jornalista, além de político e cristão comprometido, é um amigo. A história dessa amizade, de alguma maneira, conta também a história profissional recente desse jornalista que tem atuado como um assessor de comunicação, ou melhor dizendo, um animador da causa evangélica na cena política uruguaia.

El tema con Gerardo en concreto pasa así. Gerardo entra en el Parlamento, hace nueve años, una semana antes que él entra, [los diputados] hacen una reunión preparatoria para conocerse, yo estoy acá como cronista parlamentario. [...] [Comenté con un colega] este año, tenemos algo que hacer como cristianos en el Parlamento. Entonces, había un ministerio que todavía sigue existiendo, que se llama Parlamento y Fe, que se comunicó conmigo y con varias personas para ver se les gustaba la idea. Al final, dieron conmigo y yo agarré el viaje como director de Parlamento y Fe en Uruguay. Gerardo cuando vino, me presenté, me puso a las órdenes, y empezamos una relación. La idea era, justamente, compartir la palabra de Dios con los legisladores. Como le vamos hacer? Invitando a una reunión dentro del Palacio. [...] Empezamos con esto, compartimos una reunión con tres, cuatro personas, a veces algún legislador. Y ese mensaje que yo elaboraba luego lo repartíamos a todos los legisladores. Yo iba a las doce intendencias, lugares en que se reparte la correspondencia y llevaba todo dirigido a cada uno. A partir de ahí empezó la relación con Gerardo, comenzamos a conocernos más [...] y terminamos en una amistad.

Durante a pesquisa, também através do deputado Gerardo Amarilla, fui apresentado ao pastor Aldo Fernandez quando juntos fomos a Canelones assistir a primeira cerimônia de batismo que aconteceria na unidade prisional desse departamento uruguaio. Fernandez conduzia o carro que nos levou do Palácio Legislativo – nosso ponto de encontro – à capela construída pelos detentos com o apoio de grupos religiosos dentro de uma das maiores prisões do país, com mais de 1000 internos. Alguns dias depois, eu voltaria a encontrar o pastor, dessa vez para entrevista-lo. Aldo Fernandez é líder e fundador da *Iglesia Casa Real*, que tem o início de sua história entre 2014 e 2015 e que em 2019 já contava com três templos espalhados pelo país (em Montevideú, Toledo e Las Piedras) e com a estrutura de uma emissora de rádio que realiza suas transmissões por streaming, através da página virtual da igreja. Ainda que sua congregação seja recente, o pastor Aldo acumula considerável experiência no meio evangélico uruguaio. Conforme relatou, foi um dos responsáveis pela criação da primeira rádio evangélica do país, a *Rádio Zoe Gospel Music*, projeto da igreja *Misión Vida para las Naciones*, congregação para a qual Fernandez trabalhava. Como os seus pares, o pastor defende enfaticamente a preservação da concepção tradicional da família, em nome,

inclusive, da defesa da nação. Em sua opinião, há pessoas que sabem do elo entre a manutenção da família tradicional e a manutenção da nação, mas que escolhem semear o caos. Daí, a urgência da atuação cristã em prol da família frente “os ventos da mudança”.

Cada divorcio, cada destrucción de un matrimonio, de un hogar, les cuesta no solo a las personas, sino al Estado, le cuesta mucho dinero. Por eso, familias fuertes, sociedades fuertes, naciones fuertes. ¿Fuertes ante qué? Ante los vientos de los cambios, ante los vientos de las modas. La familia es la primera escuela, el primer profesor, el primer maestro está en casa. Y te voy a decir una cosa más fuerte: el primer Dios está en casa. El primer concepto de Dios, la primera proyección de Dios está en una mamá y en un papá. Por eso todo lo que es doctrina o ideología que va en contra de la familia en su modo, no digamos conservador, en su modo natural, varón y hembra, todo intento de destrucción de eso, es destrucción de las naciones.

Aldo Fernandez, conforme relatou, chega do interior (especificamente do departamento de Rocha) a Montevideu na década de 1990 em busca de trabalho e de desenvolvimento espiritual, esse último seu propósito prioritário. De acordo com a reconstrução narrativa que apresenta de sua biografia, o pastor – interiorano e com poucas ferramentas para desenvolver seus estudos bíblicos – realizou uma passagem dura para o ambiente metropolitano da capital do país e precisou equilibrar o trabalho secular (como concursado em um banco) e o espiritual. No entanto, chegou um momento em que o trabalho vocacional relacionado à obra de Deus foi aumentando e, de acordo com seu relato, foi necessário escolher entre uma coisa ou outra. “*Yo corrí por la vocación*”.

Além da função de pastor, Aldo Fernandez contou que tem outra “vocaçãõ”: as comunicações. Montar emissoras de rádio, desenvolver a programação, operar os sistemas de radiodifusão, estudar os projetos técnicos, tudo o que compreende o trabalho em uma rádio tradicional sempre foi tema de interesse do pastor. De modo que, em 1994, quando da criação da supracitada rádio Zoe, Fernandez foi o escolhido pela direção de *Misión Vida* para gerenciar o projeto pela experiência que relatou possuir já naquele momento. O pastor afirmou que o desenvolvimento de seu trabalho como comunicador se deu concomitantemente ao desenvolvimento “da parte espiritual e da obra”, e que essas duas dimensões foram exigindo cada vez mais dedicação a ponto de o pastor cumprir jornadas de trabalho de 16 a 18 horas por dia. O resultado: em 2011, Fernandez relata um colapso devido ao extremo cansaço que exige a suspensão de suas atividades. Quando indagado sobre o

processo de implementação da rádio que o levou a exasperação, Aldo pede que não o faça lembrar desse período. Mais que exaustão profissional, parece existir um conflito entre o pastor e sua antiga igreja que Aldo, no entanto, prefere não comentar.

Em 2014, três anos após esse período de afastamento, Aldo Fernandez é convencido (ao menos assim relatou) a compartilhar novamente a palavra com um pequeno grupo. Pouco a pouco, os grupos foram crescendo até formarem uma congregação – “*cuando me di cuenta me encuentro con una iglesia delante de mis ojos*”. Hoje, a igreja *Casa Real* conta com cerca de 300 fiéis e já vive uma experiência de burocratização do carisma através do projeto de formação de pastores conduzido, desde 2018, por Aldo Fernandez. Segundo o mesmo, essa formação leva tempo, pois se trata também da conformação do caráter de um líder religioso, pois conforme o pastor, muitos diferenciam o bem do mal, mas não têm domínio próprio suficiente para não deixar de fazer o mal. Além desse disciplinamento do caráter, Aldo Fernandez destaca a necessidade de reconhecer os talentos de cada pessoa, bem como seus dons espirituais. Como explicou, alguns têm habilidades para curar doentes através de suas orações, outros para fazer o exorcismo. Todos esses são dons que “*Dios reparte como quiere a cada uno*”. E ensinar nesse âmbito seria ajudar a revelar esses dons entre os jovens líderes e também os disciplinar para a escolha e ação corretas diante do mal e do bem. Disso se segue que os novatos em sua igreja são acompanhados durante muito tempo antes de receberem responsabilidades na organização. Conforme relatou, os veteranos acompanham os novatos durante ao menos três anos, até que o novo membro seja encarregado de uma obra ou liderança ministerial.

E são diversas as obras eclesiais em sua congregação. No dia em que me concedeu entrevista, Fernandez contou que havia surgido uma oportunidade – o pastor vinha de uma reunião que tratava justo desse tema – para desenvolver um projeto como o da rádio *Zoe Gospel*, que ajudara a criar quando membro de *Misión Vida*. Pastor Aldo compreende que sua prédica necessita de diferentes ferramentas, sendo uma delas os meios de comunicação que possibilita sua mensagem alcançar os que se encontram mais distantes. O pastor pondera, porém, que ao utilizar essas ferramentas leva em conta o mesmo mandamento de autocontrole e auto julgamento moral que cobra dos seus aprendizes. “*Porque yo con mi don, de comunicador,*

atraigo a los que están lejos. Pero si tengo un mal carácter los espanto. Con los dones los atraigo y con el carácter los echo". Apesar da ressalva, Fernandez aposta alto na capacidade mediática de atração de fiéis e promoção de sua mensagem. Empolgado, explicou o projeto de criação de uma emissora de rádio própria que, em contraste com a Rádio Zoe, não seria dedicada exclusivamente ao gospel – ainda que comprometida com a perspectiva evangélica. Seria uma rádio com *“todo lo que la gente normalmente escucha, pero en su estado de pureza”*. Esse projeto reflete certo tirocínio de Fernandez que, com quase três décadas de experiência nesse campo, percebeu a necessidade de modular o discurso evangelizador a fim de conquistar se não mais fiéis, ao menos mais ouvintes. A verdade é que, a partir do relato desse pastor, não se pode separar de modo estanque essas duas dimensões de sua vida. Predicar e comunicar, para além das coincidências etimológicas, significam para o pastor Aldo dois trabalhos distintos, mas que fazem parte de uma mesma missão.

Como se sabe, não é recente o uso por líderes religiosos de tecnologias de comunicação para ampliação do alcance dos seus projetos de evangelismos. Segundo Clara Mafra (2001:23), “o primeiro jornal evangélico do Brasil e América Latina, a Imprensa Evangélica, começou a circular já em 1864”. Conforme Alexander Fajardo (2014), no período em que o rádio ainda era novidade para os norte-americanos e estava em fase de regulamentação e ajustes técnicos, a pentecostal Aimee McPherson, fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular, construiu no templo principal da denominação um estúdio de rádio e instalou as antenas no telhado da igreja (2014:170). No Brasil, teria sido o pernambucano Manoel de Mello, inicialmente da Assembleia de Deus e depois membro da Igreja do Evangelho Quadrangular, o pioneiro, em 1956, da prédica pentecostal atrelada ao rádio (ibidem:175). Na última década do século XX, no entanto, a “explosão gospel” – na expressão de Magali Cunha (2004) – teria alçado a música, o entretenimento e o consumo à condição de mediadores do sagrado no campo evangélico. Hoje, a incidência da dimensão da comunicação de massa sobre as religiões criaria híbridos que a literatura brasileira dedicada ao tema tem procurado compreender.

André Souza, por exemplo, chega a afirmar que o empreendedorismo neopentecostal – marcado pela confluência de fins religiosos e econômicos –

promoveu uma junção indissociável entre igreja e empresa que se expressa, por exemplo, na figura do líder religioso e gestor de negócio. Conforme o autor, a habilidade para gestão financeira estaria ligada à expansão dos empreendimentos midiáticos de igrejas evangélicas no país (2011:29). Ricardo Mariano também destaca a competência religiosa e gerencial desses líderes que cada vez mais se assemelham a “empresários ou administradores de empresas” (2003:121). Para o autor, a opção por seguir a lógica de mercado para defender seus interesses institucionais e superar a concorrência incidiu tanto na missão religiosa quanto na organização e administração de diversas igrejas pentecostais (ibidem:122). Com diagnóstico semelhante, Alexandre Fonseca destaca a necessidade de uma gestão empresarial nos empreendimentos de comunicação evangélicos, dada a importância que assumiu a presença da mídia nesse universo (1997).

No Uruguai, assim como no Brasil, o crescimento das novas expressões pentecostais se dá junto à expansão de suas ferramentas de comunicação de massa. Os meios de comunicação evangélicos têm servido como elemento distintivo dentro do próprio campo evangélico (e também além dele), como forma de alcançar novos membros e estreitar a comunicação com os antigos, e como instrumento fundamental na batalha que os atores, foco dessa pesquisa, julgam estar enfrentando. Como declarou o pastor Aldo Fernandez logo no início da entrevista, sua compreensão da atuação pública dos cristãos, e especificamente, dos evangélicos é a de uma resistência frente a mudanças (animadas por forças do mal) que estariam nos levando ao caos. Nesse cenário, ser evangélico significa, portanto, combater um inimigo. No Uruguai, o que o pastor chama de “humanismo” seria uma barreira considerável a vencer, sendo o recurso das plataformas de comunicação de massa fundamental para a persecução desse objetivo que pode ser compreendido como o de uma tentativa de reforma (ou de contenção) moral.

Essa batalha diária extrapola, na concepção do pastor Aldo Fernandez, os limites traçados pela concepção de laicidade do Uruguai, pois ele considera que uma das maneiras de influenciar na luta entre o bem e o mal é a partir do serviço público e que é aí, portanto, que os evangélicos também devem atuar. Contrariando a tradição que remete ao âmbito privado as questões de caráter religioso e também rechaça a atuação pública de instituições e líderes eclesiais, sobretudo, nos assuntos diretamente ligados à política, Fernandez defende e considera fundamental

a presença de cristãos na política institucional. Em sua opinião, a corrupção existe no país, justamente, pela ausência de cristãos no sistema político. Todo bom cristão é, em sua opinião, um bom cidadão. Consequentemente, esses não deveriam se eximir da atuação pública e não apenas no serviço público, mas em toda a sociedade, do meio empresarial ao esportivo. Conforme argumentou, fazer as coisas bem pode custar a comodidade dos cristãos, pois exige que eles saiam de sua zona de conforto. Mas essa é, em sua opinião, uma missão premente já que não “há no mundo espaços vazios” e se cada cristão não cumpre o seu papel, alguém – com más intenções – tomará esse lugar de incidência.

No entendimento do Pastor Aldo, a omissão ou a tardia reação dos cristãos uruguaios permitiu que se aprovassem leis (especificamente as ligadas à chamada agenda de direitos) que contrariam os princípios cristãos. A culpa desse avanço normativo sobre as bases da família tradicional, em grande medida, seria dos líderes religiosos que se omitiram e não apoiaram aqueles cristãos que sentiam a necessidade de protestar contra o que consideraram um inaceitável ataque aos seus valores. “*Si los atalayas no gritan, no hacen sonar la trompeta, entonces el que está digamos laico ve que la cosa va mal, pero no tiene apoyo, no tiene dirección, no tiene visión*”. Para Fernandez, líderes religiosos e fiéis deveriam ter estado “em pé de guerra” contra esse projeto político já no primeiro período de governo frenteamplista. No entanto, no seu entender, lamentavelmente, os cristãos só se levantaram quando se aprovou a regulamentação do aborto, sendo esse o momento de inflexão que mudaria a intensidade e a forma de suas atuações públicas.

Dito isso, não surpreende a relação próxima que Aldo Fernandez estabeleceu com o deputado Gerardo Amarilla, o primeiro evangélico no Parlamento nacional. Conforme afirmou, com Amarilla o pastor compartilha a fé, “uma linda amizade” e um mesmo propósito de incidir positivamente sobre a nação, cada qual desde seu lugar de influência e limitados por suas condições humanas. Fernandez pontuou ainda que quando predica em um ambiente para muitas pessoas, nunca pede que votem em Gerardo Amarilla, mas sim faz com que os ouvintes despertem para a necessidade de assumir um papel de protagonismo independente do partido político em que estejam. “*Gerardo está en el partido blanco, el Partido Nacional, pero que tal si hay también en los colorados, y que tal si hay un lugar en la izquierda. Yo veo que la izquierda sería una mucho mejor izquierda si estuviesen cristianos de*

influencia en ese lugar”. Conforme relatou, já existem outros evangélicos que desenvolvem um ativismo político independente de Amarilla ou do Partido Nacional. Seriam aproximadamente cinco religiosos que, apesar de pouco numerosos são, como argumentou Fernandez referindo-se ao período anterior à eleição de Amarilla, muito mais do que nenhum.

4.5

Las ovejas negras, coletivos progressistas como inimigos

Diego Sempol é professor na *Facultad de Ciencias Sociales da Universidad de la Republica* e um dos fundadores do coletivo *Ovejas Negras*, um dos principais grupos de pressão a defender a agenda de direitos sexuais no Uruguai. Ativista e especialista em pesquisas ligadas às questões de sexualidade e direitos LGBTQ, Sempol não acredita na possibilidade de diálogo entre religiosos conservadores e o grupo que representa – “*es muy difícil hablar con alguien que piensa que sois una abominación, que sois el infierno, satanáas, la degeneración*”. Em sua perspectiva, o que deve ser feito é isolar politicamente esses atores minoritários que defendem valores tradicionais já que não existiria possibilidade de negociação entre eles e os ativistas por direitos sexuais e reprodutivos. Conforme Sempol, sob o argumento da liberdade de expressão, determinados grupos religiosos defendem discursos de ódio e intolerância que deveriam ser combatidos, deslocados do âmbito da política institucional e denunciados permanentemente. O docente não vê com bons olhos o reposicionamento do fenômeno religioso em sua articulação com a política e defende que o campo religioso seja disputado e que expressões religiosas mais afins aos direitos humanos e à diversidade sejam incentivadas.

Em entrevista concedida a essa pesquisa, Diego Sempol afirmou que os grupos conservadores contrários à agenda de direitos implementada nos últimos anos realizam um deslocamento proposital do sentido original dos termos em disputa nos debates políticos. Em sua opinião, a argumentação de grupos contrários à política de educação sexual adotada pelo Uruguai de que os guias educativos voltados ao tema têm uma “visão única” (baseada, como sustentam, em uma “ideologia de gênero”) é, na verdade, uma forma de expressar um discurso de ódio, sob o disfarce da liberdade de expressão, uma tentativa de impor uma visão negacionista dos direitos humanos, sob o disfarce da ideia de laicidade. De fato, alguns pais, reunidos em grupos como *La Red de Padres Responsables de Uruguay*, afirmam que buscam laicidade, respeito à liberdade de consciência e pluralidade de opções no campo da educação em relação à moral privada. Segundo Sempol, se trata de uma estratégia de apropriação de palavras e conceitos que nada tem a ver com as propostas desses grupos, que tratam de ressignificar esses termos para dar visibilidade midiática às suas demandas conservadoras. “*El discurso de odio se*

trafica bajo la libertad de expresión, la idea de creacionismo y la visión negacionista de los derechos humanos se trafica bajo la categoría de laicidad”.

Diego Sempol considera que apesar de se apresentarem como grupos apartidários e sem religião, que defendem os valores da família, essas organizações conservadoras promovem um discurso religioso e se utilizam de um “secularismo estratégico”, pois sabem que falando diretamente de Deus impedem a comunicação com diversos setores. Sempol acredita que há uma continuidade entre organizações como a *Red de Padres Responsables* e *Mi hijos no les toquen* e a igreja do Pastor Márquez. Segundo o docente, ao assistir os vídeos institucionais de *Misión Vida* sobre o tema se percebe que todos seguem o mesmo roteiro que, por sua vez, é informado pela mesma fonte: Agustín Laje, autor do *Libro Negro de la Izquierda*. Para Sempol, esses são movimentos “mega conservadores” que utilizam a categoria laicidade para questionar a perspectiva de garantia de direitos, acusando-a de ser oficialista, baseada em uma visão única e, portanto, autoritária. Essa, segundo o professor, não é uma estratégia muito original, ao contrário, está presente em todo o continente e tem atrás de si “toneladas de dinheiro” e técnicos que orientam os modos operacionais desses grupos. Sempol considera que, nessa perspectiva, não há novidades específicas ligadas ao caso uruguaio em relação à América Latina. Porém, internamente, o professor percebe uma mudança ligada à uma possível transição da cultura política local. Como relatou, a princípio, esses grupos conservadores não adotavam um discurso religioso, ao passo que, hoje, essa aproximação estaria cada vez mais evidente. Historicamente, segundo Sempol, realizar essa aproximação era um erro político, fadado ao insucesso. Hoje, porém, não estaria tão claro o quanto esses grupos poderão mobilizar a cidadania em torno de argumentos religiosos, o que seria “*un terrible indicador de que hay progresivamente un recolocamiento de lo religioso en su articulación con el político en nuestro país*”.

O professor da *Facultad de Ciencias Sociales* acredita que vivemos um momento de mudanças civilizatórias muito importantes que geram, por seu turno, muitas incertezas e há muitos que não suportam a incerteza. Esses, em sua opinião, ficam cativos de suas necessidades espirituais legítimas e de predicadores que, de alguma forma, geram identidade baseados em um “nós” tangível e que oferecem, por outro lado, a imagem da ameaça e os princípios da desgraça. O Estado, por sua

vez, não consegue transmitir utopias subjetivas, “respostas espirituais”, desde uma perspectiva político partidária. Segundo Sempol, a ausência dessas questões no âmbito estatal é uma característica do sistema político local que nunca misturou espiritualidade e política, e que, geralmente, banalizou a busca de espiritualidade a considerando assunto feminino ou dos homens velhos. De modo que hoje, Sempol considera muito difícil que da política se extraia respostas a essas questões espirituais e que delas se possa elaborar uma utopia subjetiva menos dependente dos predicadores religiosos. Sendo assim, o professor acredita que é preciso estimular outros tipos de espiritualidade – “*a los cultos afro umbandistas, a los cultos pentecostales amigables y con perspectiva de derechos humanos*” – e denunciar, permanentemente, o discurso de ódio propagado por certos grupos religiosos.

Consciente da heterogeneidade do campo religioso uruguaio, Sempol faz a ressalva de que há atores com os quais é possível estabelecer um diálogo democrático, como os metodistas (“*gente muy razonable, que reconocen la dignidad humana del otro*”), porém a busca de consenso seria impossível com os grupos que, em sua opinião, retiram a dimensão humana de seus opositores e demonstram uma extremada carga de ódio. O professor declarou que não vê uma solução para esse dilema e que considera preocupante o conteúdo de fé desses grupos religiosos, marcados pela ideia da construção de inimigos e pela impossibilidade do diálogo. Restaria ao campo político contrário, como ação política possível, o isolamento desses grupos marcados pelo discurso de ódio, a retirada do financiamento estatal a tais projetos (pois, “*es absurdo que el Estado les dé bien estar y posibilidades económicas a grupos que lo que hacen es promover el odio*”) e a reconquista de uma base social, a partir dos indivíduos, por ora, mobilizados por esses grupos que estão nos *asentamientos*, nas obras de assistência alimentar, nas prisões e nos centros de atendimento e recuperação de pessoas com problemas de adição em drogas. Sempol compreende que é preciso disputar “territórios e gente” com esses grupos religiosos, inclusive, questionando a resposta que eles oferecem a determinados problemas. Sobre o tema da recuperação das drogas, Sempol duvida da eficácia do procedimento adotado pelos centros geridos por instituições religiosas que ainda que possibilite o abandono do uso de determinadas substâncias, não oferece alívio ao sofrimento dos que se encontram

em situação de adição. Ele considera que o tratamento para prevenção do uso abusivo de drogas deve ir além da prevenção da recaída, que é o que, basicamente, esses grupos oferecem. Ainda que se possa argumentar pela utilidade desses procedimentos, de um ponto de vista imediatista e que leve em consideração a realidade de carência da classe popular atendida por essas iniciativas, Sempol não acredita que essa seja uma verdadeira solução para o problema.

Essa disputa por gente e território de que fala Sempol é uma disputa política que não está restrita às fronteiras uruguaias. Enquanto o ativista e acadêmico recorre positivamente ao caráter transnacional da perspectiva de direitos humanos, os grupos conservadores religiosos acusam a destrutiva interferência estrangeira nas políticas implementadas no país. Sempol opina que estamos entrando em uma espécie de “*revival* da Guerra Fria”, onde o estrangeiro (ora identificado com o marxismo judaico-internacional, ora com a ideologia de gênero) é interpelado por um discurso nacionalista e zeloso das tradições. O professor de Ciências Sociais argumenta que ambos discursos, o da garantia dos direitos e o que acusa a imposição de uma ideologia de gênero, têm sua matriz em um ambiente global. Porém, grupos conservadores realizariam, segundo Sempol, uma operação discursiva que procuraria tornar invisível o caráter global de seu próprio discurso. Ou seja, o discurso conservador se apresenta como local, apesar de suas evidentes origens internacionais. Essa negação do caráter global do discurso conservador, identificada por Diego Sempol, não significa o desinteresse desses atores pela dinâmica política internacional. Pois segundo o docente, faz parte dessa disputa política o embate que hoje se dá também nos organismos internacionais.

No espaço dos Estados nacionais ou no dos organismos supranacionais, o tema em disputa é a compreensão garantista ou condenatória acerca de direitos recém conquistados. Frente a atitude “violenta, conservadora, cheia de ódio” dos seus adversários políticos, Sempol considera ainda mais significativo o papel das normas que garantem direitos. “*Si no hemos tenido normas, hubiéramos tenido graves dificultades para poder lidiar con ellos*”. No caso específico da polêmica em torno do guia docente para educação sexual, Sempol acredita que esse manual, por fim, prevaleceu devido às leis aprovadas anteriormente pelo Parlamento que obrigavam o sistema educativo a estar em consonância com uma perspectiva garantidora de direitos. Em outro contexto, ele acredita que seria muito difícil

neutralizar as ações desses grupos fundamentalistas. Esse contexto benfazejo, pois garantidor de direitos e liberdades, como relata Sempol, na perspectiva dos grupos contrários à sua agenda é a completa antípoda. O professor, em tom jocoso, reconhece essa polarização: “*Uruguay está ranqueado como el paraíso o el infierno*”. Em ambas perspectivas, o país surge como um símbolo. Para os conservadores, Sempol acredita que está clara a necessidade de reverter o ordenamento normativo que estaria levando a sociedade uruguaia à degradação moral. No entanto, o docente duvida da real capacidade desses grupos influírem decisivamente no debate público nacional.

Um dos motivos que o levam a duvidar da capacidade de mobilização dos grupos religiosos conservadores no campo da política é o “naufrágio da candidatura de Verónica Alonso”, que segundo Sempol, confirma que não são tantos os que apoiam esse discurso. Em sua opinião, há sim um nicho que por ora não é tão explorável (do ponto de vista político eleitoral) como é, por outro lado, no Brasil. Conforme declarou, “*todo este giro discursivo a lo Bolsonaro, a lo religioso, a la familia, parece que no pegó muy bien en la cultura política uruguaya*”. O destino de Alonso, que pretendia um cargo majoritário e, ao final da corrida eleitoral, perdeu até mesmo sua cadeira no Senado, poderia corroborar o diagnóstico de Diego Sempol. Mas o mesmo pleito eleitoral também viria confirmar o crescimento da influência dos grupos religiosos no campo político, pois não apenas os legisladores evangélicos em atividade foram reeleitos, mas novos atores religiosos adentraram a política institucional e, ainda mais importante, seu discurso foi adotado por outros setores políticos conservadores, como o *Cabildo Abierto* que foi o quarto colocado na preferência dos uruguaiois na última eleição nacional.

Sempol pode ter razão em que o giro discursivo a “*lo Bolsonaro*” não tenha se efetivado, mas é preciso reconhecer que uma importante inflexão parece ter ocorrido. O contexto político e social que permitira os avanços comemorados por Sempol mudou. E a conquista de uma norma legal para promoção da cidadania trans, sobre a qual passamos a tratar em seguida, parece ser a última conquista de um ciclo que, ao que tudo indica, se encerra com o fim do governo frenteamplista. A próxima legislatura, como previra Dastugue (em entrevista concedida a essa pesquisa), será de reação. E a batalha travada em torno da chamada *Ley Trans*

adiantara o tipo de debate que a cidadania uruguaia, a depender desses atores, terá nos próximos anos.

4.6

Resistência à *Ley Trans*, a última conquista da “agenda de direitos”

Em 10 de outubro de 2017, El Observador noticiava que Michelle Suárez havia se tornado a primeira senadora trans na história do Uruguai. Como suplente de Marcos Carámbula, Suárez ocupou provisoriamente esse posto. Na ocasião da posse, afirmou que sua passagem pelo Senado “*forma parte de un proceso de sensibilización que ha tenido la población uruguaya respecto a las temáticas que tienen que ver con diversidad sexual y con la población trans como población vulnerable*” (El Observador, 2017). A legisladora também disse perceber uma mudança positiva nas “formas de sentir e de pensar” sobre as pessoas trans, apesar de grande parte dessa população ainda enfrentar sérios problemas no país.

No ano seguinte, a *Ley Integral para Personas Trans* (n°19.684) seria promulgada em 26 de outubro de 2018. Composta por 24 artigos, essa lei reconhece, entre outros, o direito à identidade de gênero, ao acesso a tratamentos de saúde (incluindo procedimentos de hormonização e redesignação sexual), à adequação do nome e sexo no documento de identidade, e ao estabelecimento de um regime reparatório para pessoas trans nascidas antes de 1975 e que tenham sofrido discriminação durante o período ditatorial no Uruguai. Conforme o censo realizado em 2017 pelo *Ministerio de Desarrollo Social (MIDES)*, há no país 933 pessoas trans, a maioria (88%) mulheres trans. Sua expectativa média de vida é de 37 anos e em geral têm baixo nível educativo (60% não terminaram o ciclo básico). Dois meses antes, em agosto de 2018, o senador da Frente Ampla Marcos Otheguy declarou a El País que a população trans esteve marginalizada e que, hoje, o governo quer atendê-la com um conjunto de políticas afirmativas. Otheguy lamentou a forma como a crítica ao projeto de lei estava sendo feita por alguns coletivos, em sua opinião, sem embasamento e fundada em preconceitos (Isgleas, 2018). Ao mesmo periódico, Verónica Alonso – uma das legisladoras críticas do projeto de lei – reconheceu a necessidade de assegurar direitos a essa população “discriminada no passado”, mas argumentou que alguns artigos da lei em questão “*atentan contra la salud de los menores de edad*”.

Como se depreende das falas de Otheguy e Alonso, a lei que seria aprovada em outubro foi tema de intensos debates nos meses anteriores à sua promulgação. Em maio de 2018, La diaria (Riguetti, 2018) noticiava que integrantes da

Asociación Cristiana Uruguaya de Profesionales de la Salud (ACUPS) foram recebidos pela *Comisión de Población, Desarrollo e Inclusión* do Senado que foi informada que os médicos dessa associação estavam contra a aprovação da *Ley Trans*, mas caso essa fosse aprovada, demandavam que a norma contemplasse a objeção de consciência dos médicos. De outro modo, argumentaram, os profissionais poderiam estar sujeitos aos “desejos e caprichos” dos pacientes, e o Estado estaria obrigando os profissionais a realizarem tratamentos que são prejudiciais à saúde (Riguetti, 2018). Por outro lado, a comissão do Senado também recebeu médicos favoráveis à aprovação da lei. Daniel Márquez, integrante da *Unidad Docente Asistencial* que atende pessoas transexuais no *Hospital Saint Bois*, afirmou que a lei repercutiria de maneira favorável na saúde das pessoas trans. Márquez citou estudos da Organização Mundial de Saúde que evidenciam que “*adquirir características del sexo físico congruente con la experiencia e identidad de género mejora la salud y la calidad de vida*”, e afirmou que seria um grande erro incluir a objeção de consciência na legislação, dadas as evidências contundentes de que esses tratamentos melhoram a qualidade de vida dos pacientes e negar-se a realiza-los iria contra o dever médico.

Além da polêmica estabelecida em torno dos procedimentos médicos a serem garantidos por lei, a previsão de um regime reparatório para pessoas trans que tenham sofrido discriminação durante o período ditatorial no Uruguai também sofreu resistência até a sua aprovação, apesar da irrelevância do impacto orçamentário dessa proposta. El Observador, em outubro de 2018, informava que a estimativa do Ministério de Desenvolvimento Social era de 180 pessoas aptas a receber uma pensão mensal como reparação prevista na lei recém-aprovada para as pessoas trans nascidas antes de 1975 e que tenham sido perseguidas durante a ditadura militar. Federico Graña, diretor nacional de *Promoción Sociocultural del Ministerio de Desarrollo Social*, afirmou a esse periódico que naquele período, “*el Estado tomó medidas explícitas de persecución. Las pruebas son contundentes. Nadie puede ignorar estos datos*” (El Observador, 2018f). Em dezembro de 2019, o próprio Federico Gaña informaria a La diaria que 33 pessoas iriam começar a receber a pensão prevista no artigo 10 da lei aprovada no ano anterior (19.684). A reparação é vitalícia e corresponde a três *Bases de Prestaciones y Contribuciones (BPC)*, equivalentes a 12.462 pesos uruguaios ao mês. Em agosto, outras sete

pessoas haviam sido contempladas. Ainda de acordo com essa reportagem, desde a aprovação da lei, 139 pessoas solicitaram a pensão reparatória (La diaria, 2019c).

Menos de um mês após a aprovação da *Ley Trans* pelo Parlamento uruguaio, os deputados Álvaro Dastugue e Carlos Iafigliola colocavam em marcha a iniciativa “*Todos somos iguales*” que propunha a revogação da referida lei (El País, 2018d). Os deputados nacionalistas tinham como objetivo reunir as assinaturas necessárias (2% do padrão eleitoral, equivalente a 57 mil assinaturas) para convocar um referendo não obrigatório que precisaria reunir 25% do sufrágio (cerca de 650 mil votos) a favor da revogação da lei. Se essa etapa tivesse êxito, seria convocada uma votação obrigatória para submeter a decisão ao sufrágio nacional. Na ocasião, Carlos Iafigliola argumentou que se trata de uma lei “perigosa e injusta” e que está “atravessada pela ideologia de gênero”. Dastugue, por sua vez, disse que a ideologia de gênero “veio para destroçar a sociedade”.

No mês seguinte, em dezembro de 2018, Álvaro Dastugue anunciaria na TV que sua campanha pela revogação da *Ley Trans* alcançara 16 mil assinaturas (Teledoce, 2018). Conforme afirmou na ocasião, os principais questionamentos acerca da lei dizem respeito às questões da hormonização e da cirurgia de mudança de sexo em menores de idade sem o consentimento dos pais, além da remuneração estatal a pessoas que “escolheram uma orientação sexual pessoal”. Em março de 2019, Dastugue publicava em seu Twitter fotografias do momento de entrega das assinaturas coletadas pela campanha de revogação da *Ley Trans*, acompanhadas do seguinte texto: “*Hoy entregamos las firmas recolectadas a la Corte Electoral. Se nos pidió un mínimo de 55.000 firmas para que se habilite un pre referéndum y hemos superado la meta entregando 69.360. Agradecemos a todos los que se han esforzado; sabemos que esta lucha recién comienza*”.

Em maio de 2019, La diaria apresentou as cinco seções da regulamentação pelo Poder Executivo da chamada *Ley Trans* (decreto Nº 104/019 de 29/04/2019): *Identidad y género: cambio de nombre; Régimen reparatorio; Educación; Salud y Trabajo*. Sobre o primeiro tópico, o jornal informou que o processo de mudança de nome e sexo nos registros consta de três etapas, incluindo uma entrevista com uma comissão nomeada pelo *Ministerio de Educación y Cultura*. Acerca do regime reparatório, informou que o decreto estabelecia que uma comissão interministerial

seria responsável por analisar os pedidos que chegassem ao Estado. Sobre a questão laboral e educativa, o decreto regulamentou a garantia de que 1% das vagas em concursos públicos seja destinado a população trans, bem como, na área da educação, 2% das bolsas estudantis destinadas aos beneficiários dessa lei. Sobre o acesso à saúde, o regulamento assegura o atendimento às pessoas trans em qualquer prestadora do sistema nacional integrado de saúde (La diaria, 2019d).

Dois meses depois, o site de fact-check Verificado.uy (formado por uma coalizão de meios de comunicação, academia e sociedade civil para combater a desinformação durante a campanha eleitoral) esclarecia que era falsa a informação publicada em uma rede social – e compartilhada em poucos dias mais de 1500 vezes – que dizia que a *Ley Trans* autorizava menores de idade a iniciar procedimentos cirúrgicos para mudança de sexo sem a autorização dos pais e de forma gratuita. Sobre a permissão a menores para realizar mudança de nomes em registros oficiais sem a permissão dos responsáveis, o site de verificação informou que nos casos em que os menores não tenham o aval dos pais, será a Justiça a instância a decidir sobre a mudança de nome e sexo nos registros. Verificado.uy informava ainda que a lei não estabelece a gratuidade dos procedimentos, mas sim garante a toda pessoa trans a “*atención integral para adecuar su cuerpo a su identidad de género*”. Caberia ao *Ministerio de Salud Pública (MSP)* definir quais tratamentos os prestadores de saúde devem oferecer gratuitamente (Verificado.Uy, 2019).

O semanário *Búsqueda* publicou, em sua edição de 31 de julho de 2019, um longo artigo assinado por Nahia Mauri - socióloga, integrante do coletivo *Ovejas Negras* – e por Stefan Liller - representante residente do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) – intitulado “*De discriminación y democracia: ¿volver atrás en derechos consagrados?*”. No contexto do plebiscito que contestava a *Ley Integral para Personas Trans* no Uruguai, os autores destacaram o ineditismo dessa norma que garante um “pacote de medidas de reconhecimento e proteção de direitos” para enfrentar a situação de vulnerabilidade que a população trans tem sofrido historicamente. Eles destacaram o cotidiano violento e de incompreensão que a população trans costuma enfrentar desde a infância. Como informaram, os jovens são expulsos de casa, em média, aos 16 anos, e em muitos casos passam a sofrer abusos e exploração sexual. A educação é inviável para grande parte das pessoas trans, 61% não termina o ciclo básico e

apenas 25% termina a “*primaria*” (anos iniciais do ensino fundamental). Essa conjuntura leva muitas mulheres trans ao comércio sexual, 74% delas em algum momento de sua vida se dedicou ao trabalho sexual, e a violência costuma lhes acompanhar também por toda a vida, 45% declarou ter sofrido violência física por sua identidade de gênero. Na opinião dos autores, revogar a *Ley Trans* seria diminuir as garantias de liberdade e dignidade desse grupo, pois essa normativa viria consagrar “o direito à adequação do nome e gênero nos documentos de identidade, [assim como] um conjunto de medidas de inclusão social, especificamente, no âmbito laboral e educativo” (Liller e Mauri, 2019).

No mês seguinte à publicação desse artigo, a coordenadora da *Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans* visitou Montevideú para apoiar o movimento trans contra o que qualificou como uma tentativa de retirada de direitos.

“Estos grupos antiderechos no nos están dejando avanzar. Entonces el plan de acción es poder trabajar en conjunto con las agencias internacionales y con los partidos políticos para formar líderes que defiendan los derechos y contribuyan a fortalecer la democracia” (Demirdjian, 2019).

A ONU também manifestou sua preocupação com a proposta de pré-referendo para revogação da *Ley Integral para Personas Trans* (Nº 19.684) e através de um comunicado lembrou que o país ratificou tratados internacionais de direitos humanos e se comprometeu a combater a discriminação arbitrária por quaisquer motivos. As Nações Unidas compreendem que essa lei, que estaria alinhada com as normas internacionais, é uma importante ferramenta não apenas para combater a discriminação, mas também para oferecer uma proteção efetiva à população trans do país (UNFPA Uruguay, 2019).

De outra parte, a mobilização internacional também se deu entre os que criticam a referida lei. O site Panam Post, página jornalística norte-americana de tendência conservadora, publicou o seguinte artigo: “*Uruguayos votan para quitar privilegios estatales a personas trans*”. De acordo com esse veículo, o pré-referendo poderia revogar uma lei que:

“otorga privilegios financiados con el dinero de los contribuyentes, disminuye la patria potestad de los padres sobre los hijos, causa estragos sobre la salud y expone a menores a quedar estériles al consumir hormonas para transicionar hacia el sexo opuesto de su nacimiento” (Flor, 2019).

O texto mobiliza as opiniões de professores de endocrinologia da faculdade de medicina da UdelaR que, em carta aberta a *Comisión de Población, Desarrollo e Inclusión*, informaram os danos que o tratamento hormonal para mudança de sexo pode causar a saúde. De acordo com Panam Post, revogar a Ley Trans não é uma iniciativa contra a comunidade trans, mas sim contra um “Estado que quer legislar conforme o autoritarismo”.

A poucos dias da votação do pré-referendo, foi disponibilizado um horário televisivo em rede nacional para que ambas as partes defendessem seus posicionamentos sobre a lei em análise. O promotor da consulta popular, Carlos Iafigliola defendeu a revogação da norma, enquanto o coletivo *Ovejas Negras* defendeu o entendimento de que a lei promove, dentre outros, o acesso à educação e ao emprego formal para a população trans. No mesmo período, o semanário Brecha recordava o fracasso de referendo anterior que, assim como o atual, propunha a revogação de uma lei (Ferreira, 2019). Em 2013, a consulta popular tinha como tema a lei de interrupção voluntária da gravidez (IVE, na sigla em espanhol). O nacionalista Pablo Abdala foi o impulsor da iniciativa, junto a alguns setores católicos. Apesar de rapidamente reunir as assinaturas necessárias, no dia do pré-referendo menos de 9% do padrão eleitoral compareceu – quando era necessário ao menos 25%. Prevendo o insucesso da chamada ao sufrágio optativo, o semanário afirmava que: “*A partir de ese caso, ya todos intuimos lo que los conceptos domingo frío y votación no obligatoria producen en el cerebro del uruguayo votante promedio*”. Brecha informou ainda que o custo de realização da consulta pública para revogação da *Ley Trans* poderia chegar a 3 milhões de pesos uruguaios.

Em 4 de agosto, os uruguaios, que assim decidiram, foram às urnas para votar pela revogação da chamada Ley Trans. Era preciso mobilizar cerca de 650 mil pessoas votando a favor para que, então, pudesse ser convocado um referendo com participação obrigatória. Como relatado acima, o chamado pré-referendo ocorreu após os deputados Álvaro Dastugue e Carlos Iafigliola reunirem mais de 69 mil assinaturas solicitando a realização dessa consulta popular. Como informou El País, os principais dirigentes do Partido Nacional não apoiaram a iniciativa, apesar de alguns terem demonstrado ressalvas à aprovação da lei. Na véspera da votação, o periódico afirmava que a maioria dos prognósticos apontavam o fracasso

da iniciativa, porém com cautelas, “*ya que las iglesias neopentecostales que florecen por todo el país han demostrado tener una capacidad de convocatoria tan importante como difícil de medir con los instrumentos de la política tradicional*” (Martínez, 2019b).

Poucas semanas depois, os coletivos trans comemoravam a baixa votação que teve o pré-referendo para revogação da lei. Ao Portal Montevideo, a ativista trans Delfina Martínez declarou: “*Hay alivio de poder seguir en esta construcción de la democracia*”. A ativista também questionou os métodos que os opositores da lei utilizaram durante a campanha pela revogação, segundo ela, utilizando argumentos falaciosos, como o da perda da autoridade parental: “*No se trata de la pérdida de la patria potestad. O que a lei estabelece, segundo a ativista é que a família acompanhe os processos, “que no echen a sus hijos de sus casas por manifestar una identidad fuera de la heterosexualidad obligatoria, y no terminar prostituyendo nuestros cuerpos, que es el único destino que la sociedad nos ofrece actualmente*” (Montevideo Portal, 2019c).

Na entrevista apresentada na seção anterior, Diego Sempol, também esclareceu que a referida lei não permite a operação de redesignação sexual em menores de idade sem o consentimento dos responsáveis e que, na verdade, os que argumentam contra a lei não se importam com as crianças “quando os expulsam, aos doze anos, da família porque são trans”, obrigando-os a viverem nas ruas, ou ainda quando crianças são vítimas de abusos sexuais de sacerdotes e pastores. Para Sempol, o discurso contrário à *Ley Trans* é violento pois leva a estigmatização das famílias que passam pelo processo de reconhecimento da identidade trans de seus filhos, vistas como se fossem “famílias genocidas que querem amputar crianças”. Sobre os processos médicos previstos nessa norma legal, Sempol afirma que o que a lei prevê é o tratamento hormonal a partir dos doze anos de idade com bloqueadores que impedem o processo de desenvolvimento dos traços ligados ao gênero biológico do adolescente. Segundo o acadêmico, esse procedimento também demanda autorização dos pais e está de acordo com protocolos adotados em outras partes do mundo. O que ocorre no Uruguai, conforme argumenta, é que grupos conservadores contestam a autonomia progressiva dos menores concedida pela normatividade vigente. Em sua opinião, esses conservadores creem que os filhos e

esposas são propriedades e, portanto, não lhes reconhecem seus direitos e sua autonomia.

O caráter disruptivo da atuação dos “evangélicos políticos”, mesmo para uma democracia estável como a uruguaia, se relaciona, justamente, com a tentativa de restrição de direitos apresentada por esses religiosos como uma defesa moral de valores tradicionais. Um projeto de moralização da política, informado ainda por uma concepção bélica dos conflitos sociais que colabora para a polarização e instabilidade dos sistemas políticos nacionais. O desafio que se apresenta ao Uruguai, qual seja, o de equacionar o embate entre esses atores religiosos e os movimentos que lutam pela “agenda de direitos”, também é enfrentado pelas demais democracias latino-americanas. Dado o vanguardismo *del paísito*, aos analistas interessa, sobremaneira, voltar suas atenções a essa realidade e à forma como se reedita no século XXI o debate em torno da ideia moderna da laicidade do Estado.

Considerações finais

Repensar a laicidade em uma democracia multicultural

Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, professores de Ciência Política em Harvard e estudiosos da derrocada democrática na América Latina e Europa, não imaginavam a possibilidade de a democracia norte-americana correr o perigo que por anos analisaram em outros contextos nacionais. Em “*Como as democracias morrem*” (2018), os autores argumentam que a erosão democrática nos Estados Unidos vem acontecendo desde a década de 1980 e se acelerou na década de 2000. A “morte da democracia” hoje não se dá pela instauração de uma ditadura ostensiva ou através de golpes militares e tomadas violentas do poder, mas sim pelos próprios governos eleitos em um processo gradual de enfraquecimento das instituições democráticas. Conforme Levitsky e Ziblatt, os governos subverteriam a democracia a partir de dispositivos legais, aprovados pelos legislativos ou aceitos pelos tribunais, muitas vezes, sob a escusa de aperfeiçoamento do sistema político. Não há, portanto, um evento único a demarcar o momento em que o regime atravessa a fronteira para a ditadura. Desse modo, muitas vezes a queda da democracia é imperceptível para os cidadãos. A partir de uma abordagem comparativa, os autores mostram como autocratas eleitos em diferentes partes do mundo empregaram estratégias semelhantes para subverter a democracia, utilizando as próprias instituições democráticas como armas contra seus adversários políticos. Ironicamente, a democracia teria sido vitimada, por suas próprias instituições. O que evidencia que as instituições isoladamente não são o bastante para conter autocratas eleitos. Daí, argumentam Levitsky e Ziblatt, também serem necessárias normas democráticas para a defesa da Constituição, pois “sem normas robustas, os freios e contrapesos constitucionais não servem como bastião da democracia que nós imaginamos que eles sejam” (2018:19).

Na análise dos professores de Harvard, as instituições democráticas têm funcionado bem por dois séculos por serem reforçadas por normas democráticas não escritas. Sobretudo as normas de tolerância mútua (entendimento de que concorrentes políticos são rivais legítimos) e a de contenção ou reserva institucional (comedimento no uso de prerrogativas institucionais em favor de vantagem partidária). Tais normas que serviram como grades flexíveis de proteção da

democracia, hoje estariam enfraquecidas. E à medida que essas grades de proteção se enfraquecem, países se tornam mais vulneráveis a líderes antidemocráticos e a zona de comportamentos políticos aceitáveis se expande, colocando em perigo a democracia (2018:193). Ao explorar prerrogativas institucionais de maneira incontida e estabelecer um “jogo duro constitucional” – onde se joga segundo as regras, mas levando-as a seus limites – rivais partidários podem contribuir para a erosão da tolerância mútua e para o estabelecimento de uma forma de combate institucional que, por seu turno, não contribui para a convivência democrática, pois aposta na polarização (2018:109).

Por outro lado, o sucesso da democracia depende – e essa parece ser a proposta não apenas analítica, mas de intervenção dos autores – da iniciativa de partidos estabelecidos de isolar forças extremistas e bloquear o caminho para líderes autoritários, pois na análise que apresentam, os partidos políticos são os principais guardiões da democracia (2018:31). Outsiders com apelo público podem ascender ao poder com a ajuda de políticos do establishment, quando os últimos são negligentes aos sinais de alerta que a atuação dos demagogos desperta³³. Caberia então aos partidos políticos selecionar candidatos, tendo responsabilidade de manter figuras perigosas longe do poder e equilibrando um papel democrático (que leve em conta a opinião dos eleitores) e um papel de filtragem (removendo da disputa aqueles que representam uma ameaça à democracia). No entanto, Levitsky e Ziblatt ponderam que o excesso de confiança nos “guardiões” pode ser perigoso e antidemocrático, uma vez que pode degenerar em um mundo de chefes partidários indiferentes aos anseios populares. Por outro lado, excesso de confiança na vontade popular pode levar à eleição de demagogos que ameacem a própria democracia. Sendo essa, afinal, uma tensão permanente do governo democrático.

Contrariando o diagnóstico do final do século passado, segundo o qual a democracia não poderia retroceder em países nos quais já havia se estabelecido, Yascha Mounk em “*O povo contra a democracia*” (2019) constata que o sistema político como o conhecemos vive uma crise existencial. Ainda que alguns advertissem que a democracia liberal não triunfaria no mundo todo, havia,

³³ Levitsky e Ziblatt propõem um conjunto de quatro sinais de alerta que podem ajudar a reconhecer políticos autoritários: 1) rejeitam as regras democráticas do jogo; 2) negam a legitimidade de oponentes; 3) toleram e encorajam a violência; 4) indicam disposição para restringir liberdades civis de oponentes, inclusive a mídia (2018:33).

conforme apresenta o autor, uma compreensão de que nos Estados Unidos e na Europa Ocidental ela permaneceria estável. Analistas políticos passaram a conceber a história do pós-guerra como um processo de consolidação democrática no qual países ricos e com democracia estabelecida seriam mais estáveis e resistentes à ameaça autoritária ou populista. Hoje, no entanto, Mounk argumenta que estaríamos vivendo um processo de “desconsolidação da democracia liberal”, frente ao qual o populismo autoritário cresce como um fenômeno global. A eleição de Donald Trump para a Casa Branca seria “a manifestação mais aparente da crise da democracia” (2019:16), pois ainda que não seja um incidente isolado, teria sido a primeira vez que a democracia mais antiga e poderosa do mundo elegeu um presidente que despreza abertamente normas constitucionais básicas.

Assim como Levitsky e Ziblatt (2018), Mounk destaca o caráter processual da corrosão democrática. Não se vê revoluções ou medidas isoladas que denotem o abandono das velhas normas políticas, mas sim um conjunto de iniciativas que pouco a pouco destroem a democracia liberal, caracterizada como “um sistema que tanto protege os direitos individuais como traduz a opinião popular em políticas públicas” (2019:44). O que acontece hoje, segundo Mounk, é justamente a constatação da lenta divergência entre liberalismo e democracia. Conforme seu argumento, a democracia liberal está se decompondo, ensejando a ascensão da democracia iliberal, por um lado, e do liberalismo antidemocrático por outro. Mobilizando dados de pesquisas empíricas ao redor do mundo, Mounk demonstra que as preferências populares estão cada vez mais iliberais (impaciência com instituições independentes e intolerância aos direitos de minorias), e que as elites têm assumido o controle dos sistemas políticos tornando-os insensíveis ao desejo popular. O resultado é que o liberalismo e a democracia – segundo a caracterização de Mounk, os dois elementos centrais do sistema político ocidental – começam a entrar em conflito e a concepção que une soberania popular e garantia de direitos individuais dá lugar a outras formas de governo.

A constatação de que a democracia moderna está em crise não é exclusiva desses autores. Ao contrário, esse tem sido um tema incontornável das análises conjunturais da política ocidental nessa segunda década do século XXI³⁴. Por aqui,

³⁴ Dentre muitos que poderiam ser citados, os trabalhos de: RUNCIMAN, David (2018). Como a democracia chega ao fim; SANTOS, Boaventura de Sousa (2016). A difícil democracia. CASTELLS,

dos países andinos aos caribenhos, nosso continente testemunhou nos últimos anos levantes populares, golpes políticos, crises econômicas e avanços autoritários que na virada do milênio não pareciam fazer parte do nosso horizonte próximo. O tempo de otimismo para a América Latina, ao que tudo indica, também chegou ao fim. Mais uma vez, nos vemos obrigados a lidar com a nossa história – que tantos obstáculos impôs ao desenvolvimento de uma cidadania autônoma – e, agora, junto aos problemas locais experimentamos também esse “espírito do tempo”, obscuro e distópico.

Poderíamos falar de uma experiência continental de crise democrática, se não fosse a insistente exceção uruguaia. Como se fosse uma ilha, ou tivesse se desgarrado do restante do continente como em um romance de Saramago, o Uruguai permanece um país plenamente democrático. Suas instituições são estáveis, a corrupção não ameaça o sistema político, seus partidos políticos gozam de credibilidade perante os cidadãos e não há graves problemas econômicos ou sociais acoçando a população. É verdade, porém, que o otimismo que acompanhou o período de crescimento econômico, após a grave crise vivida pelo país no início dos anos 2000, parece estar chegando ao fim. Alguma irritação da opinião pública com o aumento da violência (apesar do país ser um dos mais seguros do continente), do desemprego e do custo de vida se faz perceber tanto na imprensa quanto nas conversas cotidianas dos uruguaios. Ninguém mais hoje crê na analogia com a Suíça, e essa quando invocada é para lamentar a derrocada vivida desde os tempos áureos do país. Ainda assim, o Uruguai é uma exceção no continente por sua estabilidade democrática e pela vitalidade de suas instituições políticas.

Daí o interesse em acompanhar o debate que se desenrola no interior dessa democracia – vista do lado de cá da fronteira como, invejavelmente, robusta – e que se relaciona com um fenômeno, a essa altura, muito conhecido dos brasileiros. A emergência da participação social e política de determinado setor evangélico, em ambos países, trouxe consigo uma nova concepção do papel da religião na vida em sociedade e, sobretudo, na política institucional. Esse retorno da religião, no momento em que pensávamos superar a modernidade, nos leva de volta à reflexão

Manuel (2018). Ruptura: a crise da democracia liberal. Agradeço ao amigo Theófilo Rodrigues, quem me apresentou essa literatura e com o qual pude estabelecer um diálogo e uma reflexão que renderam um artigo ainda em vias de publicação.

sobre a própria constituição da modernidade e, especificamente, do Estado nação moderno. Como notara Habermas (1987;2002), a tendência contemporânea de readoção das utopias de caráter religioso e o esvaziamento da energia utópica informada por uma sociedade secularizada e organizada em torno do trabalho produtivo têm consequências sobre a formação política e sobre as formas de integração social. A força integrativa necessária à vida em sociedade desloca-se, nos dias presentes, em direção às “potências originais”, conforme a pessimista constatação de Habermas, quem apontou os perigos desse retorno ao ideal de integração a partir da religião e da nação.

A história uruguaia possui um triste episódio que pode ilustrar as consequências perigosas sobre as quais fala Habermas, referindo-se à adoção do nacionalismo como elemento de integração, baseado em uma perspectiva etnológica – como ocorrera no período de construção dos Estados nacionais. Em artigo que trata do genocídio do povo Charrua pelo Estado uruguaio, Felipe Arocena e Pablo Silva contam que quando Fructuoso Rivera assume a presidência em 1831, está posta a necessidade imperiosa de pacificar e integrar o território independente nascente. Unânime era o diagnóstico de que a região ao Norte do Rio Negro estava submetida à anarquia absoluta e cabia ao Estado resolver a situação de insegurança e medo. Muitos dos que viviam à margem da lei encontravam acolhida entre os charruas, os quais também não se furtavam de participar ativamente em alguns ataques. A expansão colonial os havia deixado sem espaço e as condições que haviam possibilitado seu estilo de vida, pradarias sem limite e gado sem dono, desapareceram. Ainda assim, segundo Arocena e Silva, os charruas adaptaram-se notavelmente às novas condições que chegaram com a colonização, alterando hábitos e adotando práticas aprendidas dos colonizadores. Porém não se assimilaram como fizeram parte dos guaranis. Não foram, portanto, os charruas que se recusaram a mudar, mas sim a possibilidade de uma adaptação mútua que foi negada pelo Estado Oriental. A cultura dominante fechou os caminhos de uma adaptação recíproca que deveria incluir, segundo os autores, também a cessão de terras aos indígenas. Muito pelo contrário, frente a esse dilema, o Estado nacional nascente descartou outras saídas e optou pelo extermínio dos indígenas, devido a sua “cosmovisão de sociedade europeizada, racista, darwinista e violenta que se manteve fechada e surda em relação ao direito a identidade do povo charrua”

(Arocena e Silva, 2013:415). No episódio conhecido como a Matança de Salsipuedes, em 11 de abril de 1831, os charruas foram quase aniquilados no interior do Uruguai, atraídos por promessas do Presidente Rivera que lhes havia preparado uma emboscada. Arocena e Silva observam que no lugar de Rivera – primeiro presidente do país – poderia estar outro adversário político e a decisão provavelmente seria a mesma, já que esse era o desígnio da época da construção dos novos Estados nacionais.

Uma vez perdida a onipotência e soberba moderna do impulso civilizador, Arocena e Silva dizem que hoje assistimos a um esforço de adaptações mútuas. A atual sociedade uruguaia tem diante de si a possibilidade de realizar um “giro ao multiculturalismo” que aponta para uma nova maneira de se perceber como um país mais diverso, característica que a sociedade local teria se negado a reconhecer em si mesma, ao longo de sua história (Arocena e Aguiar, 2007). Isso significa abandonar algumas “visões rígidas” herdadas do passado, de que falava Gerardo Caetano (2006), e, certamente, a ideia de laicidade é uma delas. Exatos cem anos após a consolidação do processo de secularização que forjou uma compreensão de laicidade radical que reservou ao fenômeno religioso o âmbito estrito da privacidade, a sociedade uruguaia ensaia uma revisão desse conceito central para a imaginação nacional. Essa especialíssima experiência de modernização de um país sul-americano também se vê, hoje, às voltas com o insucesso das tentativas filosóficas modernas de tradução da linguagem religiosa dos preceitos morais, como apontara Habermas (2003). O Uruguai, assim como os demais países ocidentais, segue mobilizando a autocompreensão normativa da modernidade que utilizamos desde o século XVIII e que, segundo esse filósofo, não se despreendeu das interpretações de caráter religioso de que se originou. A sociedade uruguaia que pensava ter superado a incidência do fenômeno religioso – ao adotar uma modernidade de inspiração jacobina – se vê, contemporaneamente, instada a reinventar o pacto de convivência moderno estabelecido em torno da ideia de laicidade. Dada a persistente impossibilidade do estabelecimento de meios racionais para a concordância moral, começa a parecer plausível também aos analistas locais a necessidade de se levar em conta o inarredável tema da religião para o estabelecimento desse pacto.

Com a reabertura desse debate moderno, não surpreende que também nesse país movimentos religiosos (caracterizados por muitos atores locais como fundamentalistas) defendam o retorno, se não à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos, ao menos a uma normatividade moral pautada em grande medida pelos dogmas religiosos. Como também argumentara Habermas (2003), hoje essa demanda de alguns setores religiosos não pode invocar a inocência do período anterior (no qual as religiões se desenvolveram sem limites estabelecidos pelos poderes políticos e epistemológicos independentes da fé), mas por outro lado, ainda seguimos sem o instrumental necessário para estabelecermos um meio racional de garantir concordância moral em nossa cultura que possa prescindir da significação religiosa de ideias fundamentais para a integração, tais como a solidariedade. Conforme argumenta o supracitado Alasdair MacIntyre, e poderíamos (sem prejuízo ao seu argumento) transpor esse diagnóstico à realidade uruguaia, a origem da discordância moral contemporânea está relacionada ao fato de que em uma sociedade secularizada a religião já não pode servir de alicerce para o discurso e a ação moral e a filosofia, por ora, não tem sido capaz de oferecer uma fundamentação alternativa da moral (2001:96). Incapazes de um acordo moral baseado na premissa da razão, os sujeitos modernos passaram a negar também as origens políticas da moralidade moderna. O esquecimento da criação pelo poder estatal de um espaço autônomo da moralidade leva, como argumenta Koselleck (1999), à polarização entre moral e política, que, por sua vez, estabelece uma permanente crise política, pois os cidadãos (sem a responsabilidade do exercício da política e entendendo-se de um ponto de vista moral), passam a julgar a partir desse âmbito a autoridade exercida pelo Estado. A filosofia da história burguesa, como sustenta Koselleck, ajudaria a manter velado o fato de que o estabelecimento da autoridade estatal está relacionado com a negação da incidência política da consciência privada e de que tal negação criara, como um efeito colateral inesperado, um espaço moral autônomo que, mais tarde, apresentaria seu veredito contra o Estado.

O que o discurso de um grupo de evangélicos envolvidos com a política uruguaia demonstra é, por um lado, o desejo de devolver à esfera da intimidade aquilo que hoje se considera em alguns países (incluindo o Uruguai) um tema de direito, e por outro lado, a intenção de ocupar os espaços relacionados à assistência social, identificados na utopia anterior (da sociedade do trabalho de que fala

Habermas) com o estabelecimento de um Estado de bem estar social. Ambos movimentos levam à diminuição da importância do Estado na organização social e se baseiam em um pressuposto moral fundado em princípios religiosos. Com a emergência dessa perspectiva política, até pouco tempo estrangeira aos uruguaios, o país vive um impasse do qual ainda não se desvencilhou, pois frente a esse discurso religioso a tradicional sociedade uruguaia segue mobilizando argumentos ligados à compreensão iluminista da moralidade, sem se dar conta que a discussão envolve questões mais afins ao contexto absolutista.

Não se trata, evidentemente, de um retorno ao momento pré-moderno, mas o que procuro argumentar é que o ânimo político desses religiosos está relacionado a um esvaziamento da capacidade estatal de agir de modo independente em relação à moralidade. Há um desejo de que a moralidade particular da cosmovisão evangélica esteja representada na normatividade legal que o Estado estabelece. E o modo como o sistema político uruguaio reage a essa demanda tem muito a dizer aos países latino-americanos que viveram experiências modernizadoras diferentes – nas quais o impulso secularizador foi muito mais arrefecido pelas circunstâncias de cada contexto –, pois assim como nos demais países da América Latina, “o levantamento evangélico” no campo da política uruguaia se deu em reação ao avanço normativo em temas sensíveis à moralidade religiosa desse grupo. Ou seja, em contextos muito distintos, como o brasileiro e o uruguaio, o impulso à ação política e social desse grupo religioso partiu da mesma controvérsia, qual seja, a percepção de que para preservar a moralidade fundada em sua cosmovisão, seria preciso resistir ativamente contra o avanço estatal baseado em um racionalismo universal que não condiz com suas premissas religiosas.

Como exposto ao longo dessa tese, a presente movimentação de líderes evangélicos em direção à política parlamentar se deu justamente em reação à chamada agenda de direitos impulsionada a partir de 2010, quando a coalizão de esquerda liderada pelo ex-presidente José Mujica chegou à presidência do país com maioria parlamentar e ampla base de apoio entre os movimentos sociais. Essa conjuntura favorável às demandas progressistas contribuiu para a aprovação de normas legais polêmicas com relativa facilidade nas casas legislativas. Em menos de um ano (entre 2012 e 2013), o Estado uruguaio regulamentou o aborto, a produção, venda e consumo de maconha e o casamento igualitário. Em 2018, a Lei

Integral para Pessoas Transexuais foi mais uma conquista dos movimentos sociais que lutam pela ampliação de direitos e, por outro lado, mais um revés para os atores religiosos que combatem tal agenda.

De outra parte, a realização do *Congreso por la Vida y la Familia*, no final de 2018, em Punta del Este consolidou a reação dos líderes evangélicos frente a essa agenda progressista e evidenciou sua capacidade de mobilização que extrapolou as fronteiras nacionais. Desse encontro sairia a cúpula da *Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos* (presidida por Gerardo Amarilla, primeiro deputado evangélico uruguaio) que pretende ser uma rede continental de apoio à atuação cristã na política institucional e tem como objetivo ser “a voz dos cristãos na ONU”, instância de onde partiria – segundo o entendimento de seu presidente – as diretivas da chamada “ideologia de gênero”. A partir do Uruguai, que desde a esquerda é visto como “uma semente para a mudança mundial”, essa liderança evangélica pretende denunciar a atuação do Estado na promoção de uma normatividade legal que, segundo sua compreensão, colabora para a destruição da harmonia social.

Debates legislativos, na imprensa, na academia, em organizações profissionais e dentro das organizações religiosas demonstram que o tema religioso voltou ao centro da vida pública uruguaia. No entanto, a análise do debate em curso não revela uma contestação da legitimidade do poder político a partir da vontade popular, na chave analítica proposta por Blancarte (2008). Não se trata, portanto, de uma volta a um período pré-moderno, no qual o poder necessitava da chancela espiritual para se legitimar. Porém, mesmo sem contestar a soberania da vontade popular ou a separação do poder civil das estruturas eclesiais, é inegável a tensão causada na cidadania uruguaia pela firme decisão de influir na vida pública de parcela das lideranças religiosas. De outra parte, a diversidade de manifestações religiosas – institucionais e populares – que tiveram curso nos últimos anos no país, especialmente após a redemocratização, demonstram a vitalidade do fenômeno religioso no Uruguai e a necessidade de se levar em conta a religiosidade presente na sociedade e a influência que essa dimensão da vida dos cidadãos exerce no mundo público. Como os analistas uruguaio mobilizados nesse texto diagnosticaram, a laicidade forjada nos primeiros anos da modernização do Estado uruguaio já não responde aos anseios de uma democracia muito mais diversa e

desconfiada de um Estado hiper integrador que, ademais, não consegue repetir seu êxito inicial que fez do país a “Suíça da América Latina”.

Incapaz de integrar e homogeneizar, como fora no passado, o Estado uruguaio se vê desafiado a dirimir sobre o bem comum, ou seja, a estabelecer um novo pacto de convivência a partir de demandas tão contraditórias como as dos movimentos sociais progressistas e as dos religiosos conservadores mobilizados em defesa da família. Por ora, o vanguardista Uruguai ainda não encontrou a solução para esse dilema que definirá o futuro da democracia no país. Sobretudo, pelo fato de que um dos interlocutores desse debate defende a promoção de uma cosmovisão exclusiva, com pretensões de justificação religiosa de seus princípios morais, que pode redundar em um desejo de exclusividade política, como alertara o diagnóstico habermasiano. A limitada expressão de tais desejos se deve, em grande medida, à robustez de seu tradicional sistema partidário que, por ora, impõe entraves à livre expressão de argumentos de cunho religioso e realiza a função de “guardião da democracia” de que falavam os autores norte-americanos supracitados.

Tal configuração poderia colaborar para que nesse contexto, à diferença dos demais países latino-americanos, a figura do “evangélico político” (que pretende transpor ao âmbito da política seu capital religioso) desse lugar a do “político evangélico” (cidadão militante em um partido político e informado por uma cosmovisão religiosa), ou mesmo a do “evangélico laico” (tipo particular da realidade uruguaia que aceita a separação tradicional das dimensões política e religiosa e defende uma disputa pela moralidade pública a partir de um debate secular). Ou seja, o fenômeno do ressurgimento da religião na esfera pública com uma proposta de moralização da política a partir da ação evangélica, no contexto uruguaio, poderia sofrer inflexões que se relacionam às especificidades de sua história e conformação política, indicando um outro caminho possível para esse fenômeno no nosso continente. Daí o interesse na discussão que se estabelece em torno da ação política e social dos evangélicos no Uruguai pois, ainda que referido a um contexto específico, o debate suscitado pela presença desses atores na esfera pública evidencia os desafios postos à demanda contemporânea de alargamento da experiência política moderna (a partir da inclusão do tema da diversidade), o que, afinal, diz respeito a todas as democracias, especialmente às latino-americanas tão marcadas pelo fenômeno religioso e, atualmente, pelo neopentecostalismo.

Referências bibliográficas

ABRACINSKAS, Lilian et al. **Políticas anti-género en Latinoamérica. Uruguay, el mal ejemplo**. Montevideo: MYSU, 2019.

AMARILLA, Gerardo. **Parlamento y fe: cristianos en el servicio público**. Montevideo: ACUPS, 2015.

AROCENA, Felipe; AGUIAR, Sebastián. Tres leyes innovadoras en Uruguay. **Revista de Ciencias Sociales**, DS-FCS, n.º 40, enero-junio 2017, pp. 43-62.

_____. **Multiculturalismo en Uruguay: ensayo y entrevistas a once comunidades culturales**. Ediciones Trilce, 2007.

AROCENA, Felipe e SILVA, Pablo. El genocidio de los charrúas: Discurso, poder y multiculturalismo. In: **El Uruguay desde la Sociología XI**, p. 403-418. Alberto Riella, coordinador. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología. Montevideo: UR.FCS-DS, 2013.

ASIAÍN, Carmen. Objeción de conciencia: Tribunal de máximo rango anula con efectos generales y absolutos decreto que la restringía. **Revista Latinoamericana de Derecho y Religión**, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 1-41, dic. 2019.

AZÚA, Carlos Real de. **Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?**. Ediciones de la Banda Oriental: Montevideo, 1984.

BARBOZA FILHO, Rubem. Razão, religião e democracia. Boletim **CEDES**, outubro/desembro 2011.

BARRAGAN, Yamila Rovitto. **A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas**. Dissertação UFRGS, 2006.

BARRÁN, José P. **Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la Modernización (1860-1900)**. Facultad de Humanidades: Montevideo, 1988.

_____. Impresiones: La Nueva Moral Privada Del Novecientos y La Actual (2008). In: **Antología Del Pensamiento Crítico Uruguayo Contemporáneo**, CLACSO, Argentina, 2018, pp. 529–556.

BARRÁN, José Pedro; NAHUM, Benjamín. **Historia rural del Uruguay moderno: la prosperidad frágil (1905-1914)**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1977.

_____. El batllismo uruguayo y su reforma" moral". **Desarrollo económico**, v. 23, n. 89, p. 121-135, 1983.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Editora 34, 2011.

BELTRÁN, André et al. El disciplinamiento en la conformación del ser religioso en la Iglesia Misión Vida para las Naciones. In FILARDO, Verónica (coord.).

Religiones alternativas en Uruguay. Universidad de la Republica, Facultad de Ciencias Sociales: Montevideo, 2005. Pgs. 27-48.

BLANCARTE, Roberto. Laicidad y laicismo en América Latina. **Estudios Sociológicos**, Vol. 26, No. 76 (Jan - Abr), pp. 139-164, 2008.

BLANCARTE, Roberto et al. As encruzilhadas da laicidade na América Latina. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 9-20, 2018.

BURITY, Joanildo. Religião, política e cultura. **Tempo social**, v.20, p.83-113, 2008.

BUQUET, Daniel; PIÑEIRO, Rafael. La consolidación de un nuevo sistema de partidos en Uruguay. **Revista Debates**, v. 8, n. 1, p. 127-148, 2014.

CAETANO, Gerardo. La instalación pública de la llamada “Cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto. In: GEYMONAT, R. (org.). **Las religiones en Uruguay: algunas aproximaciones**. Montevideo: La Gotera, p. 214-243, 2004.

_____. Introducción. In. CAETANO, Gerardo (org.). **20 años de democracia: Uruguay 1985-2005: miradas múltiples**. Ediciones Santillana, S.A, 2005.

_____. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia. In COSTA, Néstor da (org.). **Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI**. CLAEH Instituto Universitario: Montevideo, p. 121-179, 2006.

_____. Ciudadanía y nación en el Uruguay del Centenario (1910-1930). La forja de una cultura estatista. **Iberoamericana (2001-)**. Año 10, No. 39. pp. 161-175, 2010.

CAETANO, Gerardo; RILLA, José P. Raíces y permanencias de la partidocracia uruguaya. **Secuencia**, n. 22, p.143-172, 1992.

CAETANO, Gerardo, RILLA, José y PÉREZ, Romeo. Cambios recientes en el sistema político uruguayo concebido como una partidocracia. In. **Los Partidos Políticos de Cara al 90**. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria, 1989.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 18ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CASANOVA, José. Rethinking secularization: A global comparative perspective. In: **Religion, globalization, and culture**. Brill, p. 101-120, 2007.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura: a crise da democracia liberal**. Zahar, 2018.

CAVANNA, Federico José Alvez. **História do conceito de laicidade no Uruguai: do Batllismo à doutrina da segurança nacional (1903-1972)**. Tese em História - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

CHASQUETTI, Daniel e BUQUET, Daniel. La democracia en Uruguay: una partidocracia de consenso. **Política**, núm. 42, p. 221-247. Universidad de Chile. Santiago, Chile, 2004.

COSTA, Néstor da; CHIAPPARA, Carla; ALBANÉS, Lorena. **Guía de la diversidad religiosa de Montevideo**. Ediciones Santillana, 2008.

COSTA, Néstor da. Lo religioso en la sociedad uruguaya. In. GEYMONAT, Roger. **Las Religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones**. Ediciones La Gotera, p. 62-70, 2004.

_____. El espacio de lo religioso a veinte años del retorno a la democracia. In. CAETANO, Gerardo (org.). **20 años de democracia: Uruguay 1985-2005: miradas múltiples**. Ediciones Santillana, S.A, p. 349-366 2005.

_____. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia. In COSTA, Néstor da (org.). **Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH Instituto Universitario, p. 121-179, 2006.

_____. El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 207-220, maio-ago. 2011.

_____. Religión en prisión. Cambios en el laico Uruguay. **Sociedad y Religion**, N°46, Vol XXVI, pp.224-238, 2016.

CUNHA, Euclides da. **À margem da história**. Porto: Ed. Lello Brasileira S.A., 1967.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Vinho novo em odres velhos. Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2004.

DABEZIES, Pablo. Entre “año de la orientalidad” y “año de la evangelización”: un conflicto significativo en las relaciones Iglesia Católica – Dictadura. In. GEYMONAT, Roger (org.). **Las Religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones**. Montevideo: Ediciones La Gotera, p. 39-61, 2004.

DEMASI, Carlos. “A 25 años de la partidocracia uruguaya”: aportes para la discusión de una hipótesis. **Contemporánea: historia y problemas del siglo XX**, v.3, n.3, p.267-282, 2012.

FAJARDO, Alexander. Manoel de Melo e Pioneirismo na Utilização dos Meios de Comunicação de Massa para Propagação do Pentecostalismo. In. OLIVEIRA, David. Mesquiati de (org). **Pentecostalismo em diálogo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

FILARDO, Verónica (coord.). **Religiones alternativas en Uruguay. Universidad de la Republica**. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, 2005.

FONSECA, Alexandre Brasil. Além da evangelização: interpretações a respeito da presença das igrejas evangélicas na mídia brasileira. **Comunicação & Política**, v. 4, n. 3, p. 81-116, 1997.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Tese Unicamp, 1993.

GEYMONAT, Roger e SÁNCHEZ, Alejandro. Iglesia Católica, Estado y Sociedad en el Uruguay del siglo XX. In. GEYMONAT, Roger (org.). **Las Religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones**. Montevideo: Ediciones La Gotera, p. 11-38, 2004.

GEYMONAT, Roger. Protestantismo y secularización en el Uruguay. In. GEYMONAT, Roger (org.). **Las Religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones**. Montevideo: Ediciones La Gotera, p. 99-129, 2004.

_____. El elemento religioso como factor identitario. El caso de los valdenses en Uruguay. In. GEYMONAT, Roger (org.). **Las Religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones**. Montevideo: Ediciones La Gotera, p. 244-251, 2004b.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, v. 28, pg. 80-101, 2008.

GUIGOU, Nicolás. Cartografías religiosas: mitologías, representaciones y trayectos de la nación laica uruguaya. In. COSTA, Néstor da (org.). **Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH Instituto Universitário, p. 179-201, 2006(a).

_____. Religião y política en el Uruguay. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 6, n. 2, p. 43-54, 2006(b).

HABERMAS, Jürgen. A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 18, 1987.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Era das transições**. Tempo brasileiro, 2003.

HERRERA, Luis Alberto de. **La revolución francesa y Sudamérica**. Editorial Instituto Manuel, 1910.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Contraponto, 1999.

LANZARO, Jorge. Continuidad y cambios en una vieja democracia de partidos. Uruguay 1910-2010. **Cuadernos Del Claeh**, 33(100), pgs. 37-77, 2012.

LAPADJIAN, Pedro. **A quién votar**. ACUPS: Montevideú, 2009.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Pesquisas com líderes religiosos; questões éticas e metodológicas. **Estudos de Sociologia** (São Paulo), v. 18, p. 39-56, 2013.

_____. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Relig. soc.** [online]. Vol.35, n.2, pp.45-72, 2015.

_____. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos** [Online], 47 | 2017.

_____. Religion and moral conservatism in Brazilian politics. **Center for Study of Religion and Religious Tolerance**. Belgrade, Serbia, v. 12, n. 1, p. 55-74, 2018.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, vol. 57, núm. 3, Rio de Janeiro, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Edusc, 2001.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Zahar, 2001.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo, Edições Loyola. 1999.

_____. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos**, v. 44, n. 44, p. 24-44, 1996.

_____. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. **Debates do NER**, v. 2, n. 4, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 47, p. 33-48, 1999.

MÁRQUEZ, Nicolás; LAJE, Agustín. **El libro negro de la nueva izquierda**. Buenos Aires: Grupo Unión, 2016.

MÁRQUEZ, Marcelo. **Bajo la ley de Dios: el debate sobre la laicidad en la sociedad uruguaya**. Montevideo: ACUPS, 2018.

MONTERO, Paula. **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2015.

MORÁS, Luis Eduardo. **De la tierra purpúrea al laboratorio social: reformas y proceso civilizatorio en el Uruguay (1870-1917)**. Ediciones de la Banda Oriental, 2000.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. **Horizonte**, v. 9, n. 22, p. 383-395, 2011.

_____. A Política da Igreja Universal e seus Reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - Vol. 18 Nº. 53. Out. 2003.

PAIVA, Ângela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. **Entre Dios y el César: el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina**. Konrad-Adenauer-Stiftung, 2017.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastian. **Evangélicos y poder en América Latina**. Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018.

PEW RESEARCH CENTER. **Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica.** Pew Research Center (web page), 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. **Novos estudos CEBRAP**, v. 34, p. 81-91, 1992.

RUNCIMAN, David. **Como a democracia chega ao fim.** São Paulo: Todavia, 2018.

SALLES, Paula. **Identidades, direitos e judicialização da política no Brasil pós-88.** Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

SANT'ANA, Raquel. **A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A difícil democracia.** São Paulo: Boitempo, 2016.

SANTOS, Wanderley Guilherme. **Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira.** Rio de Janeiro: Editora Campus, 1979.

SCURO, Juan. Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 41-73, set./dez., 2018.

SOTELO, Victoria. **Religiones de ricos y de pobres: Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay.** Tesis de maestría. UdelaR, 2012.

SOUZA, André Ricardo de. O empreendedorismo neopentecostal no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 13, p. 13-34, 2011.

SOUZA, Marcos Alves de. **Ideologia e política em José Enrique Rodó: liberalismo e jacobinismo no Uruguai (1895-1917).** Tese de doutorado, UNESP, 2006.

VAN ROMPAEY, Leslie. **Veto al aborto: estudios interdisciplinarios sobre las 15 tesis del Presidente Tabaré Vázquez.** Univ. de Montevideo, Facultad de Derecho, 2013.

VÁZQUEZ, Tabaré. **Laicidad, como garantía de respeto y pluralidad, es factor de democracia.** Discurso en la sede de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay. Montevideo, v. 14, 2005. Disponível em: http://archivo.presidencia.gub.uy/_web/noticias/2005/07/2005071404.htm.

VIANNA, Luiz Werneck. **Liberalismo e Sindicato no Brasil.** Rio: Paz e Terra, 1978.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e Civilização capitalista.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In. **Ensaio de Sociologia**. Org. GERTH, H. e MILLS, C.W., 1982.

WILLAIME, Jean Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Legislação e atas parlamentares

ASIAÍN, Carmen. Proyecto de ley de Reconocimiento de la libertad de conciencia e ideario y Recurso de Hábeas Conscientiam. **Comisión de Constitución y Legislación de la Cámara de Senadores**, 15 de setembro de 2015. Carpeta 363/2015, Asunto 126577. Disponível em: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/126577>

CÁMARA DE REPRESENTANTES. Diario de sesiones, 6 de março de 2018. Disponível em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/20180306d00026039567.pdf>

CONSEJO DE EDUCACIÓN PRIMARIA. Programa de educación inicial y primaria. **Administración Nacional de Educación Pública**, 2008. Disponível em: http://www.ceip.edu.uy/documentos/normativa/programaescolar/ProgramaEscolar_14-6.pdf

COMISIÓN DE EDUCACIÓN Y CULTURA. Versión taquigráfica de la reunión realizada el día 11 de setiembre de 2019. **Cámara de Representantes**. Documento N° 2235 de 2019 - Carpetas Nos. 3767, 3742 y 4131 de 2019. Disponível em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/6587653.PDF>

_____. Versão taquigráfica da reunião realizada em 11 de março de 2020. Disponível em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/254181.PDF>

COMISIÓN ESPECIAL DE POBLACIÓN Y DESARROLLO. Versión Taquigráfica N° 1588 de 2018. **Cámara de Representantes**, 24 de maio de 2018. Disponível em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/docu3259717031827.HTML#>

COMISIÓN ESPECIAL SOBRE ADICCIONES, CONSECUENCIAS E IMPACTO EN LA SOCIEDAD URUGUAYA. Versión Taquigráfica N° 362 de 2010. **Cámara de Representantes**, 2 de dezembro de 2010. Disponível em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/D20101202-1006-03626958802.HTML#>

COMISIÓN INVESTIGADORA. Sobre el financiamiento de las campañas electorales, desde el año 1999 hasta el año 2015, inclusive, y su vinculación con determinadas empresas y otras que expresamente designe, de sus directores y accionistas y las tarifas de publicidad de los medios de comunicación aplicadas a los diferentes partidos políticos. **Cámara de Representantes**, 5 de março de 2018. Disponível em: https://parlamento.gub.uy/camarasycomisiones/representantes/comisiones/1138/comision-actuacion?RA_FechaDeReunion%5Bmin%5D%5Bdate%5D=02-02-2017&RA_FechaDeReunion%5Bmax%5D%5Bdate%5D=19-08-2020

GOÑI, Rodrigo; FERNÁNDEZ, Daniel; RAPELA, Valentina. Proyecto de ley “Educación sexual. Propuesta centros educativos. Padres o tutores. Consentimiento. Derecho”. **Cámara de Representantes**, 29 de marzo de 2019. Disponible em: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/143046>

LACALLE POU, Luis Alberto. Proyecto de Ley de Libertad de Conciencia e Ideario. **Comisión de Derechos Humanos**, Carpeta N° 559 de 2010, Repartido N° 467, dezembro de 2010. Disponible em: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/106071>

URUGUAY. Constitución de la República Oriental del Uruguay. Constitución 1967 con las modificaciones plebiscitadas el 26 de noviembre de 1989, el 26 de noviembre de 1994, el 8 de diciembre de 1996 y el 31 de octubre de 2004. **Parlamento del Uruguay**, 2017. Disponible em: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/constitucion>

_____. Ley N° 17. 823. Código de la Niñez y la Adolescencia. Aprobado em 7 de setembro de 2004. **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://www.impo.com.uy/bases/codigo-ninez-adolescencia/17823-2004>

_____. Ley N° 18.437. Ley general de educación. Aprobada em 12 de dezembro de 2008. **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18437-2008>

_____. Ley N° 18.426. Ley sobre Salud Sexual y Reproductiva. Aprobada em 1° de dezembro de 2008(b). **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18426-2008>

_____. Código Civil. Actualizado em 26 de fevereiro de 2010. **Cámara de Senadores**. Disponible em: https://parlamento.gub.uy/sites/default/files/CodigoCivil2010-02.pdf?width=800&height=600&hl=en_US1&iframe=true&rel=nofollow

_____. Ley N° 18.987. Interrupción voluntaria del embarazo. Aprobada em 22 de outubro de 2012. **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp8986273.htm>

_____. Ley N° 19.075. Matrimonio igualitario. Aprobada em 3 de maio de 2013(a). **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp8466022.htm>

_____. Ley N° 19.172. Marihuana y sus derivados: control y regulación del estado de la importación, producción, adquisición, almacenamiento, comercialización y distribución. Aprobada em 20 de dezembro de 2013(b). **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp457807.htm>

_____. Ley N° 19.684. Ley Integral para Personas Trans. Aprobada em 26 de outubro de 2018. **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/docu9303368853866.htm>

_____. Ley N° 19.626. Día de la Laicidad: Se declara el 6 de abril de cada año. Aprobada em 6 de junho de 2018(b). **Parlamento del Uruguay**. Disponible em: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/docu4909088767229.htm>

Documentos e relatórios

CÁRITAS URUGUAY. **Protocolo de la vida y atención religiosa en las Cárceles**, 2013. Disponível em: <http://caritasuruguay.org.uy/protocolo-de-la-vida-y-atencion-religiosa-en-las-carceles/>.

CEPAL, N. U. **Consenso de Montevideu sobre população e desenvolvimento**. 2013. Disponível em: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/21884/1/S2013707_pt.pdf.

COMUNIÓN DE IGLESIAS DE LA REFORMA. **Declaración pública sobre la Ley de Educación Sexual Integral**. 17 de setembro de 2018. Disponível em: <https://iglesia-valdense.org/las-iglesias-de-la-reforma-le-dicen-si-a-la-ley-de-educacion-sexual-integral/>

CONSEJO, DE EDUCACIÓN PRIMARIA. **Propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en Educación Inicial y Primaria**. Montevideo: CEIP, 2017.

CONSEJO DIRECTIVO DE LA INSTITUCIÓN NACIONAL Y DERECHOS HUMANOS. **Resolución N° 464/017 con recomendaciones a la Suprema Corte de Justicia y al Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay**, 2017. Disponível em: <https://www.gub.uy/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/institucional/normativa/resolucion-464017-recomendaciones-suprema-corte-justicia-instituto-del>

DALMÁS, Juan; CID, Alejandro (coord.). **Observatorio de la familia en Uruguay**. Universidad de Montevideo, abril de 2010.

EQUIPOS CONSULTORES. **Opinión sobre el matrimonio igualitario**. Montevideu, 30 de agosto de 2019. Disponível em: <https://equipos.com.uy/opinion-sobre-el-matrimonio-igualitario/>. Último acesso em 19/08/2020.

JULI, Andrés; RAMOS, Santiago; CID, Alejandro (coord.). **Observatorio de la familia en Uruguay**. Universidad de Montevideo, março de 2008.

REZK, Daniel; DRAGO, Patrizio; CID, Alejandro (coord.). **Observatorio de la familia en Uruguay**. Universidad de Montevideo, junho de 2009.

OBSERVATORIO URUGUAYO DE DROGAS. **VIII Encuesta Nacional Sobre Consumo de Drogas en Estudiantes de Enseñanza Media**. Montevideo, UY: Junta Nacional de Drogas, Presidencia de la República, 2020.

OPCIÓN CONSULTORES, **Los uruguayos y la religión**. Montevideu, 2019. Disponível em: <http://www.opcion.com.uy/opinion-publica/?p=2233>.

RTM URUGUAY. Comunicado: Transformación Uruguay 2030. **Radio Trans Mundial Uruguay**, setembro de 2015. Disponível em: <https://www.rtmuruguay.org/2015/09/comunicado-transformacion-uruguay-2030.html>

Artigos e reportagens de jornal

ÁLVAREZ, Luciano. Jacobinismo a la uruguaya. **El País**, Montevidéo, 12 de junho de 2016. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/opinion/columnistas/luciano-alvarez/jacobinismo-uruguaya.html>. Último acesso em: 17/08/2020.

ANDRADE, Susana. País laico, serlo y parecerlo. **Alainet**, Montevidéo, 19 de dezembro de 2017. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/articulo/189969>. Último acesso em: 17/08/2020.

BARQUET, Paula. Sartori el día después: “Rompimos para siempre la forma de hacer política”. **El País**, 7 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/sartori-dia-despues-rompimos-siempre-forma-politica.html>. Último acesso em: 18/08/2020.

BIANCHI, Graciela. Democracia, laicidad y redes sociales. **Crónicas**, 24 de fevereiro de 2017. Disponível em: www.cronicas.com.uy/contratapa/democracia-laicidad-redes-sociales/. Último acesso em: 26/04/2019.

BONICA, Jorge. Padre del Diputado Álvaro Dastugue: “Mi hijo desde que es pastor y diputado se transformó en el diablo”. **El Bocón**, 3 de julho de 2017. Disponível em: <http://www.elbocon.com.uy/noticias/articulo/3950/padre-del-diputado-alvaro-dastugue-mi-hijo-desde-que-es-pastor-y-diputado-se-transformo>. Último acesso em: 18/08/2020.

BÚSQUEDA. Libro para liceales: el “neoliberalismo” desprecia la libertad y la justicia; lo aplicaron la dictadura y los gobiernos siguientes. **Búsqueda**, agosto de 2015. Disponível em: <https://www.busqueda.com.uy/nota/libro-para-liceales-el-neoliberalismo-desprecia-la>. Último acesso em: 03/05/2020.

_____. Todas las autoridades del nuevo sector de Verónica Alonso están vinculadas a la iglesia Misión Vida, del pastor Márquez. **Búsqueda**, setembro de 2018. Disponível em: <https://www.busqueda.com.uy/nota/todas-las-autoridades-del-nuevo-sector-de-veronica-alonso-estan-vinculadas-la-iglesia-mision>. Último acesso em: 25/11/2018.

CARIBONI, Diana. El género es el nuevo demonio. **Revista Noticias (Uruguay)**, 1° de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://noticias.perfil.com/2019/02/01/el-genero-es-el-nuevo-demonio/>. Último acesso em: 17/08/2020.

CARRASCO, Gerardo. Ciudad de dios: Entrevista a Néstor Da Costa. **Montevideo Portal**, Montevidéo, 20.11.2008. Disponível em: <https://www.montevideo.com.uy/Tiempo-libre/Entrevista-a-Nestor-Da-Costa-uc72703>. Último acesso em: 17/08/2020.

CID, Alejandro. La familia en la mira. **Construir familia**, 18 de julho de 2018. Disponível em: <https://construirfamilia.wordpress.com/2018/07/18/la-familia-en-la-mira/#more-2097>. Último acesso em: 18/08/2020.

CORRALES, Mario. Lanzamiento del libro “Gobierno mundial y fin del mundo” de Jorge Márquez. **España Vale**, 8 de outubro de 2012. Disponível em: <https://españavale.com/lanzamiento-del-libro-gobierno-mundial-y-fin-del-mundo-de-jorge-marquez/>. Último acesso em: 18/08/2020.

DA SILVA, M.; URWICZ, T. Día del niño por nacer y otras ideas de la bancada evangélica. **EL PAÍS Uruguay**, 15 de setembro de 2019. Disponível em:

<https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/dia-nino-nacer-ideas-bancada-evangelica.html>. Último acesso em: 17/08/2020.

DE LOS SANTOS, Angelina. Poder divino. **La diaria**, 30 de março de 2015. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/3/poder-divino/>. Último acesso em: 18/08/2020.

DEMIRDJIAN, Stephanie. Marcela Romero: “Uruguay es el modelo a seguir en América Latina para la inclusión integral de personas trans. **La diaria**, 21 de agosto de 2019. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2019/8/marcela-romero-uruguay-es-el-modelo-a-seguir-en-america-latina-para-la-inclusion-integral-de-personas-trans/>. Último acesso em: 19/08/2020.

DIP, Andrea. A história do surgimento e da ascensão da bancada evangélica na política. **Agência Pública**, 2016. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/01/a-historia-do-surgimento-e-da-ascensao-da-bancada-evangelica-na-politica.html>. Último acesso em: 17/08/2020.

DIP, Andrea; VIANA, Natalia. Os pastores de Trump chegam à Brasília de Bolsonaro. **Agência Pública**, 12 de agosto de 2019. Disponível em: <https://transnacionalesdelafe.com/os-pastores-de-trump-chegam-brasilia-de-bolsonaro-2019-08-12>. Último acesso em: 17/08/2020.

EL OBSERVADOR. Asumió Michelle Suárez, la primera senadora trans de la historia uruguaya. **El Observador**, 10 de outubro de 2017. Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/asumio-michelle-suarez-la-primera-senadora-trans-de-la-historia-uruguaya-2017101010250>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Diputado evangelista denunciará a Muñoz por tratar de “plaga” a iglesias pentecostales. **El Observador**, Montevideú, 18 de novembro de 2018 (a). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/diputado-evangelista-denunciara-a-munoz-por-tratar-de-plaga-a-iglesias-pentecostales-20181118154246>. Último acesso em: 17/08/2020.

_____. Ministerio de turismo quitó interés ministerial a congreso “Por la vida y la familia”. **El Observador**, Montevideú, 25 de setembro de 2018 (b). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/ministerio-de-turismo-quito-interes-ministerial-a-congreso-por-la-vida-y-la-familia--201892516533>. Último acesso em: 17/08/2020.

_____. Intendente de Salto explicó por qué fue bendecido por pastor en su despacho. **El Observador**, 16 de outubro de 2018(c). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/intendente-de-salto-explico-por-que-fue-bendecido-por-pastor-en-su-despacho-2018101617381>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Pastor Márquez afirmó que dinero que prestó para pagar listas de Verónica Alonso “fue devuelto”. **El Observador**, 1º de outubro de 2018(d). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/pastor-marquez-afirmo-que-dinero-que-presto-para-pagar-listas-de-veronica-alonso-fue-devuelto--2018101122824>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. La explicación que dio el pastor Márquez para no ir a la comisión que investiga su vínculo con campaña de Alonso. **El Observador**, 29 de junho de 2018(e). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/la-explicacion-que-dio-el-pastor-mazquez-para-no-ir-a-la-comision-que-investiga-su-vinculo-con-campana-de-alonso-2018629960>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Pensión para personas trans: a cuántos beneficia y qué monto supone. **El Observador**, 19 de outubro de 2018(f). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/pension-para-personas-trans-a-cuantos-beneficia-y-que-monto-supone--2018101815546>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Presentan proyecto de educación sexual contra “competencia exclusiva” de la ANEP. **El Observador**, 11 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/presentan-proyecto-de-educacion-sexual-contra-competencia-exclusiva-de-anep--201991017248>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Alonso: en el gobierno hay quienes tienen “temor” al levantamiento del cristianismo. **El Observador**, 9 de janeiro de 2019(b). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/alonso-hay-un-levantamiento-cristiano-para-recuperar-valores-judeocristianos-201919114637>. Último acceso em: 18/08/2020.

EL PAÍS. Expresidentes contra libro "criminal" de Secundaria. **El País**, 07 de agosto de 2015. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/expresidentes-libro-criminal-secundaria.html>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Evangélicos que tienen banca. **El País**, 13 de setembro de 2015(b). Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/evangelicos-banca.html>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. ONG laicas exigen a diputados evangelistas que se retracten. **El País**, 2 de outubro de 2015(c). Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/ong-laicas-exigen-diputados-evangelistas-retracten.html>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Marcharán contra la Guía de sexualidad. **El País**, 10 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/marcharan-guia-sexualidad.html>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Organizadores de Congreso por la Vida y la Familia analizan acciones contra el Estado. **El País**, Montevideo, 1º de outubro de 2018 (a). Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/judiciales/organizadores-congreso-vida-familia-analizan-acciones.html>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Codicen descarta consultar a padres sobre educación sexual. **El País**, 26 de julho de 2018(b). Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/educacion/codicen-descarta-consultar-padres-educacion-sexual.html>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Intendente de Salto fue bendecido en su despacho; cuestionan la laicidad. **El País**, 15 de outubro de 2018(c). Disponível em:

<https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/andres-lima-bendecido-pastor-despacho-intendencia-salto.html>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Esperan reunir firmas en cuatro meses para derogar la ley trans. **El País**, 13 de noviembre de 2018(d). Disponible em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/esperan-reunir-firmas-cuatro-meses-derogar-ley-trans.html>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Diputado viajó a EEUU para rezar con Trump: Álvaro Dastugue participará del Desayuno Nacional de Oración en Washington. **El País**, 06 de fevereiro de 2019. Disponible em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/diputado-viajo-eeuu-rezar-trump.html>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Tasa de suicidio en Uruguay crece a nivel de la crisis de 2002 y duplica el promedio mundial. **El País**, 17 de julho de 2019(b). Disponible em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/salud/tasa-suicidio-uruguay-crece-nivel-crisis-duplica-promedio-mundial.html>. Último acceso em: 24/08/2020.

EVANGÉLICO DIGITAL. Ola de vandalismo contra locales evangélicos en Uruguay. **Evangélico digital**, Montevideú, 24 de novembro de 2018. Disponible em: <https://www.evangelicodigital.com/latinoamerica/4141/mas-vandalismo-contra-locales-evangelicos-en-uruguay>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Nace UPIC, una red de políticos iberoamericanos cristianos. **Evangélico digital**, Cidade do Panamá, 26 de fevereiro de 2019(a). Disponible em: <https://www.evangelicodigital.com/latinoamerica/5962/nace-upic-una-red-de-politicos-iberoamericanos-cristianos?fbclid=IwAR36g3ILYHX3mMRpa-wF394SKjNZ0XgSjGdy0OtwwwCrL2OLw1rwBbyeXsQ>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Republicanos y demócratas oran por Trump en Desayuno Nacional de Oración. **Evangélico Digital**, 7 de fevereiro de 2019(b). Disponible em: <https://www.evangelicodigital.com/eeuu/5684/republicanos-y-democratas-oran-por-trump-en-desayuno-nacional-de-oracion>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Congreso por la Vida y la Familia ya es un movimiento cívico iberoamericano. **Evangélico Digital**, 22 de fevereiro de 2019(c). Disponible em: <https://www.evangelicodigital.com/latinoamerica/5912/congreso-por-la-vida-y-la-familia-ya-es-un-movimiento-civico-iberoamericano>. Último acceso em: 20/08/2020.

FERREIRA, Tania. Crónica de una muerte electoral. **Brecha**, 1º de agosto de 2019. Disponible em: <https://brecha.com.uy/cronica-de-una-muerte-electoral/>. Último acceso em: 19/08/2020.

FLOR, Mamela Fiallo. Uruguayos votan para quitar privilegios estatales a personas trans. **PanAm Post**, 3 de agosto de 2019. Disponible em: <https://es.panampost.com/mamela-fiallo/2019/08/03/uruguayos-votan-para-quitar-privilegios-estatales-a-personas-trans/?amp=1>. Último acceso em: 19/08/2020.

GOLD, Natalia. Legislar en nombre de Dios: el renovado vínculo entre la política y la religión en Uruguay. **El Observador**, 26 de setembro de 2018. Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/legislar-en-el-nombre-de-dios-el-renovado-vinculo-entre-la-politica-y-la-religion-en-uruguay--201892519548>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. El principal dirigente de Verónica Alonso: su celular. **El Observador**, 21 de janeiro de 2019(a). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/el-principal-dirigente-de-veronica-alonso-su-celular-201911815529>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Alonso jugada a ser electa senadora, luego de que le bajaron el pulgar para ser diputada. **El Observador**, 5 de outubro de 2019(b). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/alonso-jugada-al-senado-luego-de-que-le-bajaron-el-pulgar-para-ser-diputada--2019103184028>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. “Leña para la oración”: crónica del campamento de Beraca y las canciones de moda transformadas en rezo. **El Observador**, 25 de janeiro de 2019(c). Disponível em: <https://www.elobservador.com.uy/nota/-lena-para-la-oracion-un-campamento-de-beraca-por-dentro-2019124172438>. Último acesso em: 18/08/2020.

IGLESIA CATÓLICA DEL URUGUAY. Mons. Sanguinetti aboga por proyecto de ley sobre defensa de libertad de conciencia e ideario. **Iglesiacatolica.org.uy**, sem data. Disponível em: <https://iglesiacatolica.org.uy/mons-sanguinetti-aboga-porque-proyecto-de-ley-sobre-defensa-de-libertad-de-conciencia-no-duerma-en-el-parlamento/>

IGLESIA CATÓLICA MONTEVIDEO. Montevideo se consagró a la Virgen María. **Site ICM**, 8 de outubro de 2017. Disponível em: <https://icm.org.uy/montevideo-se-consagro-la-virgen-maria/>. Último acesso em: 18/08/2020.

IGLESIAS, Nicolás. Mucho más que dos. **La diaria**, 11 de agosto de 2015. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/8/mucho-mas-que-dos/>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Claves religiosas de la nueva política latinoamericana. **La diaria**, 9 de novembro de 2018. Disponível em: https://ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/claves-religiosas-de-la-nueva-politica-latinoamericana/?fbclid=IwAR1dVJnYmrbCG_9dSmmft0ig_Z24yLL. Último acesso em: 17/08/2020.

_____. Guillermo Prein y Fernando Rodriguez, dos referentes evangélicos defensores de los derechos humanos. **La diaria**, 13 de abril de 2019. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2019/4/guillermo-prein-y-fernando-rodriguez-dos-referentes-evangelicos-defensores-de-los-derechos-humanos/>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Los hogares Beraca y la iglesia Misión Vida en Maldonado: financiación público-privada, gestión religiosa y acción política. **La diaria**, 12 de outubro de 2019(b). Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2019/10/los-hogares-beraca-y-la-iglesia->

mision-vida-en-maldonado-financiacion-publico-privada-gestion-religiosa-y-accion-politica/. Último acceso em: 18/08/2020.

IGLESIAS, Nicolás; REHERMANN, Agustina. Soberanía, tradición y familia: el relato común de los parlamentarios de Cabildo Abierto y la bancada evangélica. **La diaria**, 9 de noviembre de 2019. Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2019/11/soberania-tradicion-y-familia-el-relato-comun-de-los-parlamentarios-de-cabildo-abierto-y-la-bancada-evangelica/>. Último acceso em: 18/08/2020.

ISGLEAS, Daniel. Casi 40.000 firmas contra ley de derechos "trans". **El País**, 14 de agosto de 2018. Disponible em: <https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/firmas-ley-derechos-trans.html>. Último acceso em: 18/08/2020.

KOSAK, F.; SOLOMITA, M. La sexualidad en el pupitre. **El País**, 6 de agosto de 2017. Disponible em: <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/sexualidad-pupitre.html>. Último acceso em: 17/08/2020.

LA DIARIA. El elegido. **La diaria**, 15 de setembre de 2015. Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/9/el-elegido/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. La otra agenda de derechos. **La diaria**, 11 de marzo de 2015(b). Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/3/la-otra-agenda-de-derechos/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Amarilla llama a Muñoz al Parlamento. **La diaria**, Montevidéo, 20 de noviembre de 2018(a). Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2018/11/amarilla-llama-a-munoz-al-parlamento/>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Charla contra “ideología de género” en anexo del Palacio Legislativo. **La diaria**, 11 de abril de 2018(b). Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2018/4/charla-contra-ideologia-de-genero-en-anexo-del-palacio-legislativo/>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Polémica por inauguración de monumento a la Biblia en Melo costado por la Intendencia. **La diaria**, 24 de outubro de 2018(c). Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2018/10/polemica-por-inauguracion-de-monumento-a-la-biblia-en-melo-costado-por-la-intendencia/?fbclid=I>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Imprentero aseguró que había vínculo directo entre Alonso y la iglesia Misión Vida. **La diaria**, 26 de junho de 2018(d). Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2018/6/imprentero-aseguro-que-habia-vinculo-directo-entre-alonso-y-la-iglesia-mision-vida/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Verónica Alonso participó en una celebración en una iglesia evangélica y aseguró: “Dios está con nosotros”. **La diaria**, 31 de janeiro de 2019(a). Disponible em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2019/1/veronica-alonso-participo-en-una-celebracion-en-una-iglesia-evangelica-y-aseguro-dios-esta-con-nosotros/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. “La iglesia se despertó”, dijo uno de los pastores que apoyaron a Juan Sartori. **La diaria**, 4 de julho de 2019(b). Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/elecciones/articulo/2019/7/la-iglesia-se-desperto-dijo-uno-de-los-pastores-que-apoyaron-a-juan-sartori/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. 33 personas trans recibirán el régimen reparatorio vitalicio por la Ley Integral Trans. **La diaria**, 26 de dezembro de 2019(c). Disponível em: https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2019/12/33-personas-trans-recibiran-el-regimen-reparatorio-vitalicio-por-la-ley-integral-trans/?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=6am. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Campaña en apoyo a la ley trans asegura que Dastugue y Iafigliola cometieron delito de “estafa” al recolectar firmas. **La diaria**, 2 de maio de 2019(d). Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2019/5/campana-en-apoyo-a-la-ley-trans-asegura-que-dastugue-y-iafigliola-cometieron-delito-de-estafa-al-recolectar-firmas/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Uruguay registró en 2019 la mayor cantidad de suicidios en siete años. **La diaria**, 24 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2020/2/uruguay-registro-en-2019-la-mayor-cantidad-de-suicidios-en-siete-anos/>. Último acceso em: 24/08/2020.

_____. Lacalle Pou aseguró que su gobierno tiene una agenda “provida” y recibió críticas del Frente Amplio. **La diaria**, 4 de maio de 2020(b). Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2020/5/lacalle-pou-aseguro-que-su-gobierno-tiene-una-agenda-provida-y-recibio-criticas-del-frente-amplio/>. Último acceso em: 02/09/2020.

LAJES, Agustín. La ideología de género sí existe: Es la concepción anticientífica de nuestra sexualidad. **Panam Post**, 17 de julho de 2017. Disponível em: <https://es.panampost.com/editor/2017/07/17/la-ideologia-de-genero-si-existe-es-la-concepcion-anticientifica-de-nuestra-sexualidad/>. Último acceso em: 17/08/2020.

LA REPÚBLICA. Nueva polémica: Amado vs Amarilla. **La República**, 1º de março de 2016. Disponível em: <https://www.republica.com.uy/nueva-polemica-amado-vs-amarilla/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. ¿Quién es Carlos Iafigliola?. **La República**, 8 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.republica.com.uy/quien-es-carlos-iafigliola/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Unos 250.000 uruguayos concurren a las 1.400 iglesias evangélicas que hay en nuestro país. **La República**, 24 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.republica.com.uy/unos-250-000-uruguayos-concurren-a-las-1-400-iglesias-evangelicas-que-hay-en-nuestro-pais-id767050/>. Último acceso em: 08/02/2020.

LAPADJIAN, Pedro. El “voto” que el alma pronuncia y que la Iglesia: ¿debe promover?. **Los dioses están locos**, 12 de fevereiro de 2019. Disponível em: http://dioseslocos.org/el-voto-que-el-alma-pronuncia-y-que-la-iglesia-debe-promover/?fbclid=IwAR3rZgRqzUlXZCToPX_gAB-VGPwrxU46JsZMor. Último acceso em: 18/08/2020.

LARROSA, Lemuel. El pastor y la política. **El Herald**, 4 de outubro de 2009. Disponível em: <https://www.rtmuruguay.org/2009/11/el-pastor-y-la-politica.html>. Último acceso em: 18/08/2020.

LILLER, Stefan; MAURI, Nahia. De discriminación y democracia: ¿volver atrás en derechos consagrados?. **PNUD Uruguay**, 1º de agosto de 2019. Disponível em: <https://www.uy.undp.org/content/uruguay/es/home/presscenter/articles/2019/08/d-e-discriminacion-y-democracia---volver-atras-en-derechos-consag.html>. Último acceso em: 19/08/2020.

MALÁN, Enzo. Cristianos para un proyecto liberador o al servicio del poder. **La diaria**, 25 de outubro de 2018. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2018/10/cristianos-para-un-proyecto-liberador-o-al-servicio-del-poder/>. Último acceso em: 18/08/2020.

MÁRQUEZ, Jorge. ‘Frente Amplio’ y sus antivalores podrían perder en Uruguay. **Evangélico Digital**, Montevideu, 21 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.evangelicodigital.com/mision-vida/10060/frente-amplio-y-sus-antivalores-podrian-perder-en-uruguay>. Último acceso em: 17/08/2020.

MARTES. “Nuestro adversario real es el Frente Amplio”. **Martes: periodismo y comunicación**, 26 de março de 2019. Disponível em: <https://www.martes.com.uy/nuestro-adversario-real-es-el-frente-amplio>. Último acceso em: 18/08/2020.

MARTÍ, Juan. “No le aflojen al hashtag #MisDerechos”. **Portal 180**, 26 de janeiro de 2018. Disponível em: https://www.180.com.uy/articulo/72694_no-le-aflojen-al-hashtag-. Último acceso em: 18/08/2020.

MARTÍNEZ, Ignacio. Guillermo Domenech: los niños decidirán su sexualidad “cuando sean mayores, sin necesidad de manoseos”. **La diaria**, 23 de outubro de 2019. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2019/10/guillermo-domenech-los-ninos-decidiran-su-sexualidad-cuando-sean-mayores-sin-necesidad-de-manose/>. Último acceso em: 29/10/2019.

MARTÍNEZ, Magdalena. El presidente de Uruguay destituye al jefe del Ejército por sus críticas a los juicios contra represores. **El País Internacional**, 12 de março de 2019(a). Disponível em: https://elpais.com/internacional/2019/03/12/america/1552413001_068945.html. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Las iglesias evangélicas se movilizan contra la ley trans en Uruguay. **El País Internacional**, 26 de julho de 2019(b). Disponível em: https://elpais.com/sociedad/2019/07/26/actualidad/1564152384_040281.html. Último acceso em: 19/08/2020.

MATTA, Matías. El financiamiento de las campañas políticas en Uruguay. **Caras & Caretas**, 20 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.carasycaretas.com.uy/el-financiamiento-de-las-campanas-politicas-en-uruguay/>. Último acceso em: 18/08/2020.

MILDER, Delfina. ¿Muerte digna o "atajo"? El debate existencial que siempre vuelve ahora se dirime en el Parlamento. **El País**, 21 de março de 2020. Disponível

em: <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/muerte-digna-atajo-debate-existencial-siempre-vuelve-dirime-parlamento.html>. Último acceso em: 17/08/2020.

MINISTERIO DEL INTERIOR. INR recibió donación de 4 mil litros en productos de higiene. **Site do Ministerio del Interior**, 28 de abril de 2020. Disponible em: https://www.minterior.gub.uy/index.php?option=com_content&view=article&id=7712. Último acceso em: 18/08/2020.

MONTEVIDEO PORTAL. Designación de Amarilla en Diputados generó discrepancias. **Montevideo Portal**, 1º de marzo de 2016. Disponible em: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Designacion-de-Amarilla-en-Diputados-genero-discrepancias-uc301038>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Autora de libro "Uy-siglo XX" explicó la analogía de Los Pitufos. **Montevideo Portal**, Montevideú, 13 de fevereiro de 2017. Disponible em: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Autora-de-libro-Uy-siglo-XX-explico-la-analogia-de-Los-Pitufos-uc334722>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Sturla también criticó a Alonso: "Que se mezcle a Dios en una opción política no es bueno". **Montevideo Portal**, Montevideú, 10 de janeiro de 2019. Disponible em: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Sturla-tambien-critico-a-Alonso--Que-se-mezcle-a-Dios-en-una-opcion-politica-no-es-bueno--uc706927>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Manini tildó de "hipócrita y cínico" a Javier Miranda: "¿Qué es ultraderecha para él?". **Montevideo Portal**, 30 de outubro de 2019(b). Disponible em: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Manini-tildo-de-hipocrita-y-cinico-a-Javier-Miranda--Que-es-ultraderecha-para-el--uc734216>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Delfina Martínez "Hay alivio de poder seguir en esta construcción de la democracia". **Montevideo Portal**, 5 de agosto de 2019(c). Disponible em: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Delfina-Martinez-Hay-alivio-de-poder-seguir-en-esta-construccion-de-la-democracia--uc726111>. Último acceso em: 19/08/2020.

MUÑOZ, Amanda. A cinco años de la aplicación de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. **La diaria**, 7 de maio de 2018. Disponible em: <https://salud.ladiaria.com.uy/articulo/2018/5/a-cinco-anos-de-la-aplicacion-de-la-ley-de-interrupcion-voluntaria-del-embarazo/>. Último acceso em: 17/08/2020.

NUÑEZ, Betania. Burbuja y reacción. **Brecha**, 9 novembro de 2018. Disponible em: <https://brecha.com.uy/burbuja-y-reaccion/>. Último acceso em: 18/08/2020.

PARLAMENTO DEL URUGUAY. Diputados aprobó por unanimidad investigadora sobre financiamiento de partidos políticos. **Site do Parlamento del Uruguay**, 28 de março de 2017. Disponible em: <https://parlamento.gub.uy/noticiasyeventos/noticias/node/86949>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. Sendic recibió a Confraternidad Carcelaria. **Site do Parlamento del Uruguay**, 18 de maio de 2017(b). Disponible em: <https://parlamento.gub.uy/noticiasyeventos/noticias/node/87212>. Último acceso em: 18/08/2020.

PARTIDO COLORADO. Diputados creó el Día de la Laicidad. **Site do Partido Colorado**, 8 de outubro de 2017. Disponível em: <https://partidocolorado.uy/diputados-creo-el-dia-de-la-laicidad/>. Último acesso em: 18/08/2020.

PASTORINO, Miguel. Evangélicos y política: la punta de un iceberg. **Semanario Voces**, 3 de dezembro de 2018. Disponível em: semanariovoces.com/evangelicos-y-politica-la-punta-de-un-iceberg-por-miguel-pastorino/. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Evangélicos y política en el Uruguay después de las elecciones. **Diálogo político**, 9 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://dialogopolitico.org/agenda/evangelicos-y-politica-en-el-uruguay-despues-de-las-elecciones/>. Último acesso em: 18/08/2020.

PORTAL 180. “La bancada evangélica nunca se conformó”. **Portal 180**, 01 de março de 2016. Disponível em: www.180.com.uy/articulo/60598_la-bancada-evangelica-nunca-se-conformo. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Dastugue: “todo lo que dice La Biblia es mi manual de vida”. **Portal 180**, 4 de agosto de 2018. Disponível em: https://www.180.com.uy/articulo/75488_dastugue-todo-lo-que-dice-la-biblia-es-mi-manual-de-vida. Último acesso em: 18/08/2020.

RIGUETTI, Belén. Médicos cristianos piden objeción de conciencia en ley trans. **La diaria**, 15 de maio de 2018. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2018/5/medicos-cristianos-piden-objecion-de-conciencia-en-ley-trans/>. Último acesso em: 18/08/2020.

RÓMBOLI, Luis. Un voto del cielo. **La diaria**, 31 de outubro de 2014. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/10/un-voto-del-cielo/>. Último acesso em: 18/08/2020.

SANGUINETTI, Julio Maria. Algo más que un cambio. **El País**, 19 de fevereiro de 2017. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/opinion/julio-maria-sanguinetti/cambio.html>. Último acesso em: 26/04/2019.

SOCIEDAD URUGUAYA. Diputados Benjamín Irazabal, Alvaro Dastugue, y Gerardo Amarilla: No promovemos ni creemos en la existencia de una «bancada evangélica”. **Sociedad Uruguaya**, 15 de setembro de 2015. Disponível em: <https://www.sociedaduruguaya.org/2015/09/diputados-benjamin-irazabal-alvaro-dastugue-y-gerardo-amarilla-no-promovemos-ni-creemos-en-la-existencia-de-una-bancada-evangelica.html>. Último acesso em: 18/08/2020.

_____. Congreso Sudamericano por la Vida y la Familia reafirmó la urgencia e importancia de defender la vida y la familia que la gesta. **Sociedad Uruguaya**, 3 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://www.sociedaduruguaya.org/2018/12/congreso-sudamericano-por-la-vida-y-la-familia-reafirmo-la-urgencia-e-importancia-de-defender-la-vida-y-la-familia-que-la-gesta.html>. Último acesso em: 20/08/2020.

_____. Escuela Cristiana de Ciudadanía con Gerardo Amarilla en Fray Bentos y Paysandú. **Sociedad Uruguaya**, 23 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://www.sociedaduruguaya.org/2019/02/escuela-cristiana-de>

ciudadania-con-gerardo-amarilla-en-fray-bentos-y-paysandu.html. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Gerardo Amarilla es electo Presidente del Primer Comité Ejecutivo de la Unión Iberoamericana de Parlamentarios Cristianos. **Sociedad Uruguaya**, 23 de fevereiro de 2019(b). Disponível em: <https://www.sociedaduruguaya.org/2019/02/gerardo-amarilla-es-electo-presidente-del-primer-comite-ejecutivo-de-la-union-iberoamericana-de-parlamentarios-cristianos.html>. Último acceso em: 20/08/2020.

SUBRAYADO. Susana Andrade, la primera mae afroumbandista que asume como diputada. **Subrayado**, Montevideú, 10 de março de 2015. Disponível em: <https://www.subrayado.com.uy/susana-andrade-la-primera-mae-afroumbandista-que-asume-como-diputada-n42742>. Último acceso em: 17/08/2020.

SUDESTADA. Adelante con fe: el pastor Márquez quiere poner a su familia en el parlamento. **Sudestada**, 27 de maio de 2014. Disponível em: https://www.sudestada.com.uy/articleId__c6b23a62-4568-4b21-a06d-b9f6cf3a52af/10981/Detalle-de-Investigacion. Último acceso em: 18/08/2020.

SU NOTICIAS. Álvaro Dastugue pastor y diputado: "probé crac, cocaína y marihuana". **Su Noticias**, 22 de julho de 2018. Disponível em: <https://su-noticias.com/alvaro-dastugue-pastor-y-diputado-probe-crac-cocaina-y-marihuana/>. Último acceso em: 18/08/2020.

TELEDOCE. ¿Qué lugar ocupa el libro de historia de Los Pitufos en el sistema educativo?. **Teledoce**, 14 de fevereiro de 2017. Disponível em: <https://www.teledoce.com/telemundo/nacionales/que-lugar-ocupa-el-libro-de-historia-de-los-pitufos-en-el-sistema-educativo/>. Último acceso em: 17/08/2020.

_____. El diputado Álvaro Dastugue anunció que la campaña para derogar la Ley integral para personas trans alcanzó 16.000 firmas. **Teledoce**, 20 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://www.teledoce.com/telemundo/nacionales/el-diputado-alvaro-dastugue-anuncio-que-la-campana-para-derogar-la-ley-integral-para-personas-trans-alcanzo-16-000-firmas/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Verónica Alonso se refirió al video viral de ella hablando en una iglesia evangélica: “No hay nada oculto”. **Teledoce**, 8 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.teledoce.com/telemundo/nacionales/veronica-alonso-se-refirio-al-video-viral-de-ella-hablando-en-una-iglesia-evangelica-no-hay-nada-oculto/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. Iafigliola: “La Ley Trans garantiza una operación costosísima para un cambio estético que no es de sexo, pero el Estado no garantiza medicamentos de alto costo”. **Teledoce**, 26 de março de 2019(b). Disponível em: <https://www.teledoce.com/programas/desayunos-informales/primera-manana/iafigliola-la-ley-trans-garantiza-una-operacion-costosissima-para-un-cambio-estetico-que-no-es-de-sexo-pero-el-estado-no-garantiza-medicamentos-de-alto-costo/>. Último acceso em: 18/08/2020.

_____. La población carcelaria de Uruguay se triplicó desde el año 2000 hasta la actualidad. **Teledoce**, 11 de dezembro de 2019(c). Disponível em: <https://www.teledoce.com/telemundo/nacionales/la-poblacion-carcelaria-de->

uruguay-se-triplico-desde-el-ano-2000-hasta-la-actualidad/. Último acceso em: 18/08/2020.

UNFPA URUGUAY. Naciones Unidas en Uruguay expresa su preocupación sobre la iniciativa de pre-referéndum en marcha para derogar la Ley Integral para Personas Trans. **UNFPA**, 31 de julho de 2019. Disponível em: <https://uruguay.unfpa.org/es/Declaración-publica-del-Sistema-de-las-Naciones-Unidas-en-Uruguay-acerca-de-la-Ley-Integral-para-Personas-Trans-en-Uruguay>. Último acceso em: 19/08/2020.

UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO. Nuevo informe del Observatorio de la Familia de la UM. **Universidad de Montevideo**, 15 de junho de 2009. Disponível em: www.um.edu.uy/noticias/61453-nuevo-informe-del-observatorio-de-la-familia-de-la-um/%5d/. Último acceso em: 08/02/2020.

_____. UM celebró jornada sobre los desafíos de la familia. **Universidad de Montevideo**, 26 de agosto de 2015. Disponível em: <http://um.edu.uy/vidauniversitaria/pensar-uruguay/noticias/63803-um-celebro-jornada-sobre-los-desafios-de-la-familia/>. Último acceso em: 08/02/2020.

UVAL, Natalia. Religión y política en el Partido Nacional. **La diaria**, 27 de outubro de 2018. Disponível em: findesemana.ladiaria.com.uy/articulo/2018/10/religion-y-politica-en-el-partido-nacional/. Último acceso em: 18/08/2020.

VERIFICADO.UY. VerificadoUy: Es falso que los menores de edad pueden cambiar de sexo sin autorización de sus padres. **La diaria**, 25 de julho de 2019. Disponível em: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2019/7/verificadouy-es-falso-que-los-menores-de-edad-pueden-cambiar-de-sexo-sin-autorizacion-de-sus-padres/>. Último acceso: 18/08/2020.

ZIGNAGO, Camila. Gracias a Dios. **Brecha**, 17 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://brecha.com.uy/gracias-a-dios/>. Último acceso em: 18/08/2020.

Programas de rádio ou televisão

CANAL 4. Vespertinas: “Los outsiders no funcionan en la política uruguaya”. **Canal 4**, 12 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1XgEsxcYVPw&feature=youtu.be>. Último acceso em: 26/08/2020.

DESAYUNOS INFORMALES. Para el pastor Márquez la "ideología de género" habilita las relaciones sexuales con animales. **Telemundo**, 2 de fevereiro de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J89wC-nyH2M>

IGLESIAS, Nicolás. **Fe en la resistencia**, 2018. Disponível em: feenlaresistencia.com. Último acceso em: 27/08/2020.

NO TOQUEN NADA. **Radio Del Sol**. 9 de outubro de 2019. Disponível em: <https://delsol.uy/notoquennada/informes/sartori-pacto-con-los-pastores-de-mision-vida-y-desplazaron-a-veronica-alonso>

SANTO Y SEÑA. Misión vida o misión guita. **Canal 4**, 18 de maio de 2016(a). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m6PQJDfW5b8>.

_____. El verdadero rostro del pastor Márquez. **Canal 4**, 1º de junho de 2016(b). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=93MzbfB0Glc>.

_____. Ser homosexual en Uruguay. **Canal 4**, 08 de junho de 2016(c). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SxzGoMkbUQs>.