

Claudia de Cerjat Bernardes

A influência dos argumentos religiosos na esfera pública: sua atuação junto à jurisdição constitucional brasileira e seu impacto na democracia.

Dissertação de Mestrado

Orientador: Professor Doutor Paulo Ricardo Schier

Faculdades Integradas do Brasil- UNIBRASIL
Curitiba – 2014

A influência dos argumentos religiosos na esfera pública: sua atuação junto à jurisdição constitucional brasileira e seu impacto na democracia.

Dissertação sob orientação do Professor Doutor Paulo Ricardo Schier como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Direitos Fundamentais e Democracia, pelo Departamento de Direito das Faculdades Integradas do Brasil- UNIBRASIL, em 2014.

RESUMO: O Brasil atual, como a maioria dos países de constituições modernas, que incluem catálogos de direitos fundamentais, é um país que separa a tutela do Estado da tutela da igreja. Mas isso nem sempre foi assim. As raízes brasileiras são de um país intrinsecamente marcado pela tradição católica, onde a religião era considerada um dos pilares fundamentais do Estado brasileiro, e deste não se separava. Dessa forma, a história do Brasil foi moldada a partir dessa vertente e, embora nos dias de hoje a Constituição afirme a laicidade do Estado brasileiro, a tradição religiosa está ainda bastante presente, não mais exclusivamente através da Igreja Católica, ainda que esta ainda goze de certos privilégios. Iniciando-se com um retorno histórico, pretende-se traçar uma evolução do Estado brasileiro no quesito da religiosidade, verificando-se a seguir o panorama da laicidade brasileira contemporânea e se esta afeta a democracia, para a partir de então observar a influência das organizações religiosas junto a um caso concreto julgado pelo Supremo Tribunal Federal.

Palavras Chave: religião; democracia; direitos fundamentais; formação do Estado brasileiro; laicidade; ADPF 54 – antecipação do parto de feto anencéfalo;

ABSTRACT: Currently, as in most countries with modern constitutions, including catalogs of fundamental rights, Brazil is a country that separates the custody of the State and the custody of the church. But it was not always like this. Brazilian origins show a country intrinsically marked by Catholic tradition, where religion was considered one of the fundamental pillars of the Brazilian State; one wasn't separated from the other. Thus, the story of Brazil was molded from this aspect, and although nowadays the Constitution affirms a Brazilian secular State, religious tradition is still very much present, no longer exclusively through the Catholic Church, even though it has some privileges. Analyzing the historical process, this work intends to present the evolution among religious organizations, verifying the following panorama of contemporary Brazilian secularism and if its affects the democracy, then within a concrete case, judged by the Supreme Federal Court in Brazil, in order to investigate if, based on this remarkable religious influence, it is possible to say that Brazil is effectively a secular State.

KEY WORDS: religion; democracy; fundamental rights; formation of brazilian State; secularism; ADPF 54 – earlier parturition of anencephalic fetus;

Sumário

Introdução	6
Capítulo I: Aspectos significativos da evolução da religiosidade no Brasil	11
1.1. <i>A origem e os fundamentos da religião no Brasil colônia</i>	11
1.2. <i>A questão religiosa no Brasil Império</i>	20
1.3. <i>As Constituições pós-imperiais e a questão religiosa no Brasil</i>	26
1.4. <i>A Constituição da República de 1891</i>	29
1.5. <i>A Constituição de 1934</i>	33
1.6. <i>Os modelos constitucionais misturam-se na prática</i>	34
1.7. <i>A Constituição de 1937</i>	36
1.8. <i>A Constituição de 1946</i>	38
1.9. <i>A Constituição de 1967- A Igreja Católica se aproxima e depois se distancia do poder político</i>	39
Capítulo II: A laicidade e o secularismo: evolução e modelos. O Panorama atual da realidade brasileira em relação à questão religiosa e seu impacto no Estado Constitucional Democrático de Direito.	43
2.1. <i>A laicidade em Estados Republicanos</i>	43
2.2. <i>A Questão americana da laicidade</i>	52
2.3. <i>O modelo de laicidade francês</i>	63
2.4. <i>O secularismo e a Laicidade na França contemporânea</i>	69
2.5. <i>O Brasil enquanto República hoje – relação da República brasileira com a Igreja</i>	70
2.6. <i>O panorama Religioso na Contemporaniedade Brasileira</i>	82
2.7. <i>A mobilidade religiosa</i>	85
Capítulo III: A configuração da participação das entidades religiosas na arena da democracia	90
3.1. <i>A constitucionalização do Direito e a judicialização das relações sociais</i>	90

3.2. <i>A participação de entidades religiosas nos debates judiciais</i>	96
3.3. <i>As organizações religiosas no palco da democracia: o caso da descriminalização do aborto de feto anencéfalo</i>	101
3.3.1. A ação	101
3.3.2. A audiência pública	105
3.3.3. As audiências públicas realizadas no caso do aborto de feto anencéfalo	106
3.3.4. A decisão final	117
Considerações Finais	119
Referências Bibliográficas	1255

Introdução

"A religião é vista pelas pessoas comuns como verdadeira, pelos inteligentes como falsa, e pelos governantes como útil¹".

“Se não podes entender, crê para que entendas. A fé precede, o intelecto segue²”.

Dois importantes estudiosos do início do milênio escreveram as frases acima citadas. Percebe-se nelas que religião, Deus, intelecto e Estado já eram postos em questionamento e olhados de forma diversa, denunciando a complexidade que envolve o tema da religiosidade, crença e suas interações na sociedade há mais de dois mil anos.

A usual maneira de se olhar para o fenômeno da religião não dá conta das intrincadas tramas que as discussões acerca do tema suscitam na sociedade cosmopolita atual.

Um fenômeno de tamanha monta e profundidade precisa ser resgatado em suas bases no Brasil, para que se faça uma abordagem adequada do recorte que se pretende imprimir nesta dissertação, qual seja:

1. Traçar um panorama da evolução da religiosidade no Brasil desde sua época de colônia até os dias atuais.

2. Para que se possa verificar qual é a participação da religião na seara do poder (atual - Estado) desde os tempos do Brasil colônia até a atualidade, indagando se a relação entre a Igreja - Estado (ou religião e política) terminologia que passou a ser também utilizada a partir do final da década de 1960 e início da década de 1970)³ é ou não compatível com a percepção de Estado de direito brasileiro e com os valores e princípios republicanos e democráticos aqui existentes.

Partindo-se destas premissas, o objetivo deste trabalho é avaliar como a expressão da religiosidade brasileira na contemporaneidade tem se comportado: se o faz de forma a não

¹ Seneca, o Mais Jovem (4 a.c. - 65 d.c.). Foi um célebre advogado, escritor e intelectual do Império Romano. De acordo com Jerônimo de Stridon (*De Viris Illustribus*, xii), Sêneca teria trocado correspondências com Paulo (apóstolo, com cidadania romana, também conhecido por Saulo. Era adepto e um dos principais representantes do estoicismo.

² Santo Agostinho, filósofo e teólogo (354 – 430 d.c) – transitou tanto no meio católico, como na religião anglicana, com diversas obras e estudos teológicos e filosóficos.

³ GIUMBELLI, Emerson. O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002. p.23.

ultrapassar suas fronteiras de ação religiosa, contendo-se dentro da atmosfera privada e defendendo os interesses de seu segmento sem ultrapassar a separação Estado-Igreja que é prevista pela Constituição brasileira, ou se acaba impondo um discurso religioso que extrapola a laicidade determinada pelo Estado brasileiro.

Buscar-se-á averiguar de que modo a religião tem influenciado o Estado e o direito. Com isso pretende-se indagar se a parcela religiosa que tem algum acesso ao Legislativo e ao Judiciário procura defender seus interesses, fazendo-se presente na arena do Estado, como qualquer outro segmento que se organiza e busca pleitear benefícios e proteção para sua comunidade, marcando presença como uma componente do processo democrático que argumenta junto ao Parlamento e decisões judiciais, ou se tem ido mais além, buscando prevalecer sua moral e tradição, através de suas organizações e instituições procurando inserir componentes de sua religiosidade nas questões de Estado.

O exame será feito avaliando-se a forma como a religião tem aparecido na arena da democracia, pois embora o Brasil seja constitucionalmente um Estado laico (o que será também analisado no decorrer desta dissertação), por certo é que não se pode menosprezar a influência da questão religiosa como participante efetiva da constituição democrática do país.

Sob este viés, é proposta desta dissertação de mestrado, verificar se a influência das religiões na seara política se encontra circunscrita a um papel cabível dentro da laicidade Estatal, ou se ultrapassa este papel, imiscuindo-se além do cabível a um Estado laico nas questões democráticas.

Partindo-se dessas premissas, no primeiro capítulo se iniciará o estudo buscando-se traçar um panorama da estruturação do povo brasileiro em relação à religiosidade.

Como ponto de partida, tem-se o intuito de resgatar a formação da religião no país buscando características que influenciaram a formação do homem religioso brasileiro, bem como de suas organizações religiosas, desde o início da colonização do Brasil até a Constituição de 1967, para que se possa visualizar uma observação de como a questão religiosa e seus atores evoluíram no país.

O marco da herança católica trazida pelos colonizadores portugueses será abordado, mostrando como essa herança religiosa foi aderida e incorporada à espiritualidade do povo que aqui residia. Partindo-se do fato de que a religião católica era a única religião oficialmente aceita no Brasil colônia será feito um estudo evolutivo buscando-se delinear, desde este período, como se comportou a influência da religião no Brasil, com ênfase na configuração do Estado e do direito pátrio. A presença das religiões indígenas e das religiões

afro trazidas pelos negros que vieram habitar o Brasil que juntas com a religião católica formam a Matriz religiosa brasileira também será verificada.⁴

Num segundo capítulo serão abordadas as definições dos termos relacionados à laicidade e ao laicismo, ao secularismo e a neutralidade, procurando-se estabelecer com clareza o âmbito da terminologia para que se permita a elucidação mais precisa dos termos utilizados dentro dos contextos a que fazem parte.

Os principais modelos de laicidade que existem no Ocidente, a saber, o dos Estados Unidos e o da França serão examinados para que possam servir como parâmetro para o estabelecimento de padrões a fim de verificar de qual o Brasil estaria mais próximo.

A partir desta perspectiva busca-se estabelecer qual é o modelo de separação Estado-Igreja (política – religião) que é o utilizado no Brasil, e se este está sendo cumprido e equacionado dentro dos valores da Constituição da República.

Para isto serão trazidos ao estudo, neste capítulo, alguns temas práticos que vêm sendo debatidos no país em relação à questão religiosa e a democracia, tais como o preâmbulo da Constituição Federal, o ensino religioso nas escolas públicas e a Concordata recém-assinada pelo ex-Presidente Lula com a Santa Sé que prevê certas prerrogativas à Igreja Católica no Brasil.

A delimitação do panorama religioso brasileiro contemporâneo também será abordada neste capítulo. O novo desenho religioso que se estabelece no país, notadamente nas últimas quatro décadas, traz uma pluralidade religiosa inédita em solo brasileiro. Esta pluralidade faz com que as questões relacionadas à Igreja e seus adeptos alcancem maiores proporções. Deste modo o segmento religioso acaba por ter uma participação novamente mais ativa junto aos órgãos do Estado. Esta participação tem merecido uma atenção por estudiosos das mais diversas áreas científicas, sendo que cabe também ao direito voltar seu olhar a esta questão.

O que se quer verificar é se a crescente representatividade social, política e jurídica de determinados grupos religiosos em suas respectivas bancadas, e também em organizações não governamentais, que possuem um forte lobby perante o Congresso Nacional e Poder Judiciário, podem comprometer o Estado brasileiro da forma como é previsto

⁴ Quem usa esta terminologia de Matriz Religiosa Brasileira é José Bittencourt Filho, sociólogo, especializado no estudo das religiões no Brasil. BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes – Koinonia, 2003.

constitucionalmente e dentro dos parâmetros de um Estado democrático laico, que se institui como uma República.

Não há como se negar que uma parcela devota da população brasileira que possui uma orientação religiosa, quando atua próxima aos órgãos de poder do Estado, ostenta fortemente seus estandartes religiosos através de discussões sobre assuntos polêmicos que têm tido grande impacto na sociedade contemporânea tais como: ensino religioso em escolas públicas, interrupção gestacional em casos de anencefalia, clonagem, uniões homoafetivas, “cura da homossexualidade”, redução da maioridade penal dentre outros.

A questão que se pretende provocar neste estudo é, o quanto esta participação de indivíduos e grupos religiosos está a cumprir seu papel de luta e proteção de seu respectivo segmento, num Estado democrático de direito, ou se está indo além, inserindo posturas e tradições religiosas no jogo da democracia.

O problema que se quer enfrentar é se as posturas religiosas apresentadas pelos indivíduos e grupos que participam do jogo democrático no país, cumprem um papel de representar sua comunidade dentro da esfera pública, ou se extrapolam este papel, buscando pigmentar as decisões do Estado com procedimentos e tradições religiosas.

O que se vai avaliar é se as instituições religiosas presentes na cena política e judicial hodierna estão cumprindo o papel que lhes cabe constitucionalmente, ou se além deste, estão avançando em territórios fora de sua alçada.

Para que está análise possa se aproximar de forma bastante efetiva da realidade atual, no terceiro capítulo deste trabalho, será trazido à pesquisa um caso bastante emblemático que foi julgado pelo Supremo Tribunal Federal brasileiro em 2012 que foi a ADPF nº 54: o objetivo desta ação foi questionar a descriminalização da antecipação terapêutica de feto anencéfalo. Para o julgamento deste caso, vários setores da sociedade foram ouvidos em audiências públicas, inclusive representantes de 05 organizações religiosas.

O caso foi amplamente debatido e os argumentos trazidos à arena pública foram dos mais diversos, advindos de representantes das mais diversas áreas de conhecimento representados nas audiências públicas que foram ouvidos junto ao Supremo Tribunal Federal previamente ao julgamento da ADPF 54. Este caso foi emblemático na sociedade brasileira, pois tratou de tema bastante sensível que debateu vários direitos e garantias constitucionais tendo recebido grande apelo público e midiático.

Na análise deste caso, buscar-se-á examinar o papel das entidades que foram ouvidas nas audiências públicas, procurando-se auferir se os argumentos utilizados pelas entidades

presentes no bloco religioso foram propostas em termos de tradição e dogmas das religiões, se foram expressos em termos de razões públicas ou se ambas as formas estiveram presentes, com o intuito de se vislumbrar o que ocorreu na prática, no julgamento dessa questão tão importante pelo Poder Judiciário brasileiro, em um tema em que as instituições religiosas demandaram profundo interesse.

Capítulo I: Aspectos significativos da evolução da religiosidade no Brasil

1.1. A origem e os fundamentos da religião no Brasil colônia⁵

O imperialismo português foi o responsável pela colonização do Brasil. Os portugueses detiveram o monopólio da exploração e colonização das terras brasileiras, sendo que, a partir de meados do século XVI, aqui vieram a se estabelecer.

De acordo com Freyre, a primeira sociedade moderna, constituída nos trópicos com características nacionais e aptidão de permanência, é a construída pelos portugueses aqui no Brasil⁶. Na análise desse autor, a fácil mobilidade e a grande capacidade de miscibilidade seriam duas características marcantes do povo português, sendo que estas facilitaram a colonização de um país de grande extensão e cultura tão diversa como o Brasil.⁷

Ocorre que essas qualidades, que foram muito importantes para a criação nos trópicos de uma grande nação, são, de acordo com a análise de Souza, as que impedem hoje a construção de uma grande nação moderna, pois não são exatamente qualidades no sentido positivo que a palavra propõe.⁸ Apesar da grande permeabilidade e significativa adaptabilidade, há um tópico que evidencia que esse povo colonizador já não se reveste de tamanha plasticidade; é justamente a questão religiosa. Conseguiu o português vencer sem maiores dificuldades as mudanças climáticas, as condições de solo desfavoráveis e a cultura e raça bastante diversa da sua, porém em matéria religiosa tal adaptabilidade não ocorreu. O português trouxe a religiosidade consigo e a manteve com todos seus vínculos e tradições, sendo que suas características marcadamente aventureiras e de fácil adaptabilidade ficavam

⁵ O período historicamente denominado Brasil Colônia – em que o Brasil esteve sob o domínio de Portugal – compreende os anos de 1500 até 1822.

⁶ Quando Gilberto Freyre diz que a primeira sociedade com aptidão de permanência é construída aqui no Brasil pelos portugueses, o que parece é que ele se refere a outras tentativas que já haveriam sido feitas de se colonizar o país pelos calvinistas franceses, e por habitantes de outros países, tentativas que ele denomina de “exclusivamente brancas”, pois não houve a mistura de raças com os habitantes da colônia, sendo falhas justamente em relação a esta falta de miscibilidade e também de adaptação climática. (FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala. Formação da família brasileira sobre o regime de economia patriarcal*. 48ª. Ed. Global Editora: Pernambuco, 2003. p. 73 -74).

⁷ FREYRE, Gilberto. *Ibidem*. p.70.

⁸ Jessé Souza possui uma visão bem diversa dos autores históricos clássicos do Brasil que atribuem o atraso brasileiro a uma construção tradicionalista baseada no patrimonialismo que nos foi doado pelo colonizador Português. Para Souza, o atraso Brasileiro deriva-se de várias circunstâncias, tendo como pano de fundo principal e recorrente o problema da ambiguidade cultural arraigada no Brasil. (SOUZA, Jessé. *A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro*. Rev. Ciências Sociais. vol. 13 n. 38. São Paulo Out. 1998. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300006>>. Acesso em: 16 jun. 2012. Não consta número de páginas no artigo).

esquecidas quando se tratava da religião, pois a rígida tradição católica predominava nesta área⁹.

Freyre assim descreve a importância da fé católica na colonização do Brasil:

O Brasil formou-se, despreocupados os seus colonizadores da unidade ou pureza de raça. Durante quase todo o século XVI a colônia esteve escancarada a estrangeiros, só importando às autoridades coloniais que fossem de fé ou religião Católica. Handelmann notou que para ser admitido como colono do Brasil no séc. XVI a principal exigência era professar a religião cristã: “somente cristãos” – e em Portugal isso queria dizer Católicos.

Através de certas épocas coloniais observou-se a prática de ir um frade a bordo de um navio que chegasse a porto brasileiro, a fim de examinar a consciência, a fé, a religião do adventício. O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo. Do que se fazia questão era da saúde religiosa(...)¹⁰

Pela descrição que faz Gilberto Freyre, observa-se que no Brasil colônia a fé e a religiosidade tiveram uma importância bastante avultada. O catolicismo aparece como requisito tão ou mais importante do que raça ou até saúde: “o que barrava o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo.¹¹”

O costume de se enviar um frade a bordo para questionar sobre a crença religiosa dos indivíduos que chegavam ao Brasil, demonstra para Freyre, que o maior temor por parte dos colonizadores portugueses, era a entrada de pessoas com diferença em termos religiosos, que poderiam quebrar ou enfraquecer a solidariedade existente entre Portugal e a Igreja Católica.¹²

Dos dizeres de Freyre, extrai-se que a religião católica, para os portugueses, era tida como pedra basilar do Estado português e conseqüentemente da nova colônia. Não havia separação na época entre o Estado colonizador e a Igreja católica, e assim essa ideia foi transferida para a colônia: a adesão à crença católica era tida como vital para o aceite na nova colônia.

⁹ Gilberto Freyre, ao falar de uma rígida tradição católica que acompanhou os portugueses que vieram ao Brasil, descreve de forma estruturada e em pormenores, as particularidades das tradições e dos comportamentos que foram trazidos pelos portugueses em relação à crença na doutrina do catolicismo. (FREYRE, Gilberto. Op.Cit. p. 91).

¹⁰ Idem. p. 91.

¹¹ Idem.

¹² Idem.

O sentimento de pertencimento e de identidade cultural para o português, nessa época, não decorre de laços de nacionalidade, mas de identidade de religião. O sentimento de solidariedade que propiciaria o desenvolvimento da colônia brasileira e que aos portugueses era tão caro a ser preservado advinha da religiosidade comum entre os seus membros. A condição de “irmãos de fé” seria um alicerce necessário para manter a unidade da nova pátria.¹³

Porém, não foi só da fé católica que se constituiu a religião no Brasil. Conforme Bittencourt Filho, nesse período do Brasil–colônia, “a forte influência trazida pelo catolicismo ibérico se encontra no Brasil com religiões indígenas que acabam se miscigenando por meio da mestiçagem.”¹⁴ Essa mistura de raças acabou por trazer ao país uma forte religiosidade popular, a qual foi se configurando a partir do estabelecimento de características próprias do indivíduo brasileiro, que Bittencourt chama de Matriz Religiosa Brasileira.¹⁵

A dimensão religiosa dos colonizadores portugueses trazidas para o Brasil foi grande: Portugal desenvolveu-se através do modelo de Estado patrimonialista, que lá operava desde a Idade Média e assim foi transplantado para o Brasil. Na monarquia patrimonial portuguesa, o rei, senhor de toda a riqueza, seja ela territorial ou comercial, dirige a economia nacional como se fosse coisa sua, uma extensão da casa do soberano. Entre o rei e os súditos, não existem intermediários, o rei manda e todos obedecem. Acima do rei só existe a Santa Sé, o papa, e não o clero.¹⁶

A influência dos códigos romanos e da Igreja Católica foram grandemente dissipadas em Portugal. Assim descreve Faoro:

As colunas fundamentais, sobre as quais se assentaria o Estado português, estavam presentes, plenamente elaboradas, no direito romano. O príncipe, com a qualidade de senhor do Estado, proprietário eminente ou virtual sobre todas as pessoas e bens, define-se como ideia dominante, na monarquia romana. O rei, cuja autoridade se prolonga na administração e na justiça, encontra reconhecimento no

¹³ Idem.

¹⁴ BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes – Koinonia, 2003. Pg 41.

¹⁵ Ibidem, p. 40-41.

¹⁶ Esse desenvolvimento do Estado português configurado de modo patrimonialista, no qual o rei soberano detém o poder para si, e que acabou não passando pelo sistema feudalista, o que ocorreu em quase todo o resto do continente Europeu, fez com que o Brasil tivesse aspectos muito peculiares em relação a sua formação e organização posterior como Estado democrático em seus aspectos políticos, sociais, culturais e econômicos. (FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Formação do Patronato Político Brasileiro. 3 ed. rev. São Paulo: Globo, 2001).

período clássico da história imperial. O racionalismo formal do direito, com os monumentos das codificações servirá, de outro lado, para disciplinar a ação política, encaminhada ao constante rumo da ordem social, sob o comando e o magistério da Coroa. O direito escrito dos visigodos se construiu sobre o direito romano e a influência do clero, penetrada esta dos rasgos principais das antigas codificações justinianas. A Península Ibérica, unida à cabeça papal, absorveu as lições dos clérigos-juristas, que se espalham pela Europa, sobretudo a partir dos séculos XI e XII.¹⁷

A colonização do Brasil sofreu, dessa forma, a influência que veio do direito romano, bem como aquelas que vieram da Igreja Católica, sendo criado na nova colônia um alicerce que derivou de bases patrimonialistas, estamentais e espirituais.¹⁸

Os habitantes do país, que já se encontravam no Brasil por ocasião da chegada dos colonizadores portugueses, buscaram em princípio manter suas tradições religiosas, empreitada na qual não obtiveram sucesso, sendo forçados a aceitar a religião da metrópole, pois esta possuía uma força inestimável com alto grau de coesão social. A população indígena que habitava o Brasil e os negros que para cá foram trazidos perseguiram um modo de adaptabilidade do catolicismo a seus costumes e crenças, porém, para serem aceitos entre os brancos colonizadores, fez-se necessário que aderissem à fé católica, ainda que mantendo algo de sua peculiaridade, mesmo que de forma não ostensiva.

Freyre atribui aos jesuítas um papel fundamental na unificação de um credo religioso único dentro da colônia brasileira que ele denomina “unioismo”. Neste sentido:

Os jesuítas foram outros que pela influência de seu sistema uniforme de educação e de moral sobre um organismo ainda tão mole, plástico, quase sem ossos, como o da nossa sociedade colonial nos séculos XVI e XVII, contribuíram para articular como educadores, o que eles próprios dispersavam como catequistas e missionários (...). Sua mobilidade, como a dos paulistas, se por um lado chegou a ser perigosamente dispersiva, por outro lado foi salutar e construtora, tendendo para aquele “unioismo” em que o professor João Ribeiro surpreendeu uma das grandes forças sociais da nossa história.

Para o “unioismo” prepara-nos aliás a singular e especialíssima situação do povo colonizador; o qual chega às praias americanas unido política e

¹⁷ Aqui se apresenta uma descrição de Raymundo Faoro sobre os pilares fundamentais do Estado português que seriam o príncipe, proprietário de pessoas e bens; o rei, que encarna a própria justiça; as codificações baseadas no direito romano e novamente os ensinamentos da igreja católica romana, através das lições dos clérigos juristas. (FAORO, Raymundo. Op.Cit. p.27.).

¹⁸ Ibidem. p. 17-41; 836-837.

juridicamente; e por maior que fosse a sua variedade íntima ou aparente de etnias e de crenças, todas elas acomodadas à organização jurídica e política do Estado unido à Igreja católica.¹⁹

O sujeito brasileiro, enfaticamente trabalhado por Holanda, traduz a forma com que o brasileiro assimilou e incorporou à raiz católica a sua própria personalidade, e o resultado dessa assimilação²⁰. Para Bittencourt, no Brasil colônia ocorreu a colisão de duas grandes concepções religiosas: uma que enfatizava os símbolos religiosos abstratos e transcendentais e outra que sacralizava o ambiente natural e as forças que estavam em seu redor. Bittencourt propõe que a religiosidade brasileira seja traçada a partir de um pluralismo religioso e cultural. Há no país uma miscigenação de negros, índios e portugueses que, ao se encontrarem, trazem suas respectivas experiências culturais e religiosas, gerando uma religiosidade própria, peculiar, a qual ele denomina matriz religiosa brasileira, por ser peculiar do país.²¹

Essa matriz religiosa brasileira, para o mesmo autor, favorece certos comportamentos religiosos, e não quaisquer comportamentos religiosos, que seriam os comportamentos típicos do brasileiro religioso, os quais são analisados por Freyre, Sousa e Holanda.

No Brasil, a religião católica tomou rumos peculiares e próprios, de acordo com as características da formação do povo brasileiro. O brasileiro típico, que vai habitando a colônia portuguesa é, na visão de Buarque de Holanda, um homem cordial. É um homem de fácil trato, hospitaleiro e generoso. Engana-se quem pensa que essas características confundam-se com educação, com civilidade. Para Holanda, essas virtudes são justamente o contrário da polidez. Enquanto que a polidez é uma atitude refletida, preparada, através da qual o indivíduo consegue preservar intactas sua sensibilidade e emoções, a cordialidade reflete uma atitude inata, natural, desregrada, que busca sempre à familiarização.²²

¹⁹ Ibidem. p. 91.

²⁰ Sérgio Buarque de Holanda cria a conhecida figura do homem cordial, a qual será trabalhada um pouco mais adiante.

²¹ BITTENCOURT FILHO, José. Op. Cit., p. 49

²² O conceito de homem cordial de Buarque de Holanda é muito conhecido e discutido em vários artigos, teses e monografias. Quando Holanda se refere ao brasileiro como homem cordial, não está exatamente a tecer um elogio ao perfil do brasileiro, ao contrário do que à primeira vista possa parecer. Na verdade, como argutamente observa Jessé de Souza, em seu artigo “A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro”, que neste trabalho também está sendo referenciado, no homem cordial analisado por Buarque de Holanda há a contraposição das dimensões da cordialidade à civilidade, sendo esta última vinculada a boas maneiras. Buarque une o sentido da palavra boas maneiras com dever ser ético, com internalização da regra moral que rege à conduta individual, enquanto que a cordialidade estaria mais ligada a uma atitude externa ritualizada, sem

Ao homem cordial, como observa Souza, falta até mesmo o dado ritualístico das boas maneiras, o qual caracteriza o oriental, e implica de alguma forma, ainda que superficial e de forma exterior, a regulação de conduta.²³

Na seara religiosa, exemplos não faltam. Os santos aqui são tratados com uma intimidade quase desrespeitosa, sendo chamados pelo nome no diminutivo, tendo seu culto em um caráter muito intimista que dilui o aspecto cerimonial, enquanto traz aproximação²⁴. Cada casa brasileira quer ter seu próprio local “sagrado”, seu “canto de adoração”. Aqui são construídos espaços com “santinhos”, adornos, símbolos religiosos, onde os moradores estão em constante identificação e comunhão com seus patronos, santos e guardadores, que já não possuem uma maior reserva de sacralidade.²⁵

Como bem assinalado por Holanda, o homem cordial, que é o brasileiro típico, tem pavor ao isolamento e à conduta rigorosa, cerimonial. O brasileiro cordial busca a intimidade em todas as áreas e também o faz na seara religiosa.²⁶ Os cultos no Brasil são realizados sem rigor, de forma intimista e familiar, podendo ser chamados “democráticos”, pois tiravam a visão principal da figura santa e a colocavam nos fiéis, aos quais todo o esforço da pregação eram dirigidos.²⁷

A religiosidade era de “superfície”. A atenção principal era voltada ao exterior, aos adereços, sem uma relevante preocupação com a busca pela verdadeira espiritualidade. Dessa forma, desenvolveu-se no Brasil, uma forte tendência religiosa sentimentalista, em que o apelo era voltado mais às emoções, aos sentidos, do que à determinação e à vontade.²⁸

O brasileiro desenvolveu uma religião que atendeu às suas características pessoais. O ar festivo com que se frequentavam as missas em muito excedia qualquer manifestação de

compromisso ético moral. (HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 146-148).

²³ SOUZA, Jessé. Op.Cit.

²⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque. Op. Cit. p. 148.

²⁵ Idem.

²⁶ Ibidem, p. 149-150.

²⁷ Idem.

²⁸ A expressão “religiosidade de superfície”, proferida por Buarque de Holanda, demonstra de forma bastante convincente o comportamento do católico da época. A exteriorização da conduta e a intimidade com o religioso prevaleciam em relação à interiorização do sagrado. (HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. p. 150)

respeito ou recato perante essas cerimônias.²⁹ A confraternização fazia parte da religiosidade brasileira. “O povo comparecia às solenidades religiosas como se fosse a um folguedo.”³⁰

Souza, fazendo uma leitura do homem cordial descrito em “Raízes do Brasil”, afirma que “uma leitura atenta da caractereologia do homem cordial permite deduzir que ele é, na verdade, ‘o inverso perfeito do protestante ascético como definido por Weber.’”³¹ Enquanto o protestante nórdico representava a personificação do tipo trabalhador capitalista racionalizado que havia conduzido o Ocidente a um processo de modernização, o “homem cordial” representava o capitalismo de tipo aventureiro: atrasado e apegado a sentimentalismos e tradições.³²

O homem brasileiro é percebido como resultado da predominância do modelo agrícola e patrimonialista no Brasil: confunde as esferas do público e do privado; transforma os instrumentos de ação política em patrimônios pessoais utilizados em seu benefício.³³

Um contraponto importante que se faz em relação à questão religiosa e a postura do brasileiro frente a diversas circunstâncias pessoais, sociais, morais e políticas que surgem no decorrer de sua existência demonstra que essa forma de religiosidade descomprometida, sem a verdadeira experiência e busca do sagrado, reflete-se e também é refletida na forma concreta de uma moralidade inconsistente e no baixo nível de coesão social e política que subsiste no país até os dias atuais.³⁴

Feitas essas considerações sobre a formação do indivíduo brasileiro em relação a sua religiosidade, cabe agora perquirir sobre qual foi a influência da religião em termos de Estado (política) e direito no período colonial brasileiro.

²⁹ Mais uma vez aqui aparece a característica que até hoje parece ser tão marcante nos cidadãos brasileiros: o espírito de festa, de leveza, de falta de comprometimento com a impessoalidade, com os rituais. (Ibidem, p. 151).

³⁰ As solenidades se transformam em festas, outra característica que é tão peculiar ao espírito do povo brasileiro, que mostram até hoje a dificuldade em se levar a sério, ou se comportar de forma mais convencional em locais que assim o solicitem. (Ibidem, p. 151).

³¹ Aqui Jessé faz uma alusão à sociedade capitalista e sua modernização atada a personalidade do protestante nórdico e que se contrapõe ao espírito sentimental e tradicionalista do homem estabelecido no Brasil. (SOUZA, Jessé. Op. Cit.).

³²SOUZA, Jessé. Op. Cit.

³³ Essa discussão é encontrada também de forma bastante explícita, com argumentação clara e precisa na obra de Faoro, aqui já citada. Já para Buarque de Holanda a predominância do modelo patrimonialista e agrícola no país teve como consequência o desestímulo ao avanço de um sistema burocrático racionalizado no Brasil.

³⁴ Embora cada autor até agora exposto forme sua linha de raciocínio particular, parece que há um consenso entre eles, a não ser Jessé Souza, que se afasta um pouco mais deste pensamento; Jessé Sousa também atribui o *modus vivendi* português e suas tradições na formação do povo brasileiro como que contribuição para o panorama em que se encontra o Estado brasileiro atual, porém rejeita o atributo de cordialidade e plasticidade como fonte prioritária de formação do povo brasileiro. (SOUZA, Jessé. *A rale brasileira – Quem é e como vive*. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2011. p.36-39).

Como verificado que no período do Brasil colônia não havia separação alguma entre igreja e Estado e que a religião oficial e única a ser admitida era a Católica Romana, pode-se inferir que esta religião tenha tido influência na edição de leis e também na forma com que era conduzida a administração pública nesse período no Brasil.

Conforme mencionado anteriormente, o colonizador português considerava seu igual o que possuía a mesma religião. Um dos objetivos dessa tão forte ligação entre a Igreja Católica e o Estado (representado pela Coroa Portuguesa) era combater adeptos de outras religiões, especificamente os calvinistas franceses, os reformadores holandeses e os protestantes ingleses.³⁵

Para que esta proteção fosse eficaz, havia o amparo legal das ordenações do reino e do catecismo dos jesuítas. Há, nas Ordenações Filipinas,³⁶ muitas normas discriminatórias e preconceituosas que demonstram claramente o forte vínculo existente entre a Igreja e o Estado neste período e seu exclusivismo.

Pode-se citar, como exemplo de legislação a esse respeito, o crime de heresia, o qual se encontrava previsto no Livro V das Ordenações Filipinas³⁷ e dispunha que “O conhecimento do crime de heresia pertence principalmente aos juízes eclesiásticos.” Embora os juízes eclesiásticos não possuíssem a competência para punir esses crimes, a eles cabia julgá-los, condená-los e inclusive imputar-lhes a pena, remetendo as sentenças posteriormente aos magistrados civis, para que estes lhes aplicassem. Como se pode observar, nesse período, além da tipificação de crimes relacionados à religiosidade constantes das Ordenações, existiam juízes eclesiásticos, que proferiam seus julgamentos a partir do Direito Canônico, inclusive proferindo a sentença³⁸.

³⁵ SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002. p.68.

³⁶ As Ordenações Filipinas, ou Código Filipino, são uma compilação jurídica que resultou da reforma do código manuelino, por Filipe II de Espanha (Felipe I de Portugal), durante o domínio castelhano. A obra ficou pronta ainda no tempo de Filipe I, que a sancionou em 1595, mas só foi definitivamente mandada observar, após a sua impressão em 1603, quando já reinava Filipe II.

³⁷ Filipe I, político hábil, quis mostrar aos portugueses o respeito que tinha pelas leis tradicionais do país, promovendo a reforma das ordenações dentro de um espírito tradicional. Estas Ordenações apresentam a mesma estrutura e arrumação de matérias que já se verificara nas *Ordenações Manuelinas*, conservando-se também o critério nestas estabelecido a respeito do preenchimento de lacunas. Tem ausência de originalidade, pouca clareza e frequentes contradições, que resultam muitas vezes do excessivo apego ao texto manuelino: a falta de cuidado em suprimir alguns preceitos revogados ou caídos em desuso. Filipe II foi o rei que mais se utilizou da Ordenação. Estas ordenações foram muito utilizadas no Brasil, tendo várias de suas disposições utilizadas até o advento do Código Civil em 1916.

³⁸ O direito canônico no Brasil era presente através da Santa Inquisição. Não havia tribunais de Inquisição no Brasil. Os casos mais graves eram julgados em Lisboa.

Na época em que o Brasil era uma colônia, a instituição da Inquisição esteve plenamente ativa em Portugal.³⁹ Não existiu a criação de tribunais inquisitoriais no país, o que não significa que hereges não tenham sido acusados na colônia brasileira. Os réus, após a acusação, eram levados a Lisboa, onde, em grande parte das vezes, eram julgados e executados.⁴⁰

Foram vários os fatores que contribuíram para que não fosse instaurado um Tribunal de Inquisição na colônia brasileira, entre os quais: as doenças típicas da colônia, a dificuldade das viagens, a não socialização do índio e principalmente o fato de não haver um retorno financeiro imediato, pois nos países europeus em que os Tribunais da Inquisição foram instalados, os bens dos hereges eram confiscados e incorporados à Igreja Católica.⁴¹

A ideia de um mundo sem regras incomodava a Igreja. A tipicidade do povo brasileiro, como analisada anteriormente, fazia com que na colônia os habitantes nativos fossem tidos como praticantes de misticismos contrários aos propósitos da igreja. A própria nomenclatura da palavra Brasil associava-se a práticas heréticas, em que a cor vermelha, do pau-brasil, tinha toda uma conotação simbólica, que a associava à figura da brasa quente, ao inferno, e conseqüentemente à prática dos colonos de viverem em fornicções.⁴²

Da mesma forma como na Metrópole, a Inquisição Portuguesa no Brasil utilizava várias formas de torturas e flagelos aos supostos hereges com o intuito de conseguir delações e confissões. Qualquer pessoa possuía a possibilidade de ser considerado um herege, pois uma simples delação bastava para que o processo fosse instaurado. Tal fato criava uma atmosfera de medo e desconfiança, de modo que as pessoas acabavam temendo seus vizinhos, amigos e até familiares.

Cabe aqui deixar claro que, embora não houvesse sido instaurado um Tribunal de Inquisição no Brasil, existiram várias práticas inquisitoriais que foram no país praticadas; apenas os julgamentos dos casos é que eram conduzidos a Portugal. Para Novinski, as ações inquisitoriais moldaram o comportamento da sociedade colonial. Qualquer prática que fosse contra os dogmas da Igreja era severamente punida. Exemplo disso eram atos como: comer carne nos dias de quaresma, não jejuar, tomar banhos nas sextas-feiras, ler livros proibidos.

³⁹ O Santo Ofício (Inquisição Romana) foi instituído em Portugal em 1536 e extinto em 1820.

⁴⁰ NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 85.

⁴¹ Idem.

⁴² NOBREGA, Walnisia. *Inquisição e Medo no Brasil colônia*. Blog discurso historiográfico.08.11.2012. <http://discursohistoriografico.blogspot.com.br/2012/11/inquisicao-e-medo-no-brasil-colonia.html>. Acesso em 24.07.2013.

Ideias contrárias ao catolicismo por si só já traziam pressuposições de comportamentos heréticos ou apostasia.⁴³

Contrapondo o procedimento do homem brasileiro frente às questões religiosas no evoluir do Brasil colônia, percebe-se que, mesmo dentro de uma religião imposta e vinculada pelo Estado como foi a Igreja Católica de então, o indivíduo brasileiro possuía um comportamento típico, o qual, conforme já dito, refletia suas características específicas.

Porém, mesmo dentro dessas características peculiares que foram desenvolvidas pelo brasileiro, a ele não restou opção a não ser obediência às normas da Igreja Católica, pois esta e sua moralidade estavam imbuídas no Estado português e, conseqüentemente, na colônia brasileira.

Pelos exemplos descritos, O Estado e a Igreja confundiam-se tanto em Portugal quanto no Brasil, sendo que em assuntos relacionados às questões religiosas existiam leis específicas editadas pelo Estado que conferiam ao direito da Igreja (o Direito Canônico) competência e precedência de julgamento.

Desta forma, leis e decisões judiciais em matéria religiosa eram prerrogativas do Direito Canônico, sendo que apenas a execução destas ficava a cargo do Poder do Estado que sancionava as decisões da Igreja, não havendo qualquer hipótese de desvinculação entre Igreja e Estado.

1.2. A questão religiosa no Brasil Império

Com a promulgação da Constituição de 1824 no Brasil, a Constituição do Império, permitiu-se que outras religiões iniciassem suas práticas e tradições no país.⁴⁴ Não foi uma Constituição que conferiu um direito amplo e irrestrito à liberdade religiosa, pois ainda considerava a religião católica como a predominante do Império brasileiro. Porém, afirmava

⁴³ NOVINSKY, Anita. Op. Cit., p. 86.

⁴⁴ SCHERKERKEWITZ, Chaitz Ivo. *O direito de religião no Brasil*. in: *Revista da Procuradoria-Geral do Estado de São Paulo*, n.º 2, 1998. Disponível em:
<www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista2/artigo5.htm> Acesso em: 17 jun.2012..

que as demais religiões poderiam ser praticadas em limites domésticos e que nenhuma pessoa poderia ser perseguida por motivo de religião.⁴⁵

Essa Constituição foi o primeiro avanço em matéria religiosa no país. A exclusividade de que gozava a Igreja católica até então deixava de existir, passando a ser permitida a entrada de outras religiões em território brasileiro.

Porém, a mesma Constituição de 1824, dispôs que a igreja Católica Apostólica Romana, continuaria sendo a Religião do Império, norma que continuou em vigência até a Constituição da República de 1891.

O recurso que a Constituição de 1824 encontrou para estabelecer a religião do Estado revela uma herança, vinda de longa data, e não uma inovação. Assim, no passado do Brasil colônia, a religião católica apresentava-se, de acordo com Scampini, como “um todo único, inseparável de qualquer ato político, administrativo, educacional.”⁴⁶

Embora não tenha sido um direito de liberdade concedido de forma ampla e ilimitada, tratou-se de um discreto avanço, pois, o primeiro passo estava dado. A exclusividade da igreja católica como única dentro do Estado brasileiro estava acabada, ao menos em termos legislativos.

Entretanto, para Silva, a liberdade religiosa, nesse período do Brasil Império, era limitada ou até mesmo nula, dependendo de como fosse vista. Uma vez que a Igreja católica era a Igreja Oficial do Império, só ela possuía liberdade de culto e era a única que gozava da possibilidade de se estabelecer oficialmente.⁴⁷

Nesse sentido, Silva aponta:

Realmente, a Constituição Política do Império estabelecia que a Religião Católica Apostólica Romana era a Religião do Império (art.5º.), com todas as consequências derivantes dessa qualidade de Estado confessional, tais como a de que as demais religiões seriam simplesmente toleradas, a de que o Imperador, antes de ser aclamado, teria que jurar manter a religião (art.103), a de que competia ao

⁴⁵ “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto”. domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo. Art.5º.Tít.1 da Constituição Política do Império do Brazil de 1824. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso em 18.06.2012.

⁴⁶SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras*. Petrópolis: Vozes, 1978. Pg.18.

⁴⁷ SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 5 ed. rev. e ampl. de acordo com a nova Constituição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1989. p. 243.

poder executivo nomear os bispos e prover os benefícios eclesiásticos (art. 102, II), bem como conceder ou negar o beneplácito a atos de Santa Sé (art.102,XIV)...⁴⁸”

Pela leitura das palavras de Silva verifica-se que, embora um passo tenha sido dado em direção à liberdade de religião no Brasil Império, este ainda era muito tímido, inconsistente, pois essa liberdade continuava a não ser assegurada no país. O exercício de outras religiões passou a ser permitido, porém não protegido.

O Brasil passou de uma colônia totalmente teocrática a um Estado confessional.⁴⁹ Isto significa que na colônia, o clero e seus representantes exerciam autoridade junto ao governo, autoridade que vinha em nome de Deus, como no caso dos exemplos da Inquisição. Agora, a partir da Constituição do Império de 1824, o Brasil passava a ser confessional, o que significa que, apesar de existir uma religião oficial, o Estado não mais precisava se subordinar a esta por inteiro.

A liberdade de culto, só permitida à Igreja católica foi um exemplo significativo dos privilégios gozados por esta Igreja no período imperial brasileiro. Sobre o tema escreve Rui Barbosa: “(...) porque a liberdade religiosa é apenas a irradiação sensível da consciência livre. (...) Não há realmente liberdade de consciência sem liberdade de cultos.”⁵⁰

Conforme aponta Mariano, as limitações à liberdade de culto não se encerravam na obrigatoriedade do culto doméstico. Até aproximadamente 1860, a “interpretação corrente” da Carta de 1824 permitia que se exigisse dos protestantes a prática de cultos apenas em língua estrangeira, e tão-somente para não brasileiros.⁵¹

Além desses limites à liberdade religiosa que já foram expostos e que já restringiam e muito as manifestações religiosas aos que não professavam a fé católica, os membros de outras denominações religiosas encontravam-se sujeitos a diversas outras dificuldades e constrangimentos que advinham do vínculo confessional existente entre a Igreja católica e o Estado.

⁴⁸ Ibidem, p. 243-244.

⁴⁹ O Estado confessional que foi o adotado pela Constituição Imperial de 1824 é o Estado que possui uma religião oficial, a qual possui privilégios e pode influenciar nos rumos políticos e jurídicos da Nação. Essa religião possui privilégios não concedidos às demais religiões existentes no Estado. A diferença com um Estado teocrático é que neste a religião se confunde com o próprio Estado.

⁵⁰ BARBOSA, Rui. *Obras completas de Rui Barbosa*, vol 7, t.1, 1880, p. 42.

⁵¹ MARIANO, Ricardo. *Secularização do Estado, liberdades e pluralismo*. 3º. Congreso Virtual de antropologia y arqueologia. Out.2002. Disponível em www.naya.org.ar > [congreso virtual 2002](#). Acesso em 11.06.2012.

Nessa época, no Brasil, os recursos humanos e técnicos da burocracia estatal eram precários, sendo que, graças a este fato, ficavam a cargo das autoridades eclesiásticas católicas a educação, a saúde pública e as obras assistenciais. Ao comando da Igreja católica restava também a total exclusividade na concessão de registros de nascimento, casamento, óbito. O registro civil aceito era o batismo católico; o casamento legal era o oficiado pelos padres, e os mortos eram tradicionalmente enterrados nos templos católicos, nos quais se impedia o sepultamento de praticantes de outras religiões.⁵²

Os cemitérios municipais tiveram sua criação efetivada em 1828, entretanto, só no ano de 1850 passaram a ser utilizados. Apesar de pertencerem agora ao Estado, a influência católica continuou sendo percebida nesses locais. Sua administração e benção ficavam a cargo dos sacerdotes católicos, e estes rejeitavam cadáveres de pessoas que consideravam hereges.⁵³ Os casamentos dos protestantes e os filhos destes religiosos, despidos da legalidade que provinha dos rituais católicos, continuaram ilegítimos.

Apenas em 1861, quando foi votada no Brasil a Lei 1.144, que permitia os casamentos mistos, embora ainda sob o domínio exclusivo da Igreja católica, foi estendido às outras religiões o direito de casamento com efeitos legais.⁵⁴

Já em 1863, através do Decreto 3.069, determinou-se que os registros de óbitos de não católicos seriam realizados pelo escrivão do juiz de paz e que os cemitérios públicos, a partir de então, teriam um lugar separado para seu sepultamento. Mesmo com a promulgação dessa lei, até aproximadamente o ano de 1890, ainda se negava sepultura a muitos religiosos de denominação não católica no Brasil.⁵⁵

Para Mariano, mesmo esses primeiros avanços, em termos de legislação de liberdade religiosa, só ocorreram em virtude de pressões da Inglaterra para que fosse permitida a liberdade de culto para os estrangeiros que residiam no Brasil colônia. A presença deles para o trabalho era importante, sendo que muitos deles já haviam vindo com a família real portuguesa desde 1808, e professavam a fé protestante, como por exemplo: anglicanos ingleses, luteranos suíços e alemães.⁵⁶

⁵² ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979.p. 82.

⁵³ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973. p. 108.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ VIEIRA, David Gueiros. 1980. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB. p. 270-271.

⁵⁶ MARIANO, Ricardo. *Uma análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado em Sociologia defendida na USP, São Paulo, 2001.p.128.

Portanto, além dos negros, as primeiras comunidades religiosas que se formaram no país, diversas da católica, foram as protestantes.⁵⁷ Tal fato relacionou-se, principalmente, à presença de imigrantes vindos para trabalhar no Brasil. Embora de grande tradição missionária e conversionista, tais grupos não foram assim significados em solo brasileiro, até o final do século XIX⁵⁸. Suas práticas religiosas nessa época ficaram adstritas aos limites domésticos e serviram como elemento agregador entre seus membros, com forte significado de preservação das tradições culturais e religiosas desses povos imigrantes.

Foi somente a partir da década de 1850 que a matriz formadora de comunidade protestantes no Brasil começou a ficar mais heterogênea. A imigração continuou a ser importante elemento formador de comunidades protestantes, mas, nesse momento, acresceu-se a esta missionários vindos de nações protestantes, com o intuito de anunciar sua religião aos brasileiros e de buscar seguidores.⁵⁹

Ao chegar às terras brasileiras, esses missionários enfrentavam uma religião que estava estabelecida há séculos e que não havia conhecido concorrência por espaço religioso até então. Nessa época, o catolicismo brasileiro apresentava um dualismo marcante: uma ortodoxia tradicional romanizada que era a praticada pelo clero, e a subversão dessa ortodoxia, que era o catolicismo popular.⁶⁰

Há indícios que apontam que as dificuldades que foram encontradas pelos protestantes para exercer a sua liberdade religiosa durante o Império, ao contrário do que se possa supor, ocorreram mais por conta de ações e reações do clero católico, do que por atos praticados pelo governo. Vários são os relatos que mostram que o Estado como tal não se opunha às investidas dos missionários protestantes, como se pode observar no caso do reverendo Kalley.⁶¹

⁵⁷ Já existiam no Brasil, desde a época colonial, imigrantes protestantes com residência fixa, mas que não se apresentavam publicamente como comunidades protestantes, eis que a colônia brasileira confundia-se com o catolicismo. FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. *“As seitas nórdicas jamais florescerão nos trópicos”*: uma análise do protestantismo brasileiro a partir das observações de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais. V. 3 N 6, dezembro de 2011. Disponível em: <http://www.rbhcs.com/index_arquivos/Artigo.Asseitasnordicasjamaisfloresceraonostropicos.pdf> Acesso em: 15 jun 2012. P..100.

⁵⁸ Muito embora, a Constituição Imperial já não proibisse a existência de outras religiões dentro do país, o direito à liberdade religiosa ainda era restrito. A prática de religiões que não a católica estava restrita ao doméstico. Ibidem. p.104.

⁵⁹ Ibidem. p.105

⁶⁰ Idem.

⁶¹ No Brasil Império existiam as ideias de que um brasileiro não podia mudar de religião e de que os cultos que não eram católicos só poderiam ser feitos em língua estrangeira e para estrangeiros, pensamento "muito comum, inclusive entre legisladores de renome, como o senador Cândido de Almeida" (Ibid.: 218). A mudança dessa interpretação conservadora da Constituição de 1824 só ocorreu em 1860. Ocorreu através do

Embora existisse uma grande desigualdade jurídica que limitava sua liberdade de religião, o fato é que na segunda metade do século XIX os missionários protestantes, ainda que de forma bastante difícil e tendo que se deparar com muitos obstáculos iniciaram o desenvolvimento de sua missão de conquistar seguidores.

O propósito evangelizador dos protestantes foi favorecido por algumas circunstâncias que circundavam o Brasil imperial: a proteção dada a eles por diversos políticos liberais, que lhes ofereceram apoio contra a rivalidade das instâncias superiores católicas; a pressão exercida por Inglaterra e Estados Unidos para que o governo brasileiro proporcionasse liberdade religiosa aos estrangeiros; a emergente necessidade da cultura agrária de substituir sua mão-de-obra escrava por imigrantes, que não chegariam ao país se fossem proibidos de praticar sua religião. Essas imposições vindas de diversas fontes sobre o Estado brasileiro tiveram o condão de fazer mudanças na legislação e isso foi o prenúncio da proteção a outras religiões que não a católica.

Embora importantes estas medidas não configuraram a liberdade religiosa de forma ampla e nem tiveram o condão de modificar o que por três séculos se encontrava arraigado no país.

Durante o período imperial o catolicismo continuou a predominar no país desenvolvendo o modelo construído no Brasil colônia, entretanto, o Estado começou a tomar para si vários dos poderes que outrora pertenceram à Igreja Católica.

A submissão do poder eclesiástico ao poder político, em termos jurídicos passou a ser assegurada pelo art. 102 da Carta Imperial, que elenca as principais atribuições do Imperador, na condição de Chefe do Poder Executivo.⁶² De acordo com o inciso II do artigo 102, a atribuição para “nomear bispos, e prover os benefícios eclesiásticos” é exclusiva do Imperador.

parecer legal de três dos mais renomados juristas brasileiros da época, feito em resposta à queixa instigada pelo internúncio Falcinelli e apresentada, em junho de 1859, pelo presidente da Província do Rio de Janeiro, Barão de Vila Franca, contra o missionário metodista escocês Robert Kalley (Vieira, 1980: 120), que começara a pregar na língua portuguesa em 1858. A acusação contra Kalley, além de prender-se à restrita interpretação vigente da Constituição, decorria de um escândalo que se fez em torno da conversão de duas senhoras da nobreza e também do forte desdém aos brasileiros que, na época, se convertiam ao protestantismo. O parecer legal foi favorável aos cultos protestantes, porém foi necessária a intervenção pessoal do imperador que na ocasião visitou Kalley e convidou-o a proferir uma conferência sobre a Palestina para a família real e para a Corte - a fim de consolidar, ao menos nas altas esferas do poder imperial, a nova hermenêutica do artigo constitucional referente à questão da liberdade religiosa. (VIEIRA, David Gueiros. 1980. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB. P. 117 e 121).

⁶² Constituição Política do Império do Brasil de 1824. Op. Cit.

O regime do padroado,⁶³ que foi herdado dos colonizadores, permaneceu durante todo o período do Império como o centro fundamental das relações entre o Estado e a Igreja Católica. Nesse sentido, a Igreja Católica, assim como ocorria no Brasil Colônia, era administrada pelo poder civil sem interferências das diretrizes de Roma. Afirma Hoornaert: “a influência de Roma sobre o Brasil foi mínima.”⁶⁴

Além do sistema do padroado, o artigo 102 previa o inciso XIV, que instituía o *beneplácito régio*, um instituto que previa que o Imperador deveria sempre dar o seu “de acordo” para a entrada em vigor dos atos das autoridades eclesiásticas, ao menos no âmbito externo. Esse instrumento significava uma clara forma de censura não mãos do chefe de Estado, que podia exercer um controle sobre as atividades e decisões do clero católico.

Além do padroado e do *beneplácito régio*, existia no Brasil Imperial outro importante instrumento à disposição do Estado para o controle da Igreja, que se encontrava previsto em norma infraconstitucional. Tratava-se do chamado recurso à Coroa.⁶⁵ Neste recurso, os indivíduos que se sentissem ofendidos ou lesados pelos tribunais da Igreja, eclesiásticos ou leigos, poderiam invocar a proteção da Coroa ou interpor junto a ela recurso para anular os atos praticados.

Assim é que apesar de ser a religião oficial do Estado e de gozar de vários privilégios, a religião católica esteve sobre grande controle e pressão do poder Civil no Brasil Império, o que resultou no surgimento de várias crises entre a Igreja católica e o Estado brasileiro.

1.3. As Constituições pós-imperiais e a questão religiosa no Brasil

Certo é que a Igreja Católica, apesar de ser a religião Oficial do Império do Brasil, teve várias dificuldades em seu relacionamento com o Estado durante o período Imperial.

⁶³ Era um acordo que dava muito poder ao imperador em assuntos religiosos. O Papa concedia aos reis a organização e manutenção da Igreja Católica em seus domínios. Os bispos e religiosos tornavam-se como funcionários da Coroa real.

⁶⁴ HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. 3ª.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 12.

⁶⁵ Nos termos do inciso V, do art. 7ª da Lei 231, de 23.11.1841, “Incumbe ao Conselho de Estado consultar em todos os negócios em que o Imperador houver por bem ouvi-lo para resolvê-los, e principalmente sobre os abusos das autoridades eclesiásticas.”

Além das emaranhadas relações e jogos de poder que envolveram o Estado e a Igreja durante o período do Império, outros fatores surgiram e vieram a convulsionar a união entre as instituições: as ideias liberais, o positivismo, a Maçonaria e, em sentido amplo, o movimento da modernidade, que então começava a surgir, com maior ou menor intensidade nas diversas camadas da sociedade brasileira.⁶⁶

Porém, a obstinação da Igreja em manter seu poder temporal significava a “recusa de seu papel exclusivamente espiritual e de religião intimista(...)”⁶⁷ conforme aponta Enes. A religião católica, ao final do período Imperial se encontrava em crise: “o catolicismo, religião oficial do Império “era cerceada e criticada de todos os modos”; o protestantismo, oficialmente sob variadas restrições legais, de fato gozava de liberdades e favores.”⁶⁸

A laicidade que se iniciava na sociedade brasileira no período Republicano ocorria de forma bastante peculiar. Havia questões importantes que se pretendiam excluir do domínio da igreja tais como as do matrimônio, do registro de nascimento e da tutela dos cemitérios.

Com o intuito de não permitir que a Igreja Católica fosse perdendo poder, o Papa Pio IX editou em 1864 a encíclica *Quanta Cura* juntamente com o famoso catálogo *Syllabus*.⁶⁹ O conteúdo desses documentos era uma negação da nova ordem liberal que despontava, bem como da supremacia da razão humana. As ideologias do naturalismo, racionalismo, socialismo, maçonaria, judaísmo, comunismo dentre outras são condenadas. Igrejas cristãs que não a católica também são postas em crítica.⁷⁰ Porém, a situação já estava de tal forma não favorável à Igreja Católica que esses documentos não obtiveram a aprovação do Imperador Pedro II, que lhes recusou o *beneplácito régio*.

Como é possível perceber, a laicização do Estado e a secularização da sociedade brasileira não ocorreram de uma forma instantânea. Vários foram os fatores que a antecederam e que contribuíram para que o país passasse da exclusividade católica ao respeito e a tolerância quanto às demais religiões.

O que importa ressaltar é que a alteração na normatização do religioso não estava necessariamente vinculada à mudança de regime de Estado. Isto significa que, embora a

⁶⁶CASAMASSO, Marco Aurélio Lagrega. *Estado, Igreja e Liberdade Religiosa na Constituição Política do Império do Brasil de 1824*. Trabalho publicado nos Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza - CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010. p. 6172.

⁶⁷ ENES, Maria Fernanda. *O discurso anterior e a questão laica na Quanta Cura de Pio IX*. Revista de História das Ideias. Volume 13, 1991.p. 366.

⁶⁸ VIEIRA, Dilermando Ramos. (2007), *O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida/SP: Editora Santuário. P. 314.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem.

separação entre Estado e Igreja tenha vindo com a República, cabe deixar claro que a laicidade que depois se estabeleceu e a liberdade religiosa, possuem uma história própria, individual, autônoma, que não pode ser confundida com a trajetória da causa republicana. Existiam princípios de liberdade de consciência e de culto que faziam parte da propaganda republicana,⁷¹ porém sem fazer parte da essência da causa republicana, e sim sendo uma de suas propostas.

Em 1890 foi levado a efeito o Decreto 119A, de 07 de janeiro de 1890, o qual decretou a separação oficial entre Igreja Católica e a recente República Federativa do Brasil. De acordo com Kirchhein, pode-se dizer que as normas constitucionais tratando do tema da religião, promulgadas logo a seguir, na Constituição de 1891, foram um reflexo desse Decreto.⁷²

Pela grande importância que teve esse documento na história brasileira da laicidade, seus artigos serão citados integralmente:

(Art. 1o) É proibida à autoridade federal, assim como à dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças ou opiniões filosóficas ou religiosas.

(Art. 2o) A todas as confissões religiosas pertencentes por igualdade à faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos que interessem o exercício deste decreto.

(Art. 3o) A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e sua disciplina, sem intervenção do poder político.

⁷¹ GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002. p.245.

⁷²KIRCHHEIN, Augusto Frederico. *Estado Laico e Democracia - um estudo a partir do crescimento dos pentecostais na política brasileira*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Ciência Política da UFRGS, Porto Alegre, 2003. p. 59.

(Art. 4o) Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.

(Art. 5o) A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica para adquirirem os bens e os administrarem sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão morta, mantendo cada uma o domínio de seus haveres atuais bem como dos seus edifícios de culto.

(Art. 6o) O Governo Federal continua a prover à cômgrua sustentação dos atuais serventuários do culto católico e subvencionará por um ano as cadeiras dos Seminários ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros deste ou de outro culto sem contravenção do dispositivo nos artigos antecedentes.

(Art. 7o) Revogam-se as disposições em contrário. Sala das Sessões do Governo Provisório, 7 de janeiro de 1890 .

Houve, nesse decreto, medidas que foram de efeito imediato, tais como a extinção do padroado e a igualdade e liberdade de culto a todas as crenças religiosas, bem como existiram também determinações que decretavam uma fase de transição até sua efetivação como em relação aos benefícios de subvenção: previa a continuidade do provimento da cômgrua durante mais um ano, ou seja, os cultos católicos ainda seriam subvencionados pela Federação, juntamente com as cadeiras dos seminários, para que pudessem se organizar economicamente.

1.4. A Constituição da República de 1891

A Constituição da República de 1891 foi a Constituição que demarcou espaços distintos para a incidência do religioso e do político. A partir dessa Constituição, foi dado status constitucional à separação entre o Estado e a Igreja no Brasil. Em seu preâmbulo, a Constituição não faz qualquer menção a Deus, o que para vários autores é considerado um fato significativo de separação. Assim diz Emmerick:

A Constituição da República implantou um regime demasiadamente laico, sem recorrer ao poder eclesiástico em seu Preâmbulo, o qual não faz qualquer menção a Deus: “Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos em Congresso Constituinte, para organizar um regime livre e democrático, estabelecemos,

decretamos e promulgamos a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL”. Neste sentido, a nova Constituição, ou mais precisamente, o Poder Constituinte, não buscou qualquer legitimação (no que diz respeito ao jurídico-constitucional) no poder religioso⁷³.

Com a promulgação da Constituição de 1891, mudanças ocorreram no país em termos de liberdade religiosa. A separação entre Estado e Igreja finalmente era reconhecida como norma constitucional no Brasil, após quase quatro séculos de forte interferência eclesiástica nas ações estatais e vice-versa.

Em termos de normas, foi bastante rica, dispondo de forma extensa sobre a separação da Igreja e Estado:⁷⁴

- a) vedava aos estados e à União estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos (art.11, n.2);
- b) vedava o alistamento eleitoral (aos pleitos federais e estaduais) dos religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto, que importe renúncia da liberdade individual (art.70, n.4);
- c) assegurava a liberdade religiosa a todos os indivíduos e confissões, que poderiam exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum (art.72, n.3);
- d) dispunha que a República reconheceria apenas o casamento civil, cuja celebração seria gratuita (art.72, n.4);
- e) determinava a secularização dos cemitérios, que viriam a ser administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos crentes, desde que esses não ofendessem a moral pública ou as leis (art.72, n.5);
- f) dispunha que o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos deveria ser leigo (art.72, n.6);
- g) estabelecia que nenhum culto ou igreja gozaria de subvenção oficial, nem teria relações de dependência ou aliança com o governo da União, ou com o dos Estados (art.72, n.7);

⁷³EMMERICK, Rulian. *As relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade*. Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latino Americana ISSN 1984-6487 / n.5 – 2010, p. 151 Disponível em www.sexualidadsaludysociedad.org. Acesso em 25.05.2014.

⁷⁴ Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em 28.05.2012.

h) assegurava que, por motivo de crença ou função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderia ser privado de seus direitos civis e políticos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico (art.72, n.28);

i) dispunha que os que alegassem motivo de crença com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República impusessem aos cidadãos perderiam todos os direitos políticos (art.72, n.29).

Os principais reflexos na ordem jurídica que trata da separação Estado/Igreja, desses preceitos elencados na Constituição a nível teórico, podem ser tidos como os seguintes:

- i. O fator religioso não poderia ser critério para o exercício dos direitos civis e políticos.
- ii. Os religiosos não poderiam se candidatar a pleitos eleitorais.
- iii. O casamento passaria a ser reconhecido pelo seu registro civil e não por sua celebração junto à Igreja; os cemitérios teriam seu uso aberto a todos os cidadãos independentemente de crença religiosa.
- iv. O ensino assumiria caráter leigo, não confessional.
- v. A privação de direitos civis e políticos não mais poderia ocorrer em virtude de crença, nem por ela se poderia se escusar de obrigação a todos imposta.
- vi. O Estado não subvencionaria nenhuma religião.

A base legal para a liberdade religiosa no Brasil estava definitivamente posta e a partir desta, segundo Kirchhein, era possível extrair três principais pilares: a plena liberdade religiosa, o direito de culto para todos os indivíduos e credos e a associação religiosa de caráter voluntário e livre.⁷⁵

Lembra Mariano que as consequências desta liberdade religiosa, pela primeira vez concedida em terras brasileiras fez com que o Estado garantisse a isonomia, ao menos no plano jurídico e teórico aos grupos religiosos, para que livremente expressassem sua fé e professassem seus cultos.⁷⁶

Entretanto, embora as normas fossem sensíveis e bastante abrangentes em relação à separação da Igreja e do Estado, na prática o desenvolvimento da laicidade ocorreu de forma diferente. Mesmo sendo óbvio que a Igreja católica como instituição não tinha interesse na separação do Estado, pois isso ocasionaria a perda do vínculo jurídico e de muitos benefícios de que era parte, ela foi de certa maneira admitindo essa separação. Esse consentimento se fez visível, de acordo com Kirchhein na forma como a Igreja acompanhou as discussões desde a

⁷⁵ KIRCHHEIN, Augusto Frederico. Op. Cit. p. 59.

⁷⁶ MARIANO, Ricardo. *Uma análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Op. Cit. p. 140.

preparação do decreto 119 A, até a lei constitucional, procurando fazer-se presente através de encontros privados, cartas pessoais e representações públicas. A mobilização completa-se na divulgação da Carta Pastoral em 1890, assinada por grande parte dos bispos,⁷⁷ que, nas palavras de Giumbelli,⁷⁸ “expõe uma verdadeira teoria das relações Igreja/Estado.”⁷⁹

O que se parece perceber nessa Carta Pastoral e na posição da Igreja católica durante a 1ª República foi uma posição inicial de evidente contrariedade, seguida de uma aceitação resignada. A Igreja católica demonstrava inserir-se na situação em que estava sendo colocada, percebendo talvez que suas perdas não seriam tão significativas.

Analisando-se a carta e a posição em que ficou a Igreja católica, após o início da secularização da sociedade brasileira, pode-se concluir que esse fato acabou significando também, por mais paradoxal que possa parecer, uma maior liberdade para a Igreja católica, pois no fim do Império esta estava a sofrer cada vez mais restrições por parte do governo. Para Mariano, a separação acabou significando “total liberdade para agir conforme os meios e princípios providos e ditados pelo Vaticano, sem a mediação, o controle, a sujeição e a censura impostos anteriormente pelo Estado.”⁸⁰ E foi o que ocorreu. Na prática, não houve uma relevante separação da Igreja Católica e do Estado. Vários exemplos ocorridos na 1ª República denotam que, na prática, a Igreja Católica continuava sendo detentora de vários privilégios entre as religiões existentes no Brasil.

Dentre esses exemplos, parece importante destacar a questão da publicização dos cemitérios. Segundo aponta Pontes de Miranda, essa de fato nunca aconteceu na 1ª República:

A despeito dos termos claríssimos das Constituições de 1891 e 1937 continuaram pelo Brasil inteiro cemitérios particulares, mais ou menos disfarçados, alguns com caráter de monopólio. Não é fora de propósito chamar-se a atenção dos dirigentes para o mau exemplo que resulta para a geração presente e para as gerações futuras, do constante desrespeito às Constituições e às leis.⁸¹

⁷⁷ Ibidem. p. 63.

⁷⁸ GIUMBELLI. Op. Cit. p. 253.

⁷⁹ Essa Carta Pastoral conclamava o povo brasileiro a amar e respeitar a religião sempre em primeiro lugar. Chamava o povo a continuar na fé e nos dogmas católicos. Fala que são doze milhões de brasileiros dos quais onze milhões e meio católicos e apenas 500.000 dissidentes, os quais não podem ditar as regras do jogo. Chama à atenção para os prejuízos à fé cristã provocados pela modernidade em outros locais do mundo. Apresenta resignação, mas sempre dentro de uma fé e tradição católica que devem ser preservadas. E ao final sugere que seja seguido o modelo americano que respeita e crê em Deus e não o francês que é ateu.

⁸⁰ MARIANO, Ricardo. Op. Cit. p. 145.

⁸¹ MIRANDA, Pontes de. (1938), *Comentários à Constituição Federal de 10 de Novembro de 1937*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, Tomo III. Pg. 414. Disponível em

Portanto, há que se ter cuidado na discussão e análise da evolução da questão da separação do Estado Igreja no Brasil e no modelo de estabelecimento da laicidade, pois esta não ocorreu tão linearmente quanto a legislação que a estabeleceu até então.

1.5. A Constituição de 1934

A Constituição Federal da República, promulgada em 1934 por Getúlio Vargas, teve forte influência da Igreja católica. Importantes reivindicações católicas foram incluídas nos dispositivos constitucionais, como o direito de voto dos sacerdotes, a proibição do divórcio, a volta do ensino religioso nas escolas públicas, a possibilidade de subvenção de escolas católicas pelo Estado, o reconhecimento de efeitos civis para o matrimônio religioso e o direito de os sacerdotes servirem no Exército como capelães.

Há muitos autores que consideram essa Constituição como um retrocesso nas garantias e direitos alcançados em matéria religiosa no país com a Constituição de 1891.

Mariano entende que foi durante o governo Vargas o período em que a Igreja católica conseguiu de forma mais efetiva retomar seu poder junto ao Estado, fazendo com que sua religião atingisse novamente o status de “quase oficial.”⁸²

<http://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:redes.virtual.bibliotecas:livro:1938:000010349>. Acesso em 13.11.2012.

⁸² Isso aconteceu devido a uma conjunção de fatores. Houve a influência do primeiro cardeal brasileiro, o Cardeal Leme, que era bastante próximo do Presidente Getúlio Vargas. A Liga Eleitoral Católica apoiou e elegeu grande parte dos candidatos que fizeram parte da Constituinte de 1933. A Igreja estadualizou suas dioceses, o que lhe permitiu uma proximidade maior com as oligarquias locais e o recebimento de subsídios diretos e indiretos do poder público. Mesmo não sendo mais a religião oficial do país, a Igreja Católica participava e auxiliava nas áreas de saúde, assistência social, lazer e cultura. MARIANO, Ricardo. Op. Cit. Pg. 148.

1.6. Os modelos constitucionais misturam-se na prática

Quando se estuda o Estado e a religião no Brasil no período republicano do ponto de vista jurídico, é costume identificar duas formas diversas de laicidade experimentadas pelo país após a proclamação da república: um modelo de separação, que foi trazido pela Constituição de 1891, e um modelo de cooperação, este estabelecido pela Constituição de 1934.⁸³

Com base nesse ponto de vista bastante difundido, a Constituição de 1891 teria definido uma forma de efetiva separação entre o Estado e a Igreja, adotando um modelo laicizante, que seria o modelo de separação,⁸⁴ enquanto que a Constituição de 1934, aparecendo como uma espécie de reação católica à laicidade do texto da Constituição da Primeira República, teria implementado um modelo de cooperação entre Estado e religião.⁸⁵ Há, entretanto, estudiosos que discordam desta afirmação.

O modelo de separação adotado pelo Estado brasileiro através da Constituição da República de 1891 teria, conforme Leite, as seguintes características:

(i) um contexto de profundas mudanças institucionais, incluindo a separação entre Estado e religião e, portanto, a revogação das relações estabelecidas entre essas esferas durante a monarquia; (ii) uma série de dispositivos constitucionais que reforçavam essa mudança, afirmando a laicidade do Estado e sua independência em relação à religião católica; (iii) a ideologia positivista de um grupo qualitativamente expressivo dos atores que tomaram parte nos eventos republicanos; (iv) certas medidas de governo no sentido da laicização do Estado.⁸⁶

⁸³ LEITE, Fábio Carvalho. *O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil*. Relig. soc. vol.31 no. www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872011000100003&script..1 Rio de Janeiro, 2011. Acesso em 27.07.2013. (não há indicação de páginas no artigo).

⁸⁴ O modelo de separação entre o Estado e a Igreja traz várias medidas de laicização do Estado em que não são tolerados privilégios ou menções a religiões específicas. O direito à liberdade religiosa e seu culto é respeitado, porém não há por parte do Estado qualquer apoio nem menções a questões religiosas. Há apenas a proteção do direito à liberdade religiosa e o que hermeneuticamente este direito engloba na sociedade.

⁸⁵ Idem. O modelo de cooperação entre o Estado e a Igreja é um modelo em que se reconhece que o Estado é laico, ou seja, a Igreja e o Estado possuem atribuições diversas que não se misturam, porém, a Nação é religiosa e deve ter sua religiosidade protegida e algumas vezes até implementada pelo Estado. O que ocorre neste tipo de modelo é que muitas vezes é a religião da maioria que acaba sendo a única privilegiada em detrimento a outras religiões.

⁸⁶ LEITE, Fábio. Op. Cit.

Porém, de acordo com Leite, a prática esteve distante da teoria. De acordo com o autor, a Igreja católica não teve um efetivo distanciamento do Estado durante a 1ª República⁸⁷ e isso por que:

Os dispositivos constitucionais relacionados ao tema estavam sujeitos a interpretações bem variadas, o que, em uma sociedade majoritariamente católica e com forte sentimento religioso, permitiu uma "acomodação" do texto à posição de destaque ocupada pelo catolicismo ao longo do período. Desse modo, nem a liberdade religiosa, nem relativa laicidade identificadas no período marcam realmente a separação total entre Estado e religião implicada pela ideia de laicismo.⁸⁸

Dessa forma, o que teria acontecido, em termos de República brasileira e religião para Leite, é que o Brasil teria conhecido apenas um modelo de laicidade: “mas o que se impôs na realidade foi um modelo de cooperação e proximidade entre Estado e religião, com o previsível destaque à religião majoritária.”⁸⁹

Giumbelli, nessa mesma linha, narra que um médico católico se gaba das “justas e merecidas” glórias que sua religião recebia já na República. O autor percebe o quanto continuavam próximos o Estado e a Igreja, esta gozando dos privilégios outorgados por aquele, e, sendo tratada de modo especial, a Igreja Católica.⁹⁰

Falando ainda de religião e República, Leite conclui: “a Constituição material da Primeira República definiu as bases das relações entre Estado e religião reproduzidas nos textos posteriores.”⁹¹

Entendem ambos os autores que a diferença que se faz entre o modelo de separação da 1ª República, de acordo com o qual o Estado teria mantido-se mais afastado da Igreja, e o modelo de cooperação que apareceu com a 2ª República, o qual indicava que Estado e Igreja voltariam a se aproximar na verdade só existiu nos dispositivos Constitucionais e legais, pois o que ocorreu na prática foi a sequência do monopólio da Igreja católica, com algumas nuances de laicidade e, paradoxalmente, na 1ª República, uma intensificação de dominação.

Gomes segue na mesma linha:

⁸⁷ período compreendido entre 1889 e 1930.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ GIUMBELLI, Op. Cit. p. 246.

⁹¹ LEITE, Fábio. Op. Cit.

Mesmo com a separação jurídica entre o Estado e a Igreja Católica, ou seja, entre o poder político e a organização religiosa, os vínculos, os contatos, as cumplicidades e os compromissos entre as autoridades nos aparatos estatais e as instituições católicas permaneceram ao longo dos anos.⁹²

A autora relata que, apesar da Constituição da República de 1891 determinar várias medidas laicizantes, o que ocorreu na prática não esteve de acordo com os preceitos constitucionais⁹³. Gomes demonstra, a partir de uma leitura de Ferreira e Tarsier, que existiram “diversos casos de intolerância aos protestantes presbiterianos após a secularização do Estado Republicano⁹⁴”. Houve templos invadidos e apedrejados, bíblias protestantes incineradas e pastores sofrendo ataques pessoais com o agravante de que, de modo geral, existiu a passividade do Estado na punição destes crimes, que não raras vezes eram endossados pelas autoridades locais.⁹⁵

Gomes chega a afirmar que, dado ao aumento significativo de perseguições religiosas na República, comparando-se ao período imperial, criou-se um paradoxo: na laicidade, as perseguições religiosas e intolerâncias aumentaram em contraposição a religiosidade oficial do catolicismo no Império.⁹⁶

1.7. A Constituição de 1937

A Constituição de 1937, outorgada e ditatorial, manteve a separação do Estado e da Igreja e vários preceitos estabelecidos na Constituição de 1891.

⁹²GOMES, Adriana. *As especificidades da Secularização Brasileira na Primeira República e a criminalização do espiritismo*. Anais do IV encontro nacional do GT história das religiões e das religiosidades – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013. ISSN 1983-2850. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> . Acesso em 13.10.2013, p.01.

⁹³ Ibidem. p. 05

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

Para Scampini, essa Constituição contém dispositivos mais similares aos da Constituição de 1891 do que aos da Constituição anterior de 1934.⁹⁷

Já Emmerick entende que “as mudanças jurídico-constitucionais das relações Igreja/Estado foram praticamente inexistentes, sendo mantidos quase intactos os dispositivos da Constituição de 1934.”⁹⁸

Conforme a discussão que foi feita sobre a proximidade na prática entre as Constituições de 1891 e de 1934, é possível compreender a fala desses dois autores.

Em termos de normas, a Carta de 1937 omitiu-se quanto a Assistência religiosa às forças armadas. Também silenciou sobre a representação diplomática junto a Santa Sé. O casamento civil e religioso foram temas que foram deixados para serem tratados por legislação ordinária⁹⁹. A liberdade de culto foi mantida, porém, a liberdade de consciência foi silenciada. Entende Scampini, que tal ausência de previsão decorre do caráter autoritário e “artificial” da Carta.¹⁰⁰

O preâmbulo não menciona Deus e, junto com o da Constituição de 1891, são os dois únicos das Constituições brasileiras que não o fazem¹⁰¹. Outra mudança que ocorreu foi em relação ao ensino religioso, que não mais era ofertado como disciplina obrigatória nos currículos das escolas públicas.¹⁰²

De acordo com Scampini, houve um retrocesso na questão da liberdade religiosa durante o período de vigência da Constituição de 1937 no Brasil:

O Estado brasileiro tal como é concebido pela Constituição de 1937, não é um Estado de direito, constitucional, legitimamente fundado sobre o poder que lhe foi conferido pelos cidadãos, e, portanto, não pode garantir o direito da liberdade religiosa e nem os demais direitos.¹⁰³

Entretanto, Emmerick, analisando o alcance de um panorama mais global durante a vigência da Constituição de 1937, constata que houve sim uma grande modificação da questão religiosa no Brasil nesse período, mas que esta se deu mais no campo das relações

⁹⁷ SCAMPINI, José. Op. Cit. 4ª.parte. Seção 3ª. p. 164.

⁹⁸ EMMERICK, Rulian. Op. Cit. p. 154.

⁹⁹SCAMPINI, José. Op. Cit. p. 164.

¹⁰⁰ Ibidem. p. 165.

¹⁰¹ Ibidem. p. 169.

¹⁰² O Art. 133 estabelecia: “o Ensino Religioso ‘poderá ser contemplado’ como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos”. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao37.htm . Acesso em 12.10.2013.

¹⁰³ SCAMPINI, José. Op. Cit. p. 173.

sociais que estavam se modificando do que em relação às normas legais configurando diversas singularidades na questão da religiosidade brasileira. Assim, entende o autor que:

A reconquista do espaço público pela Igreja Católica esbarrou em novos obstáculos no campo das relações sociais, pois o cenário brasileiro naquele momento histórico era extremamente diverso do cenário do período colonial e imperial. Nos anos 30 e 40 do século XX, o Brasil vive uma grande industrialização e urbanização, com reflexos diretos na relação dos indivíduos com a religião e na reconfiguração das esferas público/privado. E mais: nessa época, outras denominações religiosas (evangélicas, espíritas etc.) começam a ganhar espaço na sociedade brasileira e a Igreja Católica, conseqüentemente, passa a perder a sua hegemonia na produção de bens simbólicos orientadores do imaginário social.¹⁰⁴

Desta forma, para Emmerick, embora em termos jurídicos constitucionais não se tenha percebido grandes modificações em torno do tema religião, nos aspectos sociais e culturais uma significativa mudança foi se iniciando.

1.8. A Constituição de 1946

Através da Constituição de 1946 foram trazidos e também reintroduzidos vários dispositivos relacionados à questão da religião no Brasil. A proposta dessa Carta é a redemocratização do país após um período de grande autoritarismo, sendo que é considerada por muitos como bastante democrática para a época.¹⁰⁵

Em termos religiosos, os dispositivos marcam novamente o modelo da cooperação entre o Estado e a Religião, mantendo a separação entre estes, porém voltando a prever tal qual a Constituição de 1934, de forma expressa, a cooperação entre as duas esferas.

Porém, agora que a hegemonia da Igreja Católica já está balanceada por toda uma conjuntura social e cultural no país, esse dispositivo não tem, como certamente aconteceu na Constituição de 1934, um viés tão exclusivo ao catolicismo.

A Constituição de 1946 também continuou a manter a liberdade de culto, já prevista em constituições anteriores, porém, trouxe disposições importantes para implementar o exercício desse direito: houve previsão da instituição de descansos remunerados em dias de feriados religiosos; passaram a ser permitidos tanto cemitérios seculares quanto confessionais,

¹⁰⁴ EMMERICK, Op. Cit. p. 154 -155.

¹⁰⁵ Constituição Federal do Brasil de 1946. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso. Em 04.10.2013.

sendo que as organizações religiosas poderiam praticar seus ritos mesmo nos cemitérios seculares; previu-se também a possibilidade de efeitos civis ao casamento religioso.¹⁰⁶

Outras duas novidades importantes trazidas por esta Constituição tiveram relação aos tributos e à escusa de consciência. A Carta estabelece a previsão da imunidade tributária, com relação aos impostos, para os templos de qualquer culto, desde que as suas rendas fossem aplicadas integralmente no país para os respectivos fins. Previu também, pela primeira vez, a escusa de consciência: a lei poderia estabelecer obrigações alternativas àqueles que se recusassem a cumprir obrigações impostas por lei a todos os brasileiros. Enfim, essa foi uma Constituição a qual disciplinou bastante a religião no Estado brasileiro, trazendo várias garantias e direitos aos adeptos de religiões no país.

Porém, na prática, como sempre parece acontecer no Brasil, a situação ocorreu de forma um tanto quanto diversa. Na década de 50, os movimentos religiosos não católicos, surgidos a partir da década de 20, começaram a se multiplicar. A Igreja católica, temendo essa disseminação, adotou fortes medidas contra a ameaça de perder sua hegemonia no país.¹⁰⁷

Vale referenciar, nesse item, a criação do Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade, que foi um Secretariado Especial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil criado em 1953 para defesa contra as falsas religiões e a expansão da imoralidade, especialmente em relação à umbanda, candomblé e demais cultos mediúnicos.¹⁰⁸

Mesmo em 1950, mais de quatro séculos após o início da colonização do Brasil, a Igreja católica continuava debatendo-se e buscando alternativas para não se desfazer da posição privilegiada de que sempre gozou em solo brasileiro até então.

1.9. A Constituição de 1967- A Igreja Católica se aproxima e depois se distancia do poder político

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ ANDRADE, Solange Ramos. Frei Boaventura Kloppenburg e a história da Igreja Católica no Brasil: aspectos de uma biografia. Revista de História da Unisinos. Janeiro/abril 2012. Pg.143-144. Disponível em : revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/download/htu.2012.../829. Acesso em 24.11.2013.

¹⁰⁸ Idem.

A Constituição de 1967 ampliou as atribuições do Poder Executivo e enfraqueceu o princípio federativo ao reduzir a autonomia política dos estados e municípios. Embora tenha sido uma Constituição feita sob a égide do poder militar que proferiu um golpe em 64, e conseqüentemente com poucas garantias de direitos fundamentais, essa Constituição não modificou muito os direitos relativos à liberdade religiosa no país.

Em termos de dispositivos constitucionais relativos à questão religiosa, a Constituição de 1967 continuou a seguir de forma bem similar às determinações contidas na Carta de 1946 e também de algumas anteriores. Assim:¹⁰⁹

- i. Há menção à proteção de Deus, no preâmbulo.
- ii. Afirma-se que todos são iguais perante a lei, sem distinção de credo religioso.
- iii. Proíbe-se o Estado de estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. Porém, há a previsão expressa de colaboração entre o Estado e as organizações religiosas, no interesse público, especialmente nos setores educacional, assistencial e hospitalar.
- iv. A liberdade de consciência e o exercício de cultos religiosos são assegurados, desde que “não contrariem a ordem pública e os bons costumes.”
- v. É prevista a assistência religiosa, prestada por brasileiros, às forças armadas e nos estabelecimentos de internação coletiva.
- vi. A imunidade tributária, no tocante aos impostos, dos “templos de qualquer culto” continua a ser contemplada.
- vii. Igualmente continuam a ser assegurados: o repouso remunerado, nos feriados religiosos; o casamento religioso de efeitos civis; o ensino religioso facultativo.

Porém, a escusa de consciência deixa de ser prevista, como o era na Constituição anterior, imputando-se a perda dos direitos políticos no caso de recusa, por convicção religiosa, de cumprir encargo ou serviço imposto por lei.

Como pode ser percebida pelos preceitos citados acima, em termos de normas constitucionais, a única mudança significativa que ocorreu foi em relação à escusa de consciência, que passou a ser proibida, o que já era de se esperar em virtude da instalação de um regime militar no país.

A Igreja Católica apoiou inicialmente o regime Militar, sendo este apoio visto como “providencial para a concretização do golpe.”¹¹⁰ Este suporte ocorreu em virtude de

¹⁰⁹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constitui%C3%A7ao67.htm. Acesso em 13.07.2013.

¹¹⁰ SOUZA, Ana Carolina Machado de. *A Igreja Católica e a Ditadura Militar*. Historiando. Publicado em 08 de agosto de 2011. <http://historiandonanet07.wordpress.com/2011/08/08/a-igreja-catolica-e-a-ditadura-militar/>. Acesso em 23.07.2013.

diversos fatores: a Igreja Católica temia muito o Comunismo e sua crença no ateísmo, como também amedrontava-se diante do rápido crescimento que os movimentos de esquerda estavam tendo na última década.¹¹¹

Entretanto, após a edição do Ato Institucional número 5 (AI-5), em que o regime militar assumiu sua forma mais autoritária e repressora, a Igreja católica, sob a influência do Concílio Vaticano II, realizado entre os anos de 1962 e 1965, começou a repensar e redefinir sua postura diante das questões sociais e fáticas que se apresentavam, deixando de apoiar a situação vigente para voltar-se mais para a questão das injustiças sociais e dos menos favorecidos.¹¹² Essa mudança foi gradativa, pois a passagem de apoiadora para opositora do sistema opressor exigiu grandes mudanças. Tavares destaca a CELAM,¹¹³ além do já citado Concílio Vaticano II, como pontos fundamentais na mudança de postura por parte da Igreja católica.¹¹⁴

Ao que consta a Igreja evangélica, segunda maior em expressividade no país, não teve um papel muito diferente no período da ditadura militar no Brasil. De acordo com Padilha, o real papel desempenhado pela Igreja evangélica naquele período é dúbio, tal como o foi o da Igreja católica, e possui várias lacunas que devem ser preenchidas.¹¹⁵

Padilha registra ainda que as principais lideranças das igrejas protestantes se mantiveram apoiando o regime mesmo depois da instituição do AI-5, sendo que apenas na década de 1970, ocorre em alguns setores das Igrejas protestantes um protesto contra a política vigente, sendo que então os protestantes se aproximam dos católicos, unindo-se de certa forma contra o regime militar.¹¹⁶

A partir de 1985 iniciou-se uma redemocratização no país. O povo clama pelas diretas já e em 1987 foi convocada a Assembleia Nacional Constituinte que deu origem à vigente Constituição Federativa do Brasil de 1988.

Buscou-se traçar neste primeiro capítulo uma visão ampla sobre a evolução, inicialmente da crença religiosa no Brasil colônia, e já nesta mesma colônia da prevalência de

¹¹¹Idem.

¹¹²TAVARES, Ruth de Fátima Oliveira. A Igreja Católica e a política: o caso da Paróquia Sagrado Coração de Jesus (Pires do Rio, Goiás, 1964-1985) in *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 269-290, abr./jun. 2011. Acesso em 06.08.2013. p. 273.

¹¹³ Conferência do Episcopado Latino americano realizada em Medellin na Colômbia.

¹¹⁴ TAVARES, Ruth. Op. Cit. p. 273.

¹¹⁵PADILHA, Anivaldo. *Igrejas legitimaram golpe militar*. Artigo publicado no jornal “Estadão” de São Paulo em 28.01.2013. <http://blogs.estadao.com.br/roldao-arruda/igrejas-legitimaram-golpe-militar-afirma-pesquisador/>. Acesso em 15.08.2013.

¹¹⁶ Idem.

uma instituição religiosa que, sem ter grande respeito à raça, cor, ou crença pessoal, pretendeu ser hegemônica misturando-se ao próprio poder político. Pretendeu-se também, ainda que de forma breve delinear o perfil do homem religioso brasileiro, a partir de uma pesquisa bibliográfica feita com autores que estudaram esse retrato, para ajudar a entender quem são os componentes da atual Igreja católica brasileira.

Com o advir dos séculos e mudança de regimes políticos e sociais, transformações foram ocorrendo. Porém percebe-se que a Igreja dominante sempre esteve no poder ou em paralelo a este, atenta para não perder a cena, para não sair do palco, tanto é que, mesmo mais de 500 anos após a colonização do país, ainda é quantitativamente muito superior à segunda religião mais professada no Brasil.¹¹⁷

As normas disciplinadoras sobre religião e seus reflexos constantes da Constituição do Estado de Direito, ou Constituição Cidadã, serão estudadas no capítulo segundo dessa dissertação de Mestrado, onde serão vistas as questões do preâmbulo da Constituição brasileira, o debate sobre a educação religiosa no país e também a discussão sobre a última Concordata assinada pelo Brasil com a Santa Sé, representante da Igreja católica no mundo.

No próximo capítulo serão também abordados algumas definições sobre os termos laicidade, laicismo, secularismo e neutralidade, para em seguida se apresentar os dois principais modelos de laicidade no Ocidente, o dos Estados Unidos e o da França, buscando-se o histórico e as principais características de cada um dos modelos, a fim de se estabelecer a existência ou não de uma similitude com o modelo de laicidade brasileiro.

Examinando o panorama religioso do Brasil na contemporaneidade irá se perquirir sobre as mudanças ocorridas no cenário religioso nas últimas décadas, buscando-se a partir daí delinear como as organizações religiosas do Brasil contemporâneo estão atuando junto aos poderes do Estado, dando-se ênfase, através da análise de um caso concreto, à participação das entidades religiosas junto ao Poder Judiciário, que será tema do terceiro capítulo desta dissertação.

Buscar-se-á essa visão abrangente no estudo da laicidade e dos entraves das religiões e política na atualidade, no sentido de alcançar o problema desta pesquisa que é o de verificar se o papel atual da religião no país insere-se dentro dos princípios e normas constitucionais previstos pela Constituição de 1988, ou se ultrapassa seus limites dentro de uma arena democrática, vinculando-se à herança de uma história de dubiedade e mistura com o Estado.

¹¹⁷Dados que serão trazidos no 2º capítulo.

Capítulo II: A laicidade e o secularismo: evolução e modelos. O Panorama atual da realidade brasileira em relação à questão religiosa e seu impacto no Estado Constitucional Democrático de Direito.

2.1. A laicidade em Estados Republicanos

A República é um regime de governo cujo significado vem dos termos latinos *res*, que seria “coisa”, e *publica*, significando “pública,” ou seja coisa pública. Na cultura romana, de onde nasceu a República, a *res publica* equivalia à *res romana*, coisa romana, e, em segundo lugar, à *res populi*, coisa do povo,¹¹⁸ ou seja, uma forma de governo que pertence ao mesmo tempo a todas as pessoas e que só pode ser usufruído em comum, de forma indivisível por todos ao mesmo tempo. Para Galuppo:

A coisa pública é, portanto, a coisa do povo que vive em comunhão. Mas esta comunhão, como também ressalta Cícero, não é apenas de interesses: trata-se também de uma comunhão de leis, de direito. A República é um povo que existe sob a lei (comum), que constitui própria identidade desse povo.¹¹⁹

República, no sentido moderno, além dessa conotação de bem comum, também é uma forma de governo que se opõe a Monarquia, de modo que o povo escolhe seus governantes através de uma eleição. A República possui determinados princípios e valores. Sua característica essencial é a predominância do bem público sobre o privado. Funda-se a República em valores como a soberania do Estado, a cidadania para seus habitantes, a dignidade da pessoa humana como princípio máximo a ser desvendado. Entre seus princípios ordenadores consagrados estão a liberdade, igualdade e a segurança.¹²⁰

Para Ribeiro, a República moderna que nasce com o capitalismo substituiu a virtude pelo interesse: respeita-se o bem público, separando-o da propriedade privada, não mais por

¹¹⁸ GALUPPO, Marcelo Campos. *A Constituição pode fundar uma República?* Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 10 – jul./dez. 2007, p. 39.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 40.

¹²⁰ Constituição Federal de 1988. Disponível em http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao1988.html Último acesso: 27/2/2014.

amor à pátria, mas por interesse. Esse interesse não está no lucro a curto prazo, mas nos ganhos que a fixação de regras estáveis possibilita a longo prazo.¹²¹

Um dos princípios de um Estado Republicano é a separação entre o Estado e a Igreja, o que por definição é chamado de laicidade. Porém, até chegar ao estabelecimento do conceito do que significa ser um Estado laico, em termos democráticos e republicanos, há que se trilhar um caminho de diversos pontos de vista, conceitos e posições doutrinárias bastante controversas.

Miranda, de forma bastante didática, esquematiza as relações entre Estado e confissões religiosas, alertando que o fenômeno religioso e suas relações com o Estado “apresentam-se muito diferentes, conforme as épocas e os lugares, os tipos de Estado e os regimes políticos, o sentido da sua relevância e o teor das relações entre o poder público e confissões religiosas.”¹²² De acordo com o esquema sugerido pelo autor, as relações entre o Estado e as instituições religiosas podem ocorrer de três formas:¹²³

- i.** Existe identificação entre o Estado e religião, entre a comunidade política e a comunidade religiosa: Neste caso o Estado é chamado de confessional e pode apresentar duas formas:
 - a.** O poder religioso que domina o Estado: aparece aqui a teocracia;
 - b.** O poder político tem o domínio de poder religioso: chama-se cesaropapismo;

- ii.** Não há identificação entre o Estado e a Igreja: é o chamado Estado laico. Este tipo de Estado também apresenta duas formas, de acordo com Miranda:
 - a.** O Estado laico pode existir com a União entre o Estado e uma confissão religiosa que seria a religião do Estado. Esta forma ainda se divide em dois subtipos:
 1. Quando há a união e também a ascendência de um poder sobre o outro;

¹²¹ Renato Janine Ribeiro, professor titular de ética e filosofia política da USP. (RIBEIRO, Renato Janine. *A República*. Publifolha, 2001).

¹²² MIRANDA, Jorge. *Estado, liberdade religiosa e laicidade*. in: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito. *O Estado laico e a Liberdade religiosa*. São Paulo: LTR, 2011. P. 106

¹²³ Idem.

- a. Quando há a ascendência é do poder religioso o modelo se chama de Clericalismo
 - b. Quando há a ascendência do poder político o modelo se chama Regalismo;
2. Quando existe união entre o Estado e o poder religioso, porém com autonomia relativa. Nesta forma existe a União entre o Estado a Igreja, mas existem traços de a autonomia entre essas esferas.
- b.** O Estado laico existe com a separação entre a esfera política e a religiosa, que é o Estado que se está a destacar neste estudo e que demonstra ser a forma de Estado atual da maioria dos países Ocidentais e também do Brasil. Para Miranda, este tipo de Estado também se divide em duas formas:
1. Com separação relativa. Neste caso embora exista a separação entre o Estado e a Igreja ocorre ainda um tratamento especial ou privilegiado para determinadas religiões
 2. Com separação absoluta: é a forma que privilegia a igualdade absoluta entre as confissões religiosas existentes no Estado.
- iii.** Existe à oposição do Estado à religião. Ocorre de duas formas:
- a. Quando a oposição do Estado contra à Igreja é relativa. É o chamado modelo laicista.
 - b. Quando a oposição do Estado contra às instituições religiosas é absoluta. Tem-se aqui o Estado ateu ou de confessionalidade negativa.¹²⁴

¹²⁴ Martin Rhonheimer, professor de ética e de filosofia política da Pontifícia Universidade da Santa Cruz em Roma, entende que a confessionalidade negativa representa posturas extremas e parciais, porque em algum grau implicam a negação da verdade, do valor e de toda a relevância da existência das religiões. Em alguns casos neste modelo de Estado a religião é apresentada como tendo uma “índole nociva”. (RHONHEIMER, Martin. *Democracia moderna, Estado laico e missão espiritual da Igreja* in: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito. *O Estado laico & a Liberdade religiosa*. São Paulo:LTR, 2011, p.77.

Em relação a essa terceira modalidade apontada, Miranda afirma que ela constitui “fenômeno recente ligado aos totalitarismos modernos: os marxistas-leninistas e o nacional-socialista.”¹²⁵

Através dos tipos e formas de Estado, em seu modo relacional com as instituições religiosas, conforme trazido por Miranda, percebe-se que existem várias formas de Estado, e que mesmo o Estado laico, que representa ser a forma mais usual em tempos contemporâneos à realidade Ocidental, pode ser verificado sobre várias nuances, algumas bem próximas e outras mais distantes das confissões religiosas.

Uma outra divisão em termos deste tema é a trazida por Bastide,¹²⁶ que em meados do século XX fez um estudo sobre as relações entre os sistemas religiosos e os sistemas políticos. A partir deste estudo ele foi evoluindo progressivamente até chegar a demarcar às relações entre o Estado e a Igreja¹²⁷. O autor verificou que a Igreja católica é um poder bastante significativo, que num primeiro momento nasce como poder espiritual, mas que a partir da ruína do Império Romano transforma-se em um poder político.¹²⁸

De acordo com o antropólogo, a teocracia deve ser entendida como a mistura das sociedades religiosa e política num mesmo regime. Isto significa dizer que nessa forma de governo o poder político e o poder religioso se encontram nas mãos de um único governante. Até aqui parece que as visões de Bastide e Miranda são muitos similares. Porém, Bastide não admite a existência de um Estado laico, e sim entende que a teocracia ainda subsiste se “a influência da Igreja é ainda exercida sobre a opinião pública.”¹²⁹

Bastide vai ainda mais além: entende que quando ocorre a separação dos poderes entre Estado e Igreja, esse fato não se dá de uma forma tranquila, coesa, mas que sempre há a usurpação de poder de uma instituição sobre a outra.¹³⁰ Portanto, para Bastide, a Igreja e o Estado dificilmente estarão em separação, pois se a instituição religiosa ainda detiver importância na sociedade civil, o Estado laico não estará estabelecido.

¹²⁵ MIRANDA, Jorge. *Estado, liberdade religiosa e laicidade*. Op. Cit., p. 111.

¹²⁶ Roger Bastide foi um sociólogo nascido na França e que veio ao Brasil em 1938 para compor o quadro de professores da recém-criada USP. Lecionou durante quase 20 anos no Brasil (1937-1954) na cadeira de sociologia da Faculdade de Filosofia da USP, especializando-se em religiões brasileiras. BASTIDE, Roger. *Elementos de Sociologia Religiosas*. Tradução Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião-Núcleo de São Bernardo do Campo, 1990. (cadernos de Pós-Graduação, Ciências da Religião, 6).

¹²⁷ BASTIDE, Roger, p. 30.

¹²⁸ Ibidem, p. 103.

¹²⁹ Ibidem, p.104.

¹³⁰ Idem.

Contraopondo-se às ideias de Bastide, e trazendo uma visão própria e diversa da doutrina majoritária a nesta temática, Machado¹³¹ entende que o Estado e a Igreja podem e devem ter uma convivência mais próxima, sem que isto possa ser visto como um modelo de teocracia, e menos ainda de usurpação de funções de uma esfera pela outra. Chama este modelo de um “constitucionalismo teísta”.¹³²

Para Machado,

O Estado Constitucional baseia-se na convicção da realidade de um conjunto de valores objectivos fundamentais, pré-políticos e pré-jurídicos, acima de todas as formas de poder, susceptíveis de serem reconhecidos como tais por todos os seres humanos. A mesma adéqua-se perfeitamente à pressuposição de que um Criador racional, verdadeiro, bom, justo e omnipresente está na origem desses valores, bem como da respectiva validade universal, e de que eles promovem uma coexistência pacífica, harmoniosa e humanamente produtiva entre todos os indivíduos.¹³³

O autor defende que a justificação de um Estado Constitucional que possui os princípios e a universalidade de valores da dignidade da pessoa humana, liberdade, igualdade, justiça, dentre outros, não pode ser desvinculada da herança judaico cristã sobre a existência de um Deus pessoal, moral e com vários atributos de carácter que criou o homem à sua imagem, dando a este valor intrínseco.¹³⁴

Entende Machado que o Estado Constitucional não deve ser um Estado construído contra o teísmo, ao contrário, afirma o autor que “o Estado Constitucional só pode ser racionalmente sustentado a partir de um constitucionalismo teísta, não teocrático nem secularizado, indexado às afirmações morais fundamentais da matriz judaico-cristã.”¹³⁵

A laicidade não é um fato que ocorreu de forma instantânea, mas sim é uma construção histórica que vem surgindo em diversos países ao longo dos séculos. Durante anos foi sendo firmada a concepção de que o Estado, ao adotar uma forma secularizada de se comportar, estaria prestando auxílio para amenizar os conflitos religiosos,¹³⁶ promovendo a

¹³² MACHADO, Jonatas E.M. *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa*. Entre o teísmo e o (neo)ateísmo. Livraria do Advogado. Porto Alegre, 2013. p. 172.

¹³³ *Ibidem*, p. 29-30.

¹³⁴ *Ibidem*. p. 169.

¹³⁵ *Ibidem* p. 172.

¹³⁶ Quando se fala em conflitos religiosos, menciona-se os conflitos que existiram entre a Igreja e o Estado desde o início da Idade Moderna até a Idade Contemporânea.

tolerância, a liberdade de consciência e, trazendo como consequência a promoção da democracia e dos princípios republicanos.

Entretanto, ao contrário do que se pensou inicialmente, os fundamentos religiosos não findaram na sociedade moderna, Deus “não morreu,”¹³⁷ nem as instituições religiosas deixaram de influenciar na política. Estado e Igreja, mesmo tendo sua separação oficializada em muitos Estados contemporâneos, permaneceram mantendo vínculos fortes, o que trouxe à discussão se tal quadro não desqualifica o ideal de uma República laica, comprometendo a democracia baseada em princípios republicanos num Estado secular.

Restando clara as diversas formas de Estado laico e os diversos pontos de vista sobre o tema, é importante retomar o cerne deste segundo capítulo, em que serão trabalhados conceitos e definições de termos chaves para a delimitação do trabalho. Buscar-se à ver quais são os conteúdos e definições dos termos laicidade, laicismo e neutralidade religiosa para alguns autores diferentes, para que a partir dos conceitos e modelos vistos e estudados seja possível desenvolver um parâmetro do que se está falando em termos jurídicos contemporâneos ao se tratar deste debate entre Estado e Igreja - política e religião.

Diante disso, é crucial trabalhar as várias definições que trazem o significado e a melhor forma aplicação dos termos laico, laicidade, laicismo, secularização e neutralidade em matéria religiosa Não é objetivo da pesquisa trabalhar este tema à exaustão, mas é importante à medida que significa, entretanto, uma aproximação com a temática proposta, visando contextualizar adequadamente o uso desta terminologia.

Os termos “laicidade”, “laicismo” e “laicização” derivam do radical “laico” (ou “leigo”). O adjetivo “laico”, de origem latina (*laicu*), é entendido a partir de uma relação de oposição às ordens sacras; è o que foge ou está fora da esfera eclesiástica.¹³⁸ Esses termos possuem também um espaço dentro do senso comum, onde significam algo ou alguém estranho a um determinado assunto, ignorante a algo.

De acordo com o *Oxford English Dictionary*, o termo em inglês *laic* teve seu primeiro registro feito em 1562; e em francês, *lai/laië*, em 1606, tendo sido definido em

¹³⁷ Foi atribuída a Nietzsche a “morte de Deus” e com isso houve a mudança do paradigma teísta para o paradigma da racionalidade que se centrou no homem, o antropocentrismo. Aparece em várias de suas obras. Significa o fim de Deus como entidade suprema e absoluta. Para Nietzsche, essa ideia concebida do Deus do cristianismo deveria morrer na consciência do ser humano e o homem deveria ocupar o seu lugar.

¹³⁸ SOUZA, José Pedro G. de, GARCIA, Clovis Lema, CARVALHO, José Fraga T. de. *Dicionário de política*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1998. p. 235. Esses termos possuem também um espaço dentro do senso comum, onde significam algo ou alguém estranho a um determinado assunto, ignorante a algo. Podem ainda ter o significado de diferenciar os poderes hierárquicos dentro da lógica eclesiástica. Existe também o substantivo grego *laicos*, que tende mais a fazer referência aos vocábulos em português “ordinário” ou “comum”

francês como “aquele que não tem nenhum grau de clericatura.”¹³⁹ Na Inglaterra, a primeira referência que há sobre o vocábulo *laicism* data de 1796.¹⁴⁰ Embora o surgimento dos termos tenha se dado no fim do século XVI na França e início do século XVII na Inglaterra, foi somente a partir de meados do século XIX que começaram a ganhar força nesses países às questões da laicidade e do secularismo.¹⁴¹

De acordo com Baubérot é possível que setores da sociedade civil se movimentem para configurar seu Estado na forma laica, porém, é necessário que ocorra “uma mobilização, participação e efetivação do político para que as intenções laicizadoras ocorram e se realizem na prática.”¹⁴²

Para Bracho, a laicidade pode ser vista em sentido amplo e também em sentido estrito, sendo que ela propõe uma diferenciação entre estes dois âmbitos:

En un sentido amplio, designa la separación entre la religión y las realidades profanas. Supone que éstas escapen al dominio o a la influencia de una religión, En sentido estricto, la laicidad designa la separación entre el Estado y la religión, lo que lo que comporta dos aspectos complementarios: por una parte, implica que el Estado sea enteramente Independiente de toda religion y de toda Iglesia; por otra, supone que las religiones sean completamente libres con relación al Estado. . En realidad, esta situación ideal se da en muy pocas oportunidades. En razón del orden público y del interés general, el Estado laico puede imponer límites a las religiones y a las Iglesias, sin inmiscuirse en su dominio propio. Inversamente, ellas pueden exigir respeto de su libertad y exigir al Estado protección y seguridad para su ejercicio, sin inmiscuirse en los asuntos públicos.¹⁴³

O ponto central da discussão da laicidade nos países republicanos, democráticos e constitucionais contemporâneos parece se localizar no que Bracho chamou de laicidade em sentido estrito, ou seja, nessa dificuldade em se limitar o que faz parte exclusivamente do

¹³⁹ CARTROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006 p. 280.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 292.

¹⁴¹ Ibidem, p. 292-295.

¹⁴² BAUBÉROT, Jean. Laïcité française. Disponível em: jeanbauberotlaicite.blogspot.com. Acesso em 10.03.2013.

¹⁴³ BRACHO, Carmen Vallarino. . *Laicidad y estado moderno: definiciones y procesos*. Cuestiones Políticas Nº 34, enero-junio de 2005, 157 – 173 IEPDP-Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas – Luz. Disponível em: www.libertadeslaicas.org.mx. Acesso em 10.10.2013. p.159.

religioso e o que é inerente ao Estado. A grande questão aproxima-se da delimitação dos espaços públicos e religiosos, o que não se mostra tarefa simples.

Ainda um tópico que se faz importante mencionar é relacionado à diferenciação entre os termos laicidade e laicismo. Rhonheimer traz uma distinção precisa vinculada à diferença entre esses dois termos. Para o autor, a laicidade ocorre quando há a separação total entre o Estado e a Igreja, sendo que expressão pública da fé é mantida e a liberdade de religião assegurada.¹⁴⁴ Já no laicismo, que o autor também chama de “integrismo laicista,”¹⁴⁵ o Estado impõe uma restrição ao cidadão de modo que suas manifestações religiosas façam-se apenas em âmbito privado, sendo vedada qualquer expressão cultural, física ou política da religião.

O autor traz também um conceito bem importante sobre laicidade que é o “conceito político da laicidade”¹⁴⁶ que é uma definição estratégica para ser utilizada nos debates contemporâneos.

No conceito político de laicidade, para Rhonheimer, exclui-se da esfera pública e jurídica toda norma que faça referência a uma “verdade” religiosa, apenas enquanto verdade de determinada religião, pois o Estado laico precisa estar atento a buscar a neutralidade e indiferença às verdades contidas nas manifestações religiosas.¹⁴⁷

Porém, é necessário que fique claro que, nesse conceito, a exclusão ocorre em relação ao conteúdo de verdade, mas não impede o “reconhecimento (...) da importância (...) da dimensão religiosa como fonte de cultura, educação moral para os cidadãos e incentivo do compromisso social.”¹⁴⁸

Para Rhonheimer, esse modelo de laicidade de Estado que parece ser o mais coerente com a contemporaneidade “não significa que o Estado seja ‘crente’, e sim que “a vida pública de um país não exclui *a priori* a presença da dimensão religiosa na experiência humana.”¹⁴⁹

De acordo com Rhonheimer, o laicismo tende a:

(...) anular a distinção entre poder e moralidade, isto é tende a excluir, ao menos implicitamente, o fato de que existam critérios de valor objetivos,

¹⁴⁴ RHONHEIMER, Martin .Op.cit.p.77.

¹⁴⁵ Idem. p. 82.

¹⁴⁶ Ibidem. p. 80.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Idem.

¹⁴⁹ Idem.

independentes do exercício prático do poder político a partir dos quais se possa fazer um juízo de valor sobre o exercício desse poder.¹⁵⁰

A partir das distinções feitas por Rhonheimer percebe-se que é grande a distância entre os conceitos de laicidade e laicismo. Enquanto na laicidade, embora a separação da Igreja e do Estado aconteça, não há exclusão das manifestações religiosas como componente da esfera pública. Por sua vez, o laicismo não aceita qualquer manifestação de religiosidade que se dê fora do âmbito particular, em demonstração pública.¹⁵¹

Já, a secularização, de acordo com Ranquetat Jr,¹⁵² caracteriza-se “pelo declínio da religião, pela perda de sua posição axial e pela autonomização das diversas esferas da vida social da tutela e controle da hierocracia”. A secularização relaciona-se mais com a sociedade. Os símbolos e tradições religiosas vão perdendo significação social e cultural dentro da comunidade quando esta se afasta de uma conformação mais ligada à religião.

Resta ainda discutir a conceituação e implicação do termo neutralidade no diálogo que se está a fazer entre o Estado e a religião. Quando se pensa em uma atitude neutra, há a impressão de que se está a refletir acerca de uma ação imparcial, que não é favorável a nenhuma das partes em questão. Ao avaliar a conotação da palavra neutralidade em relação da atitude do Estado para com a Igreja, percebe-se que o sentido da palavra alcança um sentido diverso. Desse modo, o termo aparece na decisão do Acórdão 423\87 do Tribunal Constitucional de Portugal, trazida por Miranda:¹⁵³

Como disse o Tribunal Constitucional no Acórdão nº 423/87, “a separação e a não confessionalidade implicam a neutralidade religiosa do Estado, mas não já o seu desconhecimento do facto religioso enquanto facto social. O Estado não é um ente alheio aos valores e interesses da sociedade, antes constitui um instrumento ao seu serviço, assumindo a obrigação de garantir a formação e o desenvolvimento livre das consciências (católicas ou ateias), e assume esta obrigação em função da

¹⁵⁰ Ibidem. p. 83.

¹⁵¹ Vide o caso da lei que impede do uso da burca, uma peça de vestuário, apenas por ter conotação religiosa, em locais públicos na França.

¹⁵² RANQUETAT Jr. César. *Do Confessional ao Plural : uma análise sobre o novo modelo de ensino religioso nas escolas públicas brasileiras*. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 8, n. 23, p. 289-305, jan./abr. 2008. Disponível em www2.pucpr.br/reol/index.php/DIALOGO?dd1=1842&dd99=pdf

¹⁵³ MIRANDA, Jorge. Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade. *Gaudium Sciendi*. número 04, julho 2013.P. 43. Disponível em: http://www.ucp.pt/site/resources/documents/SCUCP/GaudiumSciendi/Revista%20Gaudium%20Sciendi_N4/6.%20jmirandaEstado%20%20liberdade%20religiosa%20e%20l. Acesso em 04/1/2.

procura social (...). A neutralização estatal significa radical indiferença por toda a valoração religiosa do facto religioso (o Estado não valora ou desvalora, em atitude confessional, a consciência de certa religião relativamente a uma outra), mas não já enquanto facto constitutivo de uma certa procura social”

Esse Acórdão expressa a racionalidade com que o Estado deve utilizar a sua neutralidade ao se deparar com um fato religioso. Essa imparcialidade que o Estado precisa imprimir é sobre a valorização religiosa do fato religioso por si só. Porém, quando esse fato se torna social, o Estado precisa assumir seu papel de garantidor e protetor do fato social.

Portanto, a neutralidade do Estado em relação à religião deve se dar em relação ao conteúdo de Verdade, de dogma, de valoração do evento religioso, mas em relação a sua disposição no mundo social, esta sim deve ser objeto de atenção e cuidado do Estado.

A seguir, continuando na investigação da questão da separação Estado- Igreja serão trazidas ao estudo as experiências dos países que tiveram as primeiras práticas efetivas, em relação a este afastamento: os Estados Unidos e a França.

2.2. *A Questão americana da laicidade*

Ao pensar em laicidade, referindo-se à experiência norte-americana, esbarra - se desde logo em uma primeira dificuldade: parece não existir uma tradução adequada do termo laicidade, utilizado primeiramente pelos franceses, para a realidade americana. Nesse sentido, expressa-se Greenhouse:

A separação das Igrejas e do Estado nos Estados Unidos é mais que uma doutrina jurídica que protege a liberdade religiosa individual, sendo também um enunciado sobre a arquitetura moral dos Estados Unidos. Este enunciado tem um caráter estruturante, no sentido de que estipula que a fonte da ordem moral do Estado deriva das comunidades locais concebidas como comunidades morais – sendo, por conseguinte, um componente do sistema federal dos ‘freios e contrapesos’. [...] A dissociação entre a Igreja e o Estado é uma garantia para a

liberdade individual e, ao mesmo tempo, a prova de uma moralidade miseravelmente e apenas parcialmente investida nos poderes públicos. É esta implicação estrutural da dissociação entre a Igreja e o Estado, e não a referência à liberdade, que torna o termo *laicidade* difícil de traduzir.¹⁵⁴

Essa dificuldade a que se refere Greenhouse não demonstra a ausência de separação entre o Estado e a Igreja nos Estados Unidos, mas mostra que a experiência americana possui uma forma peculiar no modo em que conduz a questão dos limites entre o poder estatal e eclesiástico em seu território.

Os Estados Unidos têm características únicas. Em matéria religiosa está a separação da Igreja e do Estado ocorrida desde o início de seu estabelecimento como Estado independente.

De acordo com Kirchhein, os Estados Unidos “de todos os países no mundo foram os primeiros a oficializar o ideal da laicidade. Expressaram na forma de lei os valores modernos estampados nos ideais de liberdade, igualdade, fraternidade.”¹⁵⁵

A separação entre Estado/Igreja ocorreu nos Estados Unidos de modo bastante amigável, ao contrário do observado na França e em vários outros países ocidentais, especialmente nos de maioria católica.¹⁵⁶ Tanto parece ser assim que Tocqueville descreveu a religião nos EUA como “satisfeita com o lugar que lhe é reservado”, estando ciente de que “o seu império se estabelece tanto melhor quanto reine apenas pelas suas próprias forças e quanto domine os corações sem precisar de se servir de outros apoios.”¹⁵⁷

Essa herança de separação tranquila entre a Igreja e o Estado veio através da predominância das doutrinas congregacionistas¹⁵⁸ e das Igrejas Batistas¹⁵⁹ em solo americano que preconizavam desde cedo, baseados na Palavra de Deus, que a organização da sociedade

¹⁵⁴GREENHOUSE, Carol J. *La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis: traduire ou trahir?* In: ZOLLER, E. (dir.). *La conception américaine de la laïcité*. Paris: Dalloz, 2005 apud WILLAIME, Jean Paul. *A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea*. Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 303-322, maio-ago. 2011, p. 304.

¹⁵⁵ KIRCHHEIN, Augusto. Op. Cit. p. 44.

¹⁵⁶ CARTROGA, Fernando. Op. Cit. p. 146.

¹⁵⁷ TOCQUEVILLE, Alexis. *A Democracia na América*. Cascais: Principia, 2001. Pg. 81.

¹⁵⁸ Os primeiros colonos americanos fugiram das guerras religiosas que ocorriam na Europa no século XVII. Como não existiam ali na América, estruturas clericais estabelecidas, a gênese de comunidades locais foi fortalecida. Claro, que existiram disputas entre as várias crenças de raiz cristã, sendo que algumas delas tentaram estabelecer-se como religião oficial nas comunidades onde eram maioria. Porém, nada comparado ao que ocorrera na Europa. A corrente congregacionista que era a dominante, reagrupava no século XVIII os descendentes dos puritanos.

¹⁵⁹ A Igreja Baptista era também bastante forte, estabelecendo-se como uma igreja de exceção nas regiões dominadas pelos congregacionistas e reconhecida por dar um grande impulso à separação entre a Igreja e Estado notadamente através de seus principais líderes Isaac Backers e John Leland.

deveria se dar através da autonomia de três esferas distintas: a social, a política e a religiosa.¹⁶⁰

Em solo americano, a questão da tolerância e da não existência de uma religião oficial era sedimentada, pois não provinha de regras impostas pela sociedade, mas de um imperativo divino. A tradição cultural trazida pela herança protestante dos ingleses é um fator determinante que explica o espírito de tolerância e pluralismo entre o povo americano.

Na questão da expressão da religiosidade, a racionalidade adotada pelos americanos conduz-se mais pela forma que foi estudada por Weber e que marca uma nova racionalidade no mundo Ocidental. Para o autor, através de uma nova forma de consciência advinda da religião protestante ascética, rompeu-se com uma concepção de mundo tradicional – típica de sociedades tradicionais legitimadas religiosamente de acordo com uma moral substantiva – para a ética da responsabilidade, ética essa que se desenvolve dentro de um contexto secularizado e cotidiano.¹⁶¹

O fundamento do individualismo moderno é a obrigação de se obedecer mais a Deus do que aos homens.¹⁶² Tal assertiva parece um paradoxo em uma cultura que vem, a partir do século XVIII, dessacralizando-se e adquirindo contornos antropocêntricos. Porém, a análise weberiana produz esta visão nova da religiosidade, alienada da magia, do simbolismo exacerbado, mais centrada na responsabilidade, escolha e determinação, decorrendo dessa argumentação, a visão Weberiana de que a obediência a Deus seria o fundamento do individualismo moderno, notadamente nos países de tradição protestante.¹⁶³

Paiva, analisando as obras weberianas, faz uma apreciação da mudança trazida pela religião protestante, traçando um paralelo com a tradicional igreja católica. Para ela, à luz dos estudos weberianos, três são os pontos fundamentais que necessitam ser apreciados para que se possa elucidar as bases das diferenças dos países nascidos sob a tradição católica ou protestante, apresentados a seguir.¹⁶⁴

A primeira ideia relaciona-se aos temas da salvação e compromisso pessoal. A questão da abolição de mediadores para se chegar ao divino faz com que o protestante traga

¹⁶⁰ CARTROGA, Fernando. Op. Cit. p. 150.

¹⁶¹ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. p.128-129.

¹⁶² Isso de acordo com Weber, que longamente debruçou-se sobre a sociologia das religiões. WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. 1ª. Reimpressão. São Paulo: Ícone Editora, 2010.

¹⁶³ Aqui aparece a tese Weberiana sobre o desenvolvimento do individualismo no Ocidente baseado no fundamento religioso da responsabilidade, escolha e determinação dos homens que só a obediência a Deus traz. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* Pgs.135-137.

¹⁶⁴ PAIVA, Angela Randolpho. *Luzes weberianas*. In: Souza, Jesse. *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UNB, 1999, p. 258.

para si grande responsabilidade pessoal, o que se reflete em uma estrutura e forma de vida compatíveis com essa demanda.¹⁶⁵ Já o *ethos* católico distinguia-se totalmente. Não havia no crente católico qualquer tipo de responsabilização referente à salvação de sua alma, e esta advinha exclusivamente da graça, não necessitando de nenhum esforço pessoal. No máximo, cabia às autoridades eclesiásticas o “auxílio” para a salvação. Cabia ao fiel praticar atos isolados que o levariam a merecer a benesse divina, no entanto, não era necessário um reconduzir de sua ética e moral cotidiana.¹⁶⁶

Percebe-se já, nesse primeiro item uma nítida distinção na base tradicional, moral e cultural dos dois tipos religiosos aqui avaliados, que para Weber refletem nos campos sociais, econômicos e políticos de suas existências. Enquanto que para o protestante é relevante uma mudança de comportamento global frente à vida e suas dimensões, formando um sistema de vida organizado e racionalizado, o católico busca se adaptar a demandas pontuais de sua orientação religiosa, que não solicitam dele mudanças significativas em seu *modus vivendi*, mas apenas alguns ajustes circunstanciais e líquidos em sua conduta.¹⁶⁷

O segundo ponto a que Paiva dispensa atenção diz respeito à ideia da vocação: “a profissão como vocação é um fundamento analítico crucial para o entendimento do *ethos* protestante e a consequente inserção do indivíduo no mundo.”¹⁶⁸ Weber trabalhou bastante essa questão de profissão como vocação em sua obra **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Para ele, “só por uma mudança fundamental no significado total da vida, em cada momento e em cada ação, podiam os efeitos da graça ser provados.”¹⁶⁹

Outro fator importante que levou à extinção da ideia de uma religião oficial na América foi o fato de que os impostos cobrados para financiarem as igrejas oficiais tornarem-se pesados e serem considerados injustos para os adeptos de religiões minoritárias que brigavam pelos seus direitos de não sustentar uma fé da qual não partilhavam.¹⁷⁰ Dessa forma, tanto a autenticidade religiosa quanto a paz entre os civis determinavam que o Estado e a Igreja tivessem funções separadas e independentes. Assim sendo, o poder político resolveu

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ PAIVA, Angela Randolpho. Op. Cit. p. 259.

¹⁶⁸ Aqui novamente aparece o argumento de Weber trazido por Paiva do fato de que o protestantismo ascético se aproxima da conduta metódica – racional, acrescentando a dimensão transcendental que levou ao extremo a racionalização no mundo.

¹⁶⁹ WEBER, Max .Op. Cit., p. 122.

¹⁷⁰ Ibidem. p. 151.

não mais privilegiar qualquer religião, sendo que em 1883 acaba por desaparecer nos EUA a existência de uma religião oficial.¹⁷¹

O iluminismo também foi um fator decisivo para a tolerância em matéria religiosa do Estado americano, tendo o movimento iluminista forte influência na separação religiosa. A **Carta acerca da tolerância**¹⁷² teve vital importância no quesito da liberdade religiosa. Os argumentos contra as guerras religiosas e a discriminação devido a crenças individuais foram fortemente combatidos.

Na Constituição Americana, promulgada em 1787, não há referência expressa à liberdade religiosa. Porém, entendem os historiadores que a livre consciência apareceu como direito natural dos indivíduos e o sentimento de separação entre Estado e Igreja foi estabelecido, não existindo nem menção a Deus na **Carta Constitucional Americana**.¹⁷³

A primeira emenda, ratificada em 1791, foi a primeira legislação escrita que dispôs a nível Constitucional sobre a religião no país: "o Congresso não pode fazer nenhuma lei com o estabelecimento de uma religião, ou com a proibição de seu livre exercício". Essa norma ficou conhecida como "*Establishment Clause*", e veda ao Estado o estabelecimento de uma religião oficial, sendo que também institui nos Estados Unidos uma rígida separação entre o Estado e a Igreja, o que é característica fundamental do Estado laico.¹⁷⁴

Outra presença muito forte nos Estados Unidos que é importante trazer a este debate é a figura da religião civil, conceito que foi muito trabalhado por Rousseau, e posteriormente por vários autores, dentre os quais serão destacados os pensamentos de Emilio Gentile e Robert Bellah.¹⁷⁵

Para Rousseau, religião civil seria um credo mínimo a ser professado pelos cidadãos do Estado. Este credo se distinguiria dos credos religiosos em virtude de possuir conteúdo de sentimentos de sociabilidade e não pertencimento a dogmas ou tradições de religiões específicas.¹⁷⁶ Um dos principais papéis da religião civil seria o de reunir de forma sagrada os

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² John Locke em sua Carta acerca da Tolerância procurou defender a diferença e a separação entre a unidade espiritual e a unidade política que se apresentava como Estado. Foi escrita entre 1685-1686 quando Locke se encontrava em seu exílio na Holanda.

¹⁷³ *Constituição dos Estados Unidos da América*. Disponível em: www.embaixada-americana.org.br. Acesso em: 02 de set. 2013.

¹⁷⁴ *Emenda I da Constituição dos Estados Unidos da América*. Disponível em: www.embaixada-americana.org.br. Acesso em: 02 de set. 2013.

¹⁷⁵ Os três autores foram escolhidos, dentre outros que também trabalham a questão da religião civil, por terem trazidos contribuições importantes ao tema tratado neste estudo.

¹⁷⁶ CAMUNHA, Elaine. *A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau*. Dissertação mestrado. Depto Filosofia-USP. 2008. p. 36.

indivíduos como cidadãos, já que agora estão submetidos através do “contrato social” aos poderes do Estado, para tornarem-se súditos das leis.¹⁷⁷ Possui a religião civil um caráter “sacralizante e interiorizante” do dever cívico, o qual a levaria a solucionar as tensões discriminatórias do contrato social feito de forma exclusivamente racional.¹⁷⁸

Rousseau também aponta para o fato de que se as normatividades racionais podem ser refutadas através de argumentações e reflexões, nem sempre positivas, a ideia de um contrato sustentado pelo sentimento e pela paixão tende a ganhar força, sendo que as premissas que são baseadas em sentimentos e paixões são bem mais difíceis de serem destruídas por alegações assentadas em presunções utilitárias, posto que atuam através de uma outra lógica, ou submetem a lógica utilitária à sacralização do Estado.¹⁷⁹

Cartroga, analisando o fundamento da religião civil estudado por Rousseau conclui que:

A religião civil (...) visava alimentar o sentimento patriótico, pois os perigos da insociabilidade provinham não só da inclinação natural dos indivíduos para o amor de si, mas também dos choques entre várias sociedades políticas, o que tornava a guerra numa ameaça sempre iminente. Daí, a necessidade de uma educação pública que inoculasse nas almas “La force nationale”, a fim de se “diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu’ elles soient patriotes par inclination, par passion, par necessite.”¹⁸⁰

O enfoque da religião civil sob o prisma rousseauiano demonstra que essa forma de religião buscava a adesão ao dever coletivo, ao sentimento de abnegação pela Pátria, à disponibilidade do sacrifício pessoal em favorecimento à força da comunidade. Na leitura que faz da obra rousseauiana, Cartroga afirma que “o amor da Pátria não nascia da sociabilidade natural dos indivíduos e da sua relação imediata e espontânea com a terra em que nasceram. Estes necessitavam ser construídos.”¹⁸¹

Para Rousseau, a construção dessa sociabilidade ocorre através dos grupos de que o indivíduo participa, e que por vezes vai se revelando a ele não de forma objetiva, mas de forma simbólica, através dos ideais de Liberdade, Justiça, Igualdade. É a crença nesses símbolos a que Rousseau propriamente chamava de religião civil. “Portanto, há uma profissão

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Ibidem. Pg.37.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ CARTROGA, Fernando Op. Cit.p.129.

¹⁸¹ Ibidem.p.131.

de fé puramente civil cujos artigos competem ao Soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel.”¹⁸²

Acredita, portanto, Rousseau, na figura da religião civil como um modo de ordenar sociavelmente a sociedade, tornando seus membros cidadãos adequados e fiéis à Nação a que pertencem.

Prosseguindo no estudo sobre o fenômeno da religião civil, Gentile¹⁸³ traz o conceito de *secular religion*, o qual para ele engloba tanto as religiões chamadas civis como políticas. Para o autor, a religião secular tem uma conotação que se aproxima do religioso em relação à crença ao misticismo, porém dele difere em relação à entidade a ser cultuada, a qual pertence ao mundo terreno e não ao sobrenatural. O autor afirma, sobre o termo **religião secular**: “This term is used to describe a more or less developed system of beliefs, myths, rituals, and symbols that create an aura of sacredness around an entity belonging to this world and turn it into a cult and an object of worship and devotion.”¹⁸⁴

Não são apenas as atividades políticas que fazem parte do conceito de religião secular para Gentile. Qualquer atividade humana seja científica, histórica ou até esportiva, podem estar dentro do conteúdo do “sagrado secular”, e tornar-se objeto de cultos civis.¹⁸⁵ Porém, não há dúvida de que são as atividades políticas as mais frequentemente utilizadas como sinônimo de religião política ou religião civil.

Em 1967, o norte-americano Roberto Bellah apresenta o difícil e conturbado conceito de religião civil¹⁸⁶ ao observar que em uma sociedade que se diz laica como os Estados Unidos o uso da palavra Deus e de inúmeros simbolismos é utilizado por governantes e instituições políticas frequentemente, fenômeno que acaba por trazer inúmeras contradições. Para Bellah:

Considerando-se a separação entre Igreja e Estado, como é que um presidente pode justificar usar a palavra "Deus" a todo momento? A resposta é que a separação entre Igreja e Estado não negou à esfera política uma dimensão religiosa. Apesar de

¹⁸² ROUSSEAU, Jean- Jacques. Op. Cit. Livro 4, cap. 08.

¹⁸³ Gentile é um italiano historiador especialista nos regimes totalitários, com ênfase no fascismo, o qual considera uma forma de religião política. É um dos maiores historiadores contemporâneos dos regimes totalitários.

¹⁸⁴ GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2006, p.01

¹⁸⁵ Ibidem. p.04.

¹⁸⁶ BELLAH, Robert. Civil Religion in America by Robert N. Bellah – Robert Bellah. Disponível em: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm.

questões de crença religiosa pessoal, adoração e associação serem considerados assuntos estritamente privados, há, ao mesmo tempo, certos elementos comuns de orientação religiosa que a grande maioria dos americanos partilham. Estes têm desempenhado um papel crucial no desenvolvimento de instituições americanas e fornecido uma dimensão religiosa para o tecido da vida americana, incluindo a esfera política. Esta dimensão pública religiosa americana é expressa em um conjunto de crenças, símbolos e rituais que eu estou chamando de religião civil.¹⁸⁷

O surgimento deste novo modo de se ver a religião civil, por Bellah, em que existe a conexão de uma dimensão religiosa com a dimensão política, ainda que ambas sejam distintas, trouxe várias novas questões polêmicas a este debate.

Dúvidas foram levantadas sobre a existência de uma real religião civil nos Estados Unidos da América contemporâneo. Surgiram pontos de vista antagônicos. Os que se levantaram contra a ideia de uma religião civil americana objetivaram que não há como fenômenos políticos serem vistos como sendo pertencentes à esfera religiosa. Para os adeptos dessa teoria, só podem ser considerados como fenômenos realmente religiosos os que ocorrem em torno de fenômenos sobrenaturais. Nessa concepção, o termo religião secular reúne figuras contraditórias, pois religião refere-se às coisas do sagrado, enquanto que secular refere-se ao campo terreno. Isto ocorre também em relação aos conceitos de religião civil ou política, eis que o conceito de religião conforme referido é adstrito às realidades do sagrado, enquanto que civil e político referem-se aos assuntos da sociedade.

Outra argumentação importante trazida por essa corrente que nega a existência de uma religião civil americana alega que o uso do termo religião para descrever movimentos políticos que adotam certas formas, palavras, ou rituais que contenham algo de místico ou com conotação religiosa deve ser evitado porque se trata apenas de fenômenos políticos que muitas vezes são revestidos de uma roupagem religiosa para encantar as massas.

Ainda há os que alegam que chamar movimentos políticos de religiosos é apenas uma forma metafórica de expressão, mas que não há como misturar os dois campos. Qualquer afirmação contrária é equivocada e não sabe o conteúdo próprio da religião.

¹⁸⁷ No original: "Considering the separation of church and state, how is a president justified in using the word "God" at all? The answer is that the separation of church and state has not denied the political realm a religious dimension. Although matters of personal religious belief, worship, and association are considered to be strictly private affairs, there are, at the same time, certain common elements of religious orientation that the great majority of Americans share. These have played a crucial role in the development of American institutions and still provide a religious dimension for the whole fabric of American life, including the political sphere. This public religious American dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals that I am calling civil religion". Idem.

Vindo à esteira desses pensamentos, Ferreiro acrescenta que a representação da política através de mitos, rituais e símbolos nunca pode ser considerada como um fenômeno religioso, mas apenas e tão somente ser explicada como uma invenção consciente de práticas rituais e símbolos com uma natureza instrumental e utilitarista. São instrumentos demagógicos criados para estabelecer, preservar e reafirmar a legitimidade do poder em uma sociedade massificada.¹⁸⁸ Para ele, a religião política e civil seria apenas uma invenção consciente do homem em busca do estabelecimento e preservação de seu poder e *status quo* na sociedade.¹⁸⁹

Em direção oposta, encontram-se os adeptos da existência da religião civil e política. Para eles, a religião civil existe e é plenamente cabível e aceitável dentro das sociedades, não se confundindo com os dogmas e tradições das religiões entendidas como sacras.

“Os deuses são ficções de nossa imaginação.” Com esta frase, Le Bon pressupõe que a existência da transcendência nos fenômenos religiosos não é indispensável para fundamentá-los, entendendo que é possível a existência de religiões seculares. Entende o autor que:

A person is not religious solely when he worships a divinity, but when he puts all the resources of his mind, the complete submission of his will, and the whole-souled ardour of fanaticism at the service of a cause or an individual who becomes the goal and guide of his thoughts and actions.¹⁹⁰

Para o autor, o que caracteriza as religiões seculares então é a submissão, o ardor, a paixão à determinada causa independente de que esteja ela relacionada às questões sacras ou às de cunho político, econômico, cultural ou quaisquer que sejam. Nesse ponto é possível perceber uma forte semelhança entre o pensamento de Gentile e de Le Bon: conforme já destacado, aquele não se preocupa com a questão do sobrenatural para que se verifique a delimitação do conceito de religião secular, algo que também aparece na obra deste.

Afirma Le Bon que os sentimentos de paixão, e obediência cega pelo poder superior e a pronta disposição para fazer qualquer tipo de sacrifícios podem ocorrer tanto em relação a

¹⁸⁸ FERRERO, Guglielmo in GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Op.Cit.p. 05.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ LE BON, Gustave. *As opiniões e as crenças*. Livro VIII. A vida das crenças. Cap I. p. 323. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/lebon.pdf>.

um Deus invisível quanto em relação a uma convicção política. É o que se verifica através de seu seguinte escrito:

A mentalidade dos mártires de toda a espécie, política, religiosa ou social, é idêntica. Hipnotizados pela fixidez do seu sonho, sacrificam-se alegremente, a fim de estabelecer a vitória de sua ideia, sem mesmo esperança de nenhuma recompensa neste mundo ou no outro. A história dos nihilistas e dos terroristas russos é abundante em ensinamentos que demonstram este último ponto. Não é sempre a esperança do céu que faz os mártires.”¹⁹¹

Um ponto essencial para se determinar a existência ou não do fenômeno religioso secular, segundo Gentile, é a prévia definição do que se considera de fato fenômeno religioso no mundo moderno. Nesse sentido:

Religious phenomenon plays a decisive role in this controversy over whether there is a secular religion in the modern world. If, for example, your definition of a religion is premised on the existence of a supernatural divinity, then you would be justified in denying that a belief system that considers a secular entity to be sacred could be a religious phenomenon.¹⁹²

Ao abordar o conceito de fenômeno religioso, Gentile mostra-se simpático em relação à corrente dos antropologistas e sociólogos, que interpretam a religião como um sistema de crenças, mitos, rituais e símbolos, os quais existem para expressar os princípios e valores comuns de uma sociedade. Para o autor, a existência de uma entidade sobrenatural na qual a crença e o culto se centram não é requisito necessário para a determinação da existência do fenômeno religioso.¹⁹³

Percorrido este caminho em que se procurou traçar a questão da experiência religiosa nos Estados Unidos em relação a sua formação e seu relacionamento com o Estado, a questão que surge é se a laicidade que foi construída no modo de vida americano compromete de alguma forma os princípios republicanos dentro do regime democráticos. Sobre isso, entende Kirchheim que:

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² GENTILE, Emilio. Op. Cit., p. 03.

¹⁹³ Idem.

Os estadunidenses desde cedo apresentaram uma *afinidade eletiva* para com os valores democráticos, racionalizantes, elementos esses que redundam na defesa de um Estado laico. O modelo religioso dos imigrantes americanos, então, teria agido como *fator emancipador* democrático.¹⁹⁴

Porém, ao mesmo tempo em que a laicidade americana foi afirmada desde sua origem, o povo dos Estados Unidos sempre expressou sentimentos e atos de grande religiosidade e, longe de ser uma sociedade atea, há no país um significativo pluralismo religioso respeitado na vida privada de cada indivíduo. Além disso, a tradição americana conta com várias referências a símbolos e ao “espírito religioso americano”. Isso pode ser visto, por exemplo, no juramento à bandeira dos Estados Unidos, na inscrição *in God we trust* contida na moeda americana, bem como no discurso de posse da maioria dos presidentes da República do país.¹⁹⁵

A existência de uma religião civil, seja ela com características próximas a da religiosidade tradicional, seja ela a que se afasta da religião tradicional por não possuir um ser sobrenatural como ente a cultuar, fato é que esta vivência da religião civil denota um forte sentimento de transcendência na sociedade americana.

Diante disso, é possível levantar questões: estas peculiaridades da sociedade americana estariam a afetar a laicidade do Estado americano, deixam os Estados Unidos de ser uma Nação laica em virtude do forte sentimento de religiosidade imbuído na sociedade americana? É possível e indispensável existir um Estado em que as áreas religiosas e governamentais estabeleçam limites claros e precisos que não sejam de modo algum ultrapassados para que se possa pensar em um Estado laico?

Parece que a experiência americana responde negativamente a essas proposições. Pelo que foi visto, não há como se duvidar de que existe uma experiência americana de laicidade, mas, ao mesmo tempo, não se pode negar que mesmo em um Estado que possui suas origens atreladas a uma posição de separação entre a esfera governamental e a esfera religiosa, vez ou outra, misturam-se parcelas desses setores.

Diante desses fatos, sustenta-se a plausibilidade da coexistência e não da contradição entre um governo republicano que adota o regime democrático e conseqüentemente o Estado laico e uma sociedade que possui a religião fortemente inserida, a qual por vezes é

¹⁹⁴KIRCHHEIM. Op. Cit., p. 46.

¹⁹⁵ Obama usou a Bíblia no juramento de posse e ao final do discurso invocou a ajuda de Deus para governar o país.

extrapolada para áreas estatais, sem que com isso se esteja a comprometer o caráter laico da Nação. Nesse sentido, cita-se Kirchheim: “os EUA são prova de que a manutenção da laicidade governamental é tarefa complexa e inacabada.”¹⁹⁶

2.3. O modelo de laicidade francês

Ao contrário da realidade americana, a separação entre Estado e Igreja na França não se deu de forma amena, consensual. Existiram vários fatores que contribuíram para que o afastamento entre a religião e o poder público ocorresse de forma bastante conturbada em solo francês.

Na França também ocorreu o fenômeno da religião civil, porém abordado de forma bem diversa da forma com que se verifica nos Estados Unidos. A fonte da religião civil na história americana foi divina (*One Nation under God*). Já na experiência francesa, a fonte da religião civil de acordo com Cartroga é proveniente de um sistema deísta:

Foi um deísmo que evoluiu para uma caracterização agnóstica dos primeiros princípios. O que, porém, não impediu uma certa sacralização do profano que se manifesta no cariz universal dos valores fundantes da soberania popular e na “santificação” dos ideais de Pátria e República, entidades míticas que, no plano da “formação das almas,” ocupam o lugar deixado pela “morte” metafísica e cívica de Deus, finalmente “exilado” para a esfera da sociedade civil.¹⁹⁷

Assim sendo, parece que, ao contrário da religião civil americana, em que Deus faz parte dos simbolismos e tradições, mesmo em um Estado separado da religião (mas não de Deus), a experiência religiosa civil francesa envereda mais para um viés de santificação dos princípios do Estado, os quais se tornam os “entes sacros” da nova Nação que é fundada em pilares republicanos.

Dentre os motivos de cisão entre as esferas pública e religiosa ocorridas na França, são citadas por Cartroga: (i) o conflito do rei Felipe “o Belo” contra o poder eclesiástico; (ii) a

¹⁹⁶KIRCHHEIM. Op. Cit. p. 48.

¹⁹⁷ CARTROGA, Fernando. Op.Cit, p. 268-269.

dissolução e ruptura com o princípio *cujus régio, ejus religio*;¹⁹⁸ (iii) a impossibilidade de conseguir manter um pluralismo religioso em terras francesas após a revogação do Édito da Nantes em 1685;¹⁹⁹ (iv) a contestação dos dogmas religiosos feita pelo Iluminismo e (v) A ruptura entre a Igreja Católica e os precursores da revolução.²⁰⁰

Na França, do fim do século XVI até meados do século XVII, emergia um Estado divino, Estado soberano do rei que chamava a si os poderes de Deus. Ele se sobrepunha às Igrejas, em nome de uma autolegitimidade, proclamada em virtude de considerar-se pessoalmente em relação direta com o Divino. Para isso, o Rei²⁰¹ conquistou sua independência perante Roma, passando a tratar de assuntos eclesiais e religiosos como matéria de razão do Estado. Com isso foi ocorrendo aos poucos a secularização do Estado.

A criação de uma nova ordem política, econômica e social que aconteceu a partir dos séculos XVII e XVIII, sob forte influência do Iluminismo, foi cada vez mais afastando a visão de cristianizar a sociedade, que era tão cara aos líderes católicos romanos. O Estado não mais queria estar sobre a soberania da Igreja católica como ocorrera por vários séculos. Para isso, de acordo com a leitura feita por Cartroga, foi necessária “a adoção de políticas de “descristinização” ou inspiradas num anticlericalismo político-ideológico que se prolongará por mais de um século e meio.”²⁰²

Uma visão fortemente anticlerical e anticongregacionista foi se espalhando pela sociedade francesa. A separação entre o Estado e Igreja teve que se dar com o rompimento entre estas duas esferas, pois a Igreja Romana debatia-se e era inflexível em não querer

¹⁹⁸ De tal região, (segue) a sua religião. Exprime a tendência do homem de aceitar a religião predominante em seu país. A quem governa o país compete impor a religião. Princípio consagrado pela Paz de Augsburg (1555).

¹⁹⁹ O Édito de Nantes foi um acordo promulgado pelo rei francês Henrique IV em 13 de abril de 1598, concedendo ainda que de maneira limitada, direitos religiosos, civis e políticos aos protestantes da França, os huguenotes, que vinham sendo duramente reprimidos pelas autoridades seculares e eclesiásticas daquele país. Ele foi revogado em 1685, pelo rei Luís XIV trazendo novo período de disputas eclesiásticas e grande sofrimento aos protestantes que viviam na França.

²⁰⁰ CARTROGA, Fernando. Op. Cit. p. 227.

²⁰¹ Rei Luís XIV.

²⁰² CARTROGA, Fernando. Op.Cit, p. 237. Nesse longo período que se inicia antes da Revolução Francesa e culmina com a Lei de 1905 houveram diversas providências tomadas pelo novo Estado Republicano em relação à Igreja Católica, que dominou o Estado Francês até a Revolução. Uma das mais importantes medidas foi à expropriação dos bens da Igreja católica que passaram a ser do Estado francês. Em dezembro de 1790 foi aprovada Lei, denominada Constituição Civil do Clero que transformava clérigos em funcionários públicos, reduzindo os laços com Roma e integrando a Igreja no sistema político introduzido pela Revolução de 1789. Em fevereiro deste mesmo ano havia sido aprovada uma Lei que abolia as Ordens Monásticas. Esta suprimira cerca de 100 mil membros do clero que não estivessem ligados a uma paróquia, ou seja, quase três quintos da classe considerados, na época, "não úteis". Os critérios de utilidade eram os sacramentos e o zelo das almas, assim como serviços à educação e às obras de caridade.

entregar seu poder religioso ao poder temporal.²⁰³ Durante este lapso de tempo, o Estado não apenas tentou neutralizar os poderes da Igreja católica, mas foi mais além, através de ações positivas, agindo para fazer com que os cidadãos tornassem-se mais adeptos aos valores da Nação do que aos valores da religião.²⁰⁴

Isso explica por que motivo os franceses foram um dos primeiros povos a se aproximarem de métodos que os ligaram aos termos do laicismo do Estado e secularização da sociedade, buscando para a França uma separação significativa com a igreja.

Em 1792, apenas três anos após a Revolução Francesa, aparece na França a primeira instituição leiga com competência para o registro dos atos civis. Estes saem da jurisdição da Igreja e passam a ser regidos pelo Estado. O casamento foi o primeiro, vindo em sequência o registro de nascimento e o de óbito.²⁰⁵ Os atos importantes da vida dos cidadãos franceses deixaram de ser registrados nas paróquias das igrejas e passaram a ser de domínio estatal.²⁰⁶

A educação foi um dos pilares que sustentou na França a questão da laicização do Estado. De acordo com Boto, há uma intensificação “do papel ocupado pelo ato de educar no imaginário social do Século das Luzes francês.”²⁰⁷ Assim sendo, iniciou-se a laicização do mundo moderno no século XVIII, com um novo perfil de intelectual que possui autonomia para construir a consciência de cidadão, possibilitando-os a entender as leis do governo e formar novos indivíduos. Consequentemente, a educação toma distância do Antigo Regime tradicional e autoritário e busca formar o homem intelectual, consciente e autônomo.

Diversos pensadores influenciaram o processo de laicização na França. Tiveram papéis notáveis, especialmente na questão da educação que foi uma das áreas marcantes na separação Estado/Igreja francesa: Condorcet, Jules Ferry e Buisson.²⁰⁸

Ensinava desde então Condorcet: “é rigorosamente necessário separar da moral os princípios de todas as religiões particulares e de não admitir na instrução pública o ensino de nenhum culto religioso.”²⁰⁹

²⁰³ Ibidem, p. 236-237.

²⁰⁴ Ibidem, p. 237.

²⁰⁵ Jean Baubérot é um sociólogo e historiador francês considerado um dos maiores especialistas vivos nos estudos das religiões e laicidades. É o fundador da sociologia da laicidade. É professor emérito da l'École pratique des hautes études. E co-autor da Declaração Universal da Laicidade no Século XXI, assinada por 250 acadêmicos de 30 países. BAUBÉROT, Jean. *Origine et naissance de lá laïcité*. Disponível em: jeanbauberotlaicite.blogspot.com. Esta mudança ocorreu a partir da Constituição Civil do Clero que foi aprovada em 1790.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ BOTO, Carlota. *A Escola do Homem Novo: Entre o Iluminismo e a Revolução Francesa*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. p.32.

²⁰⁸ DOMINGOS NETO, Marília de Franceschi. *Escola e Laicidade: o modelo francês*. Artigo. http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/arquivos/producoes/producao_4.pdf. Acesso em 15.10.2013. p.156.

Jules Ferry que foi Ministro da Instrução Pública e de Belas Artes, à época de 1879, é considerado o pai da escola laica. Ele propõe que o papel das escolas é de instruir e não de educar e dentro dessa visão considera que o ensino religioso deve ser uma opção da família, e a ela caberia ministrar os ensinamentos, e não disciplina constante do currículo escolar.²¹⁰

Em 1882 foi promulgada uma lei na França que proibiu o ensino religioso nas escolas públicas, assim como a presença de símbolos religiosos nestes estabelecimentos. Foi também proporcionado aos alunos um dia de descanso semanal, dia em que eles possuíam a liberdade para frequentar as organizações religiosas e receberem instruções religiosas. Essa liberdade subsiste até hoje.²¹¹

Em 1881-1883, por ocasião dessa discussão sobre laicização da escola pública que vinha ocorrendo na França, o filósofo Ferdinand Buisson apresentou a primeira definição formal de laicidade que se conhece. Até esta data, o termo não existia como substantivo; era apenas utilizado como adjetivo ligado a outro termo: escola laica, Estado laico, etc.²¹²

De acordo com Buisson, “a laicidade é o resultado de um processo histórico ao longo do qual as diversas instituições do Estado se tornam autônomas em relação à

²⁰⁹ CONDORCET, *Relatório e projeto de decreto sobre a organização da instrução pública*, apresentado à Assembléia Nacional em nome do Comitê de Instrução Pública em 20 e 21 de abril de 1792. Tradução: Maria Auxiliadora Cavazotti e Lígia Regina Klein. Revista HISTEDBR online. Campinas, n.38, junho 2010 Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/38/res01_38.pdf, p. 271.

²¹⁰ CUNHA, Luiz Antonio. *Laicidade e República: o vínculo necessário*. Observatório de Laicidade e Educação. <http://www.edulaica.net.br/artigo/11/posicoes/religiosos-pela-laicidade-na-educacao-publica/laicidade-e-republica-o-vinculo-necessario/>. Acesso em 14.10.2013.

²¹¹ *Observatório de Laicidade na Educação*. Artigo 93. <http://www.edulaica.net.br/artigo/93/no-mundo/paises/franca/> A lei de 1882 previa, também, que as escolas primárias não tivessem aula nas quintas-feiras (depois de 1972, nas quartas), de modo que os alunos pudessem receber ensino religioso nas paróquias. Na linha da implantação gradativa, muitas escolas públicas foram cedidas aos párocos para ensinarem nelas o catecismo, mas fora do horário escolar. O dia livre segue até hoje, mas há forte pressão dos pais para que as aulas de sábado sejam transferidas para esse dia livre, de modo que as famílias possam gozar do fim de semana. Durante décadas, o lugar do ensino religioso foi ocupado por uma disciplina cujo conteúdo era a moral laica, sancionada pelo Estado. Ao fim dos anos 60, a disciplina Moral foi substituída pelo ensino da Filosofia, que, ao contrário daquela, não tem como objetivo a formação de bons cidadãos, mas, sim, o de desempenhar um papel explicitamente crítico.

²¹² Cabe assinalar que Jean Baubérot em um artigo *Aucune laïcité n'est absolue* in Huffington Post en association avec le groupe Le Monde in 14.11.2012 cita os anos de 1881-1883 como os anos em que a palavra laicidade foi definida formalmente pela 1ª vez por Ferdinand Buisson. Já de acordo com Marília de Franceschi Neto Domingues, Doutora em Sociologia pela Universidade de Sorbonne Paris, a definição teria sido dada pelo filósofo em 1887 em seu “Novo dicionário de pedagogia e de instrução primária” que foi publicado pela editora Hachette, Paris em 1911.

religião.”²¹³ Como resultado dessa premissa, entende que o Estado laico é o que é neutro em relação a todos os credos, a todos os clérigos, liberado de todas as concepções religiosas.²¹⁴

Ensina Domingos Neto:

Esse neologismo aparece para marcar a continuidade da história em um período de crise, uma história construída durante o século XIX, uma história de incessante secularização, onde Estado e Igreja vão progressivamente e onde esta vai gradativamente sendo excluída da administração, da política e finalmente da escola.²¹⁵

Na área das decisões judiciais, é preciso lembrar o notório e injusto julgamento do caso Dreyfus. Embora não tenha sido uma questão cuja principal decisão relacionava-se com uma questão religiosa, não restou dúvidas de que fatores religiosos, étnicos e políticos foram o pano de fundo e, conseqüentemente, utilizados para o estabelecimento da racionalidade jurídica que embasou a decisão judicial na época.²¹⁶

O caso Dreyfus demonstrou o antisemitismo arraigado na sociedade e Forças Armadas francesas, em que a maioria esmagadora dos que fizeram parte do que é considerado um dos maiores erros judiciais da história era de católicos.²¹⁷

Esse é um caso emblemático que demonstra o quanto o monopólio da Igreja católica e da Monarquia ainda encontrava-se enraizados na sociedade francesa em pleno final do século XIX e início do século XX. Os valores Republicanos, dentre os quais a laicidade, precisaram ser duramente conquistados.

Compreender esse caminho é importante para perceber por que a laicidade na França teve um desvendar próprio, que foi peculiar aos países predominantemente católicos. Nesses

²¹³ BAUBÉROT, Jean. *Aucune laïcité n'est absolue*. Le Huffington Post en association avec le groupe Le Monde in 14.11.2012. Disponível em:

http://www.huffingtonpost.fr/jean-bauberot/laicite-francaise-quelques-aspects_b_2117881.html.

Acesso em 21.09.2013.

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ DOMINGOS NETO, Marília de Franceschi. Op. Cit. p. 157.

²¹⁶ O caso Dreyfus iniciou-se em 1894, quando um jovem militar judeu foi acusado e julgado por alta traição com provas equivocadas na França. Tal caso gerou fortes tensões por vários anos e teve como pano de fundo uma França atingida por uma grave crise econômica, confrontos políticos e questões sociais. O país estava dividido entre uma direita opressiva, unida às Forças Armadas e à Igreja e os republicanos liberais junto com as forças de esquerda. Enquanto os conservadores clamavam pelo o retorno da monarquia, os republicanos e a esquerda defendiam a continuidade da República.

²¹⁷ Carta de Émile Zóla sobre o caso Dreyfus – O Marrare. Disponível em <http://www.omarrare.uerj.br/numero12/pdfs/emile.pdf>. Acesso em 12.06.2013.

Estados, as expressões clericalismo, laicismo, laicidade e secularização vinham sempre acompanhadas das circunstâncias político-ideológicas que as idealizaram.

Em Portugal, por exemplo, à esteira da França, surgiu um espírito de rebeldia, de luta, contra o poder hegemônico da igreja católica que há tantos anos estava estabelecido. Foi dada uma ênfase no sentido de laicidade, entendendo-se que era necessário dar um sentido mais político e militante à demarcação entre o religioso e o profano, entre o que era do Estado e o que era da igreja. A neutralidade por si só não mais satisfazia neste momento. O Estado estava sendo chamado a desempenhar ações positivas para a concretização da laicidade política do Estado e da secularização da sociedade.²¹⁸

Os quase dois séculos de lutas em favor da República na França e das ideias iluministas, momento que situou a laicidade culminaram com a lei de 1905, que determinou a separação da Igreja e do Estado. Essa lei selou definitivamente a separação das Igrejas e do Estado, vem abolir a Concordata de 1801 e põe fim ao sistema dos “cultos reconhecidos”. É o início da chamada **laicidade à francesa** (grifo nosso), que proclama a liberdade de consciência e garante o livre exercício dos cultos.²¹⁹

Em 1946, a laicidade tornou-se preceito Constitucional, que foi confirmado no artigo 1º da Constituição de 1958 em vigor até hoje: “La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée.”²²⁰

²¹⁸ CARTROGA. Op. cit. p. 297-298.

²¹⁹ Esta lei tem uma exceção. Não se aplica na região da Alsácia- Mosela.

²²⁰ Conseil-constitutionnel francais. <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-de-1958.5074.html>. Acesso em 18.10.2013.

2.4. O secularismo e a Laicidade na França contemporânea: a ultramodernidade

Em relação ao desenvolvimento da laicidade e secularismo na França, Baubérot e Willaime compartilham de uma visão bastante interessante em que analisam a experiência religiosa da França na contemporaneidade: há uma transferência de encantamento do religioso para o secular. Assim ensina Willaime: “Hoje, a secularização não concerne somente ao religioso, mas também às próprias instituições seculares, que, com a afirmação de suas pretensões normativas e progressistas, contribuíram para a secularização do religioso.”²²¹

Portanto, a secularização que estaria a ocorrer na atualidade, na análise de Willaime, ultrapassa a discussão da secularização que ocorreu na sociedade quando da discussão dos princípios Republicanos e da ocorrência da laicidade do Estado no início da modernidade.²²²

Ao tratar sobre as questões da secularização e laicidade que muito aparecem em solo francês na contemporaneidade, Baubérot prevê que, além da liberdade de consciência, da igualdade dos cidadãos e da separação entre o Estado e a Igreja, a laicidade tem como quarto princípio fundamental a ser realizado, o da neutralidade do Estado.²²³ Para o estudioso, a laicidade precisa ser pensada como uma construção política cuja dinâmica e sentido está na liberdade de consciência e igualdade entre os cidadãos, diante da lei e do Estado e que este Estado não interfira ou não atue de forma a criar vantagens ou desvantagens para qualquer cidadão ou instituição religiosa.²²⁴

Os pontos divergentes em termos de laicidade e secularismo entre WILLAIME e BAUBÉROT se encontram na extensão do fenômeno da laicidade e secularização.

Observa Willaime que “o Estado é laico, não a sociedade. Esta é o que é, mais ou menos secularizada, mais ou menos impregnada por uma cultura religiosa majoritária e por culturas religiosas minoritárias que marcaram sua história e sua relação com o mundo.”²²⁵

²²¹ Jean-Paul Willaime junto com Baubérot é considerado um expoente no estudo das religiões e laicidade na França e em todo o mundo Ocidental. Ele é Sociólogo da religião, diretor da École Pratique des Hautes Études, diretor do Institut Européen en Sciences des Religions, presidente da International Society for the Sociology of Religion, membro do Groupe, Sociétés, Religions, Laicités. WILLAIME, Jean-Paul. *A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea*. Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 303-322, maio-ago. 2011. p. 307.

²²² WILLAIME, Op.Cit., p. 309.

²²³ BAUBERÓT, Jean. In: WILLAIME, Op. cit. Pg. 316.

²²⁴ Ibidem, p. 317.

²²⁵ WILLAIME. Op.Cit.,p.316.

Entretanto, Baubérot, parecendo menosprezar as marcas religiosas da sociedade, na **Declaração internacional sobre a laicidade**, em particular no Artigo 14, afirma a necessidade de “desligar o religioso das evidências sociais.”²²⁶ Para Willaime, isso não faz sentido, pois pelas ideias de Baubérot é como se o mero reconhecimento da contribuição das heranças religiosas fosse um modo de submissão aos poderes da religião e como se as instituições europeias deixassem de ser laicas por reconhecerem que a Europa é devedora também por essas heranças religiosas.²²⁷

Como se infere através da discussão desses dois relevantes estudiosos da temática da religiosidade e da laicidade, esse é um assunto que não está acabado. Ao contrário, configura-se que mesmo no Estado francês, onde a sociedade é considerada mais secularizada, em que o laicismo é uma questão bastante clara e definida em que o Estado se exime ao máximo de proteção às questões religiosas, chegando a agir com certa intolerância perante comportamentos e tradições religiosas, sob o amparo da lei,²²⁸ questões controversas sobre o tema aparecem e estudiosos que se debruçam arduamente continuam a debater trazendo novas visões e posicionamentos.

Enfim, é salutar a discussão que ocorre contemporaneamente na França. Porém, é necessário que não se esqueça, que a exemplo da Nação francesa, a despeito do longo caminho e avanços que percorre no terreno das questões que envolvem a política e a religião, este é um assunto que ainda está em construção .

2.5. O Brasil enquanto República hoje – relação da República brasileira com a Igreja

Uma vez exposta à construção histórica do Estado Brasileiro no quesito da religiosidade *versus* Estado, desde o Brasil colônia até a época pré-Constituição de 1988 e também tendo traçado um panorama geral de dois modelos de Estados republicanos que possuíram experiências significativas de laicidade estatal, passa-se agora a analisar, a partir

²²⁶ A Declaração Universal da Laicidade no Século XXI foi elaborada por Jean Baubérot.

²²⁷ WILLAIME. Op. Ci., p. 317.

²²⁸ Em 11 de abril de 2011 entrou em vigor na França lei que proibiu o uso da “burca” em locais públicos. Desde então várias mulheres têm recebido multas que chegam até 150 euros por estarem assim vestidas nas ruas.

dos fundamentos lançados, o que está ocorrendo no país na contemporaneidade atinente a este debate.

Ao ser enfrentada essa problemática no Brasil atual, o confronto que se faz é com os limites em relação às duas esferas. A religião como direito fundamental e expressamente prevista no catálogo de direitos fundamentais da Constituição de 1988 não pode ser banida. Porém, faz-se necessário que se delimite sua arena de atuação. O que pertenceria ao Estado e o que seria de competência da Igreja? Como chegar a esta delimitação é tarefa das mais árduas para o direito pátrio brasileiro, não estando muito distante do que se observou nos modelos de Estado francês e americano divisados. Pressupondo a garantia de uma sociedade livre, plural e do Estado democrático de direito é oportuno que ocorra a separação do que é religioso e do que é político.

No país, de uma forma geral, a delimitação desses espaços ganha uma dificuldade a mais. De acordo com Giumbelli, a análise feita pelos doutrinadores nacionais em relação aos limites do direito fundamental à religião é feita de forma superficial, sendo resultado da disposição desse direito de maneira estritamente formal. Pensa o autor que os estudos nesta seara ainda se encontram bastante tímidos e ocorrem “a nível demasiadamente genérico ao demasiadamente particular quando se trata de religião nas discussões jurídicas”, não havendo um estudo sistemático sobre a matéria no país.²²⁹

A Constituição Federal (doravante CF) de 1988 prevê a laicidade no Brasil. Além do inciso I do art. 19 da CF que textualmente impede o Estado de criar ou subvencionar igrejas, através da interpretação de princípios e normas que regem a Carta Magna verifica-se que a laicidade é adotada pelo Estado brasileiro como preceito constitucional.

O artigo 1º da CF dispõe que o Brasil é uma democracia e uma República. Pela interpretação dos princípios Republicanos, onde o contexto das liberdades é um de seus pilares mais importantes, depreende-se que o Brasil é um Estado livre, e seu governo não prescinde de outra instituição a ditar regras ou a que se devam obrigações ou comprometimento, como no caso à instituição eclesiástica.

O artigo 5º da Constituição Brasileira dispõe:

²²⁹ GIUMBELLI, Emerson. Op.Cit. p. 232.

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;²³⁰

Verifica-se pela leitura deste artigo que, no Brasil, a liberdade religiosa, englobando a liberdade individual e pessoal de crença, é erigida a um direito fundamental, constante do catálogo dos direitos fundamentais elencados no artigo 5º da Carta constitucional do país. Ao lado do direito íntimo de crer, a Constituição também protege o direito à manifestação da crença, que seria o direito à expressão religiosa em cultos, ou liturgias, da fé dos indivíduos.

Em relação à crença e sua manifestação, entende Jonatas Machado que elas compõem um todo único a ser protegido sendo, à luz dos ensinamentos desse autor, coerente o modo com que tratou o tema a Constituição Brasileira de 1988. Assim, afirma Machado:²³¹

(...) A liberdade religiosa não seria adequadamente tutelada se admitisse uma tão estrita quanto simplificador bipolaridade em ter crença (belief) e conduta (action), que resultasse numa generosa proteção da primeira e na desvalorização da segunda.²³²

(...) Em nome da protecção do indivíduo, da unidade e da integridade da sua personalidade moral, a liberdade religiosa deve proteger a conduta religiosa, a liberdade de actuação e autoconformação de acordo com as próprias convicções, numa medida tão ampla quanto o permita uma ponderação de bens constitucionalmente saudáveis.²³³

Somam-se a estes dispositivos constitucionais, o inciso I do artigo 19:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;²³⁴

²³⁰ Constituição da República Federativa do Brasil. São Paulo: Saraiva, 2013. p.07.

²³¹MACHADO, Jonatas. Liberdade Constitucional numa Comunidade Inclusiva.Coimbra, Portugal: Ed. Coimbra, 2003. p. 222.

²³² Idem.

²³³Ibidem, p. 223.

²³⁴ Constituição da República Federativa do Brasil. Op. Cit. p. 07.

Esse inciso demonstra que a proibição do Estado em estabelecer cultos ou igrejas ou manter com elas qualquer tipo de aliança ou dependência promove, a nível constitucional, a separação entre o Estado e a Igreja, reafirmando a existência do estado laico no Brasil.

Existem ainda algumas outras disposições em relação às Igrejas na CF, como por exemplo no quesito tributário. Porém, importa que se faça menção a duas situações que aparecem no documento constitucional e que levantam algumas controvérsias em relação ao tema da laicidade.

A primeira é em relação ao preâmbulo da Constituição. Em sua introdução, a Carta Constitucional ao povo brasileiro apresenta, dentre outras coisas, que esta foi feita “sob a proteção de Deus.”²³⁵ Esta afirmação gera entre os defensores do Estado laico a indagação de que a laicidade brasileira poderia ser ferida a partir dessa colocação. Para que se possa verificar a plausibilidade dessa argumentação é necessário primeiro que se investigue qual é o tipo de status normativo que é conferido ao preâmbulo da Constituição Federal.

Analisando essa questão, Jorge Miranda entende que o preâmbulo de uma Constituição, seria uma “proclamação mais ou menos solene, mais ou menos significativa, anteposta ao articulado constitucional.”²³⁶ Diz ainda Miranda que o preâmbulo “não é componente necessário de qualquer Constituição, mas tão somente um elemento natural de Constituições feitas em momentos de ruptura histórica ou de grande transformação político-social.”²³⁷ O autor entende ainda que existem três posições doutrinárias em relação à relevância doutrinária do preâmbulo constitucional. São elas:

"A tese da irrelevância jurídica, a tese da plena eficácia e a tese da relevância jurídica indireta. Aos que acolhem a primeira tese, o preâmbulo não se encontra no domínio do Direito, e sim no domínio da política: não possuindo normatividade. Para quem defende a segunda hipótese, o preâmbulo é considerado também como um conjunto de normas jurídicas, embora não o seja de forma articulada. Aos adeptos da terceira teoria, a da relevância jurídica indireta, o preâmbulo faz parte dos atributos jurídicos da Constituição, mas é necessário delimitar o que papel lhe cabe no sistema global constituinte.”²³⁸

²³⁵ Idem. p. 06.

²³⁶ MIRANDA, Jorge. *Estudos sobre a Constituição*, 2 vols., (Coorden. Jorge Miranda), Lisboa, Livraria. Petrony, 1977 – 1978. p. 17.

²³⁷ Idem.

²³⁸ Ibidem, p. 22.

Para Miranda, a tese da relevância jurídica indireta é a que parece mais correta. Diz o autor que “o preâmbulo não cria direitos ou deveres” e que “não há inconstitucionalidade por violação do preâmbulo.”²³⁹

Caso seja adotada a teoria da relevância jurídica indireta que propõe Miranda aqui no Brasil, conclui-se que a expressão “sob a proteção de Deus” existente no preâmbulo da Constituição de 1988 não possui a relevância de norma jurídica constitucional, não criando, portanto, direitos e deveres ao Estado e cidadãos brasileiros.

Moraes, por sua vez, entende que, embora o preâmbulo não faça parte do texto constitucional propriamente e por isso não possua normas de valor jurídico autônomo, ele não deve ser considerado juridicamente irrelevante, mas sim observado como “elemento de interpretação e integração dos diversos artigos que lhe seguem.”²⁴⁰ Buscando a integração com o pensamento de Moraes, pode-se dizer que à menção a Deus no preâmbulo guarda sentido com o Estado laico, mas não laicista, em que a religião é respeitada e protegida como direito individual e coletivo, e também como forma de expressão cultural da sociedade brasileira, não ferindo, portanto a laicidade do Estado.

Decisão em sentido similar foi proferida pelo Supremo Tribunal Federal, quando questionado através da ADI 2076, movida pelo Partido Social Liberal, em face do Estado do Acre, questionando se a não inclusão do termo “sob a proteção de Deus” na Constituição daquele estado estaria a ferir o Princípio da Parametricidade; eis que como a Constituição Federal utilizou-se da expressão “sob a proteção de Deus”, as demais constituições estaduais também deveriam fazê-lo.²⁴¹

Disse a Corte Suprema, por unanimidade, que a omissão da expressão não causava ofensa alguma ao Princípio da Parametricidade, eis que da palavra *Deus* não se retiraria qualquer princípio central inerente à Constituição Federal, e, portanto, não se trata de norma de reprodução obrigatória na Constituição estadual, não tendo força normativa restando completamente respeitados, tanto o art. 25 da Carta Constitucional, quanto o art. 11 dos ADCT.²⁴²

Entre os argumentos que fundamentaram a decisão, o relator do caso, ministro Carlos Velloso, explicitou que o preâmbulo constitucional não cria direitos e deveres, não tendo

²³⁹ Ibidem, p. 24.

²⁴⁰ MORAES, Alexandre. *Direito Constitucional*. São Paulo. Atlas, 2005, p. 15.

²⁴¹ Ação Direta de Inconstitucionalidade 2076\ 99 julgada pelo STF em 08.08.2003.

²⁴² <http://www.stf.jus.br/portal/diarioJustica/verDiarioProcesso.asp?numDj=151&dataPublicacao0808/08/2003&incidente=1780165&codCapitulo=5&numMateria=22&>

força normativa e refletindo, assim, apenas a posição ideológica do constituinte. “Não contém o preâmbulo, portanto, norma jurídica”, afirmou o ministro.²⁴³

Infere-se então, a partir das teorias de Miranda e de Moraes e da decisão do Supremo Tribunal Federal que, embora não se possa negar a importância do apreço a um ente superior, no caso Deus, em termos de herança cultural e religiosa na sociedade brasileira, essa menção não significa que juridicamente o Estado esteja declarando-se confessional a qualquer crença.

Um outro ponto sensível que este trabalho gostaria de levantar em referência a possíveis questionamentos em relação à separação do Estado e da Igreja previstos na Constituição Federal de 1988 é em relação ao artigo 210, §1º que dispõe: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. Essa norma constitucional foi regulamentada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação em seu artigo 33 - Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996 com redação dada pela Lei nº 9475, de 22 de julho de 1997 que legisla sobre este assunto do seguinte modo:²⁴⁴

Art.33º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição do ensino religioso.

Embora, a religião seja parte da formação cultural do povo brasileiro, e até hoje na contemporaneidade possua um papel relevante e até majoritário em termos quantitativos,²⁴⁵ o que se discute é a inserção, como norma constitucional, da obrigatoriedade em serem ministradas aulas de ensino religioso nas escolas públicas de ensino fundamental, mesmo que facultativas, em um país que se fundamenta por princípios da laicidade.

243 CARVALHO, Paulo de Barros. *O preâmbulo e a prescritividade constitutiva dos textos jurídicos*. Rev. direito GV vol.6 no.1 São Paulo Jan./June 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322010000100014. Acesso em 14.11.2013.

²⁴⁴<http://jus.com.br/artigos/22135/o-ensino-religioso-no-brasil-apos-o-advento-da-constituicao-federal-de-1988>.

²⁴⁵ Conforme os dados do último recenseamento que serão trazidos no item a seguir.

Conforme foi visto no modelo de laicidade francês, mesmo que não seja este o seguido pelo Estado brasileiro, a questão da separação da educação e da religião foi realizada na França em 1882, e é um pilar da laicização do Estado. Ao falar sobre as escolas públicas e seu ensino, lembra Cury:

As escolas públicas são oficiais por sua natureza jurídica e por seu caráter de serviço público próprio. Ligadas ao Estado, elas são 'dever' dos governos que o ocupam e tem nele sua autoridade, dentro do regime democrático e republicano. Mas esse dever não se funda em si próprio. Seu fundamento é o direito do estudante enquanto cidadão. Porque o estudante como cidadão tem esse direito é que o Estado se obriga a fornecer a educação escolar, satisfazendo um princípio maior que atinge a todos.²⁴⁶

É dentro dessa perspectiva de Estado democrático e republicano que vêm as indagações que se fazem a respeito da coerência e compatibilidade da norma constitucional que prevê o ensino obrigatório de disciplina religiosa dentro do ensino público.²⁴⁷ Ao analisar a questão, Cury aborda o papel do ensino religioso dentro de um Estado que se diz laico e não confessional, mas que mesmo assim, coloca o ensino religioso, como preceito constitucional obrigatório em escolas mantidas pelo Poder Público. Assim dispõe:

O ensino religioso é problemático, visto que envolve o necessário distanciamento do Estado laico ante o particularismo próprio dos credos religiosos. Cada vez que este projeto compareceu à cena dos projetos educacionais, sempre veio carregado de uma discussão intensa em torno de sua presença e factibilidade em um país laico e multicultural.²⁴⁸

Entretanto, assinala o autor, que embora o caráter facultativo de comparecer às aulas de ensino religioso possa não ser muito efetivo na prática, a existência desta possibilidade no currículo escolar, já se constitui em uma forma de atenuar a ameaça de se ter um dispositivo de tão pouca neutralidade nas disposições constitucionais de um país:

²⁴⁶ CURY, Carlos Roberto Jamil. *A educação escolar no Brasil: o público e o privado. Trabalho, Educação e Saúde versão On-line* ISSN 1981-7746 Trab. educ. saúde vol.4 n.1 Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-77462006000100009>. Acesso em 22.09.2013.

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ Idem.

Ser facultativo é não ser obrigatório na medida em que não é um dever. O caráter facultativo caminha na direção de salvaguardas para não ofender o princípio da laicidade. O mesmo pode-se dizer da vedação de quaisquer formas de proselitismo e do fato de deixar a uma entidade civil multirreligiosa à definição de conteúdos.²⁴⁹

Pondera Cury, entretanto, que isoladamente esse caráter facultativo não pode ser visto como garantia de neutralidade, pois, como se sabe, o ambiente escolar é regido por fortes normas de coesão, disciplina e entrosamento, em que a escolha por uma opção diferente nem sempre é possível, e quando esta existe, muitas vezes não é aceita ou vista com isenção por outros membros do grupo social. Nesse sentido:

Ora, para que o caráter facultativo seja efetivo, e que a possibilidade de escolha se exerça como tal, é necessário que, dentro de um espaço regrado como o é o das instituições escolares haja a oportunidade de opção entre o ensino religioso e outra atividade pedagógica igualmente significativa para tantos quantos que não fizerem a escolha pelo primeiro. Não se configura como opção a inatividade, a dispensa, ou as situações de apartamentos em locais que gerem constrangimento.²⁵⁰

Tal dispositivo, além de mostrar uma opção importante pelo ensino religioso confessional no país, mostra preferência incontestável em relação à Igreja Católica.

Para Vianna, o ensino religioso como matéria obrigatória no currículo escolar do ensino fundamental torna-se muito distante dos princípios republicanos e democráticos que estabelecem um estado laico como é estabelecida a sociedade brasileira constitucionalmente:

Em um Estado laico que se preze, o ensino religioso é matéria da esfera privada de cada família, que tem plena liberdade para matricular seus filhos nos cursos religiosos das igrejas que frequentam. Lamentavelmente, porém, a Constituição brasileira, em seu artigo 210, §1º, cedeu ao lobby dos teocratas.²⁵¹

²⁴⁹ CURY, Carlos Roberto Jamil. *Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente*. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, Educação em Revista, nº 17, jun., p.189. <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf>. Acesso em 27/9/2013.

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ VIANNA, Tulio. *O ensino religioso nas escolas públicas*. Revista Fórum, 2013. <http://revistaforum.com.br//2013/01/o-ensino-religioso-nas-escolas-publicas/>. Acesso em 22/9/2013.

Em sentido contrário a Vianna é que se vê o posicionamento de Muraro na questão do ensino religioso nas escolas públicas: “Não se tem como objetivo da disciplina uma formação religiosa específica, mas a apresentação da diversidade do espírito religioso, a formação cidadã, que respeita as diferenças. Não se abre mão do caráter laico das escolas e da promoção das diversidades.”²⁵² Concordando com o pensamento de Muraro, temos a visão de Miranda, que entende ser o ensino religioso nas escolas públicas plenamente possível e até mesmo devido. Para o autor português, o Estado não deve impor uma doutrina ou religião única no ensino religioso público. Porém, “pode permitir – deve permitir – todas em liberdade e igualdade.”²⁵³

Reforçando a disposição constitucional em relação à educação religiosa, é preciso trazer à tona a questão que foi implementada em novembro de 2008, em relação ao ensino religioso, quando foi firmado acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, assinado pelo então presidente Lula e ratificado e sancionado pelo Congresso Nacional em 10/9/2009. Esse acordo firmado pelo Brasil é uma Concordata,²⁵⁴ que prevê algumas distinções para a Igreja católica no Brasil que a princípio não são concedidas às outras religiões. Entre estas, uma se refere em seu artigo 11, §1º, ao ensino religioso: “O ensino religioso **católico** (grifo nosso) e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas (...).” Dispõe expressamente esse artigo que o ensino da religião em escolas públicas deve continuar, e ainda mais, cita a Igreja Católica nominalmente, enquanto que os outros credos são tratados como “outras confissões religiosas.”

Parece que este dispositivo está não só a questionar à laicidade do Estado brasileiro, como também privilegia uma determinada religião em detrimento de outras, a qual é citada nominalmente.

A forma como é tratada a questão educacional no país reflete a própria questão religiosa e sua evolução, pois, embora a laicidade seja afirmada e buscada no Estado brasileiro, essas questões deixam claras a herança cultural e tradições da Igreja Católica que ainda insistem em perdurar em solo pátrio.

²⁵²MURARO, Celia Cristina. *O ensino religioso nas escolas – breves comentários*. Em http://www.jurisway.org.br/v2/dhall.asp?id_dh=8204. Acesso em 22/9/2013.

²⁵³MIRANDA, Jorge. *Estado, liberdade religiosa e laicidade*. Op. Cit. p. 123.

²⁵⁴ Concordata é o nome que se dá aos acordos assinados pela Santa Sé, órgão máximo da Igreja Católica Apostólica Romana, com o governo de qualquer país.

Além da questão educacional, ponto sensível em relação à laicidade do Estado brasileiro, o Acordo Internacional feito entre o Brasil e o Vaticano possui vários pontos que são ponderados pelas sociedades civis e políticas como sendo inconstitucionais e estando a ferir a separação do Estado e Igreja que já está estabelecida no Brasil desde a 1ª República, suscitando os mais diversos debates, principalmente acerca da legitimidade tanto material quanto procedimental do documento.

Entre os argumentos contrários à Concordata, há a referência à forma não democrática com que um tema tão relevante e de tamanha repercussão na vida social foi tratado. Cita-se como exemplo o fato de que o conteúdo do Acordo só se tornou conhecido pela sociedade brasileira após sua assinatura na Cidade do Vaticano, embora tratativas estivessem sendo realizadas entre os dois países há mais de dois anos. Fischmann postula, em relação a não participação da sociedade civil em debate de tão significativa importância:

Surpreende que, em tramitação tão longa, por tantas áreas, por dois anos, jamais viesse a público o texto em negociação ou seu conteúdo, ficando entre poucos funcionários, submetidos à autoridade de seus superiores, nos ministérios envolvidos. Parece, pois, que a auscultação da sociedade civil jamais tenha sido considerada como sendo de relevo em processo tão grave, uma vez que nem foi mencionada na Mensagem de encaminhamento.²⁵⁵

Outro ponto que se toca, em termos procedimentais se refere à tramitação em regime de urgência que teve a Mensagem do Executivo para ratificação da Concordata pelo Congresso Nacional.

Existiram tentativas de audiência pública, pressões de grupos tanto da sociedade civil quanto de parlamentares que buscaram intervir na ratificação da Concordata pelo Congresso Nacional Brasileiro.²⁵⁶ Nesse sentido, Fischmann aponta que:

Embora o tema da relação entre ciência e religiões não seja novo – ao contrário, a história traz exemplos de tensões e conflitos, particularmente em momentos de descobertas que contrariaram a autoridade religiosa –, a ameaça da

²⁵⁵ FISCHMANN, Roseli. *A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal*. Educ. Soc. vol.30 n.107 Campinas May/Aug. 2009. Portal Scielo. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302009000200013&script=sci_arttext. Acesso em 22/11/2013.p. 572.

²⁵⁶ Exemplos de ações contra o Acordo podem ser vistos em: <http://www.petitiononline.com/BrasVat/petition.html> ; jus.com.br/.../acao-popular-contra-concordata-entre-brasil-e-vaticano ; www.istoe.com.br/.../134926.

perda da laicidade estatal, implantada e garantida pelo regime republicano, fez com que houvesse uma mobilização específica em torno do tema.²⁵⁷

Houve uma ação popular ajuizada por advogados de Guarulhos contra a União, o presidente Lula e a CNBB, para suspender os efeitos desse Acordo, tendo como fundamento principal a ofensa à norma constitucional que dispõe sobre a separação entre Igreja e Estado.²⁵⁸ No entanto, o efeito disso não se mostrou relevante, e o Acordo aprovado pelo Congresso Nacional, por meio do Decreto Legislativo nº 698, de 7 de outubro de 2009 foi ratificado pela Presidência da República, sendo promulgado um decreto executivo: o Decreto 7107 de 11 de fevereiro de 2010, que incorporou o Acordo entre o Brasil e a Santa Sé ao ordenamento jurídico brasileiro, na íntegra e sem ressalvas.²⁵⁹

É importante acrescentar à discussão a opinião de Martins Filho sobre a questão do Acordo entre o Brasil e a Santa Sé. Entende o autor que esse acordo celebrado entre o Estado Brasileiro e a Santa Sé é um Tratado de Direito Internacional que regula as relações da Igreja Católica com o Brasil, sendo que da mesma forma a Santa Sé celebra tratados com praticamente todos os países do mundo (178 são os com que ela mantém relações diplomáticas).²⁶⁰

Entende o autor que o Estado Democrático deve reconhecer como legítimas as manifestações da Igreja e que o estabelecimento deste acordo entre o Brasil e a Santa Sé não possui interferência na laicidade estatal.²⁶¹

É dentro desejável do marco da **laicidade do Estado**, de nítida separação, mas com mútua cooperação, entre as esferas política e religiosa, é que se inserem os **acordos** que a **Santa Sé** tem firmado com todos os países do mundo, estabelecendo o *modus vivendi* da Igreja Católica e de seus fiéis em cada país.

Por outro lado, de acordo com Manguiera,²⁶² o documento é totalmente inapropriado e incompatível com o Estado laico brasileiro, principalmente por que se trata de um

²⁵⁷ FISCHMANN, Roseli. Op. Cit.p. 567.

²⁵⁸Processo nº 2009.61.19.001298-9, da 6ª Vara Federal de Guarulhos. Integra da petição em http://jus.com.br/peticoes/16881/acao-popular-contra-concordata-entre-brasil-e-vaticano#talk_author-div Acesso em 24.11.2013.

²⁵⁹ Decreto 7.107 de 11 de fevereiro de 2010. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos2007-2010/.../Decreto/D7107.htm. Acesso em 24.11.2013.

²⁶⁰MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva . In :MARTINS FILHO e NOBRE- Op. Cit. *O acordo Brasil-Santa Sé e a laicidade do Estado: aspectos relevantes*. p.157.

²⁶¹ Idem. P. 163.

documento assinado no século XXI. Neste sentido diz Manguiera, logo em suas considerações iniciais:²⁶³

O conteúdo do Acordo é inconstitucional, fere a isonomia institucional e representa um retrocesso no caráter laico da disciplina “Ensino Religioso” do sistema educacional brasileiro face aos modernos preceitos das Ciências das Religiões. Constitui-se, portanto, numa nova tentativa de catolicização da vida pública em plena República Laica já no século XXI.

A preocupação de Manguiera é oportuna e demonstra um real ponto a ser questionado, pois o Acordo feito entre o Brasil e a Santa Sé pode ser posto em debate, principalmente em relação ao item que se refere ao ensino público. Embora o ensino religioso em si mesmo não possa ser considerado inconstitucional, em virtude de estar previsto na Constituição, pode ser posta em debate a priorização que foi dada a uma crença religiosa no âmbito de ensino, no caso a católica, em detrimento a outras religiões, o que não é admitido em um Estado laico.

Conforme fatos trazidos por Fischmann, a própria Igreja Católica reconheceu estar sendo privilegiada, tanto que propôs certos “acordos” com outras denominações religiosas:

Sistematicamente, os pronunciamentos da CNBB denunciavam processo de tentativa de cooptação de outros grupos religiosos, conclamando a que “fizessem acordos iguais”. Contudo, é amplamente sabido que a única religião ou, mais apropriadamente, denominação cristã que conta com personalidade jurídica de direito internacional (ainda que anômala, segundo Rezek, 2008), é a Igreja Católica, apresentando-se como Santa Sé e tendo a cidade do Vaticano como sede. Ou seja, se fosse constitucional um acordo internacional com a Santa Sé, estaria definitivamente instalada a quebra de isonomia entre as religiões no Brasil, porque nenhuma outra poderia receber igual privilégio.²⁶⁴

Além da questão do ensino, na Concordata assinada entre o Brasil e a Santa Sé estão previstos vários outros conteúdos que podem ser discutidos se seriam vistos como

²⁶² Manguiera é um cientista religioso e fez sua dissertação de Mestrado sobre a Concordata realizada entre o Brasil e a Santa Sé.

²⁶³ MANGUEIRA, Hugo Alexandre Espíndola. *Acordo Brasil-Santa Sé: Catolicização da Vida Pública na República Laica*. Dissertação em Ciências das Religiões. Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba – UFPB. João Pessoa – PB. Acesso em 22/11/2013.

²⁶⁴ FISCHMANN, Roseli. Op.cit. p.574.

privilégios à Igreja Católica em detrimento dos princípios da República, da democracia e da laicidade do Estado brasileiro.²⁶⁵

2.6. O panorama Religioso na Contemporaneidade Brasileira

A partir do Censo Demográfico de 1991, começaram a acontecer mudanças expressivas na composição religiosa da população brasileira; notadamente, o crescimento da parcela populacional que se declarava evangélica passou de 6,6% para 9,0% do total da população no período de 1980 a 1991, com destaque para os evangélicos pentecostais que cresceram de 3,2% para 6,0%.²⁶⁶

As mudanças significativas que estão ocorrendo no campo religioso brasileiro aceleram-se a partir da metade do século XX. Na contemporaneidade, o Brasil demonstra um quadro de significativa diversidade religiosa, apesar da religião católica continuar sendo a predominante no espaço brasileiro.

Fato é que os últimos recenseamentos realizados no país demonstram que está ocorrendo um decréscimo permanente do catolicismo, em contraposição a um crescimento acelerado dos evangélicos, em especial dos pentecostais, sem deixar de mencionar o quadro de secularização, num momento em que o número de indivíduos sem religião também continua crescendo.

²⁶⁵ Dentre o conteúdo da Concordata existem vários artigos que favorecem a Igreja Católica, não tendo nada em termos legislativo que conceda iguais ou semelhantes benefícios a outras instituições religiosas no país. Entre estes foi selecionada a questão da educação por conter matéria que está sendo discutida nesta pesquisa. Entretanto, não é objeto desta dissertação de Mestrado uma análise mais aprofundada deste Documento. Ele foi brevemente trazido à pesquisa em virtude de ser um tema de debate recente e que está inscrito nas discussões acerca da temática aqui trazida. Os principais artigos que podem ter uma discussão aprofundada em torno da questão da laicidade parecem ser:

1. A Igreja Católica pode livremente criar, modificar diversas Instituições Eclesiásticas que estão previstas no “caput” do artigo 3º. Ao Estado Brasileiro fica proibido negar reconhecimento ou registro do ato de criação das Instituições Eclesiásticas criadas pela Igreja Católica (&2º art.3º)
2. O Brasil e a Santa Sé reconhecem que o patrimônio histórico, artístico e cultural da Igreja Católica, assim como os documentos custodiados nos seus arquivos e bibliotecas constituem parte relevante do patrimônio cultural brasileiro, e continuarão a cooperar para salvaguardar, valorizar e promover a fruição dos bens, móveis e imóveis, de propriedade da Igreja Católica ou de outras pessoas jurídicas eclesásticas, que sejam considerados pelo Brasil como parte de seu patrimônio cultural e artístico. (art.6º)
3. O reconhecimento recíproco de títulos e qualificações em nível de Graduação e Pós-Graduação estará sujeito, respectivamente, às exigências dos ordenamentos jurídicos brasileiro e da Santa Sé. (art 9º)
4. Os Bispos, no exercício de seu ministério pastoral, poderão convidar sacerdotes, membros de institutos religiosos e leigos, que não tenham nacionalidade brasileira, para servir no território de suas dioceses, e pedir às autoridades brasileiras, em nome deles, a concessão do visto para exercer atividade pastoral no Brasil. Poderá ser concedido o visto permanente ou temporário, conforme o caso, pelos motivos acima expostos. (art.17)
5. As divergências na aplicação ou na interpretação deste acordo serão resolvidas por negociações diplomáticas diretas. (ART. 19)

²⁶⁶Censo Demográfico 2010. *Características Gerais da População, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011, p. 89.

As grandes tendências no mundo Ocidental, algumas mais acentuadamente, reiteram o que vinha acontecendo desde a virada de século: declínio quantitativo contínuo do catolicismo, crescimento constante dos evangélicos e de modo geral das pessoas que se declaram sem religião.

Para Jacob, essas tendências em termos de religiosidade são globais, não se restringindo unicamente ao Brasil:

Muitos fatores estão envolvidos nesse processo de mudança do perfil religioso brasileiro, que se traduz, principalmente, na redução do percentual dos católicos e no aumento da porcentagem dos evangélicos pentecostais e dos sem religião. Sabe-se que a diversificação religiosa que vem acontecendo no país não é exclusividade do Brasil [...] na verdade, o pluralismo religioso tem-se revelado uma das características do mundo atual, uma vez que, em diferentes países, ao lado das religiões tradicionais, vê-se o aparecimento de novos grupos religiosos, ao mesmo tempo em que se expande a secularização (...).²⁶⁷

Percebe-se que foi na década de 80 que houve a explosão do pentecostalismo no país, trazendo uma nova configuração na forma de religiosidade. Conforme aponta Mariano, essa expansão ao longo do último século contribuiu de forma decisiva para transformar o espaço religioso brasileiro, para consolidar o pluralismo religioso e para traçar um mercado religioso competitivo no país.²⁶⁸ O autor ainda aponta para o quanto esse avanço cooperou com vários fatores no novo desenho do cenário religioso brasileiro: “auxiliou a ocorrência do declínio numérico da Igreja Católica e também para pentecostalizar parte do protestantismo histórico e do próprio catolicismo.”²⁶⁹

Assim, na fala de Mariano, o chamado "avanço das seitas" pentecostais²⁷⁰ e o incremento do pluralismo religioso no Brasil instigaram a religião católica a rever suas posições e práticas institucionais e a reavaliar sua relação com as demais religiões existentes no país.²⁷¹

²⁶⁷ JACOB, Cesar Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio / Edições Loyola, 2012, p. 70.

²⁶⁸ MARIANO, Ricardo. *O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres*. Entrevista concedida no Instituto Unitas Unisinos em 17 de outubro de 2010.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Mariano refere-se ao pentecostalismo como seita referendando que foi um termo usado pelo Papa João Paulo II.

²⁷¹ Idem.

Os indicadores trazidos pelo Censo do IBGE de 2010 confirmam também a fala destes autores a respeito do aumento da diversidade no país. Demonstram também que essa maior pluralidade está presente nas áreas mais urbanizadas e populosas do País.²⁷²

Existem também muitas outras denominações religiosas no Brasil. Além das igrejas católicas e protestantes que são a maioria preponderante no país, existem as espíritas, luteranas, entre outras. O chamado animismo, que se relaciona com manifestações religiosas imanentes com vínculos da natureza e que remonta à população original habitante da colônia brasileira e aos escravos trazidos da África, também é forte dividindo-se em candomblé, umbanda, esoterismo, santo daime e tradições indígenas.²⁷³

Existe também uma parte da população que diz não possuir uma crença religiosa: cerca de 7,4% da população (aproximadamente 12,5 milhões de pessoas) que se declarou sem religião no último censo, podendo ser agnósticos, ateus ou deístas.²⁷⁴

Em relação à localização demográfica, a partir do Censo de 2010 constatou-se que o catolicismo aparece mais em domicílios situados nas áreas rurais (77,9%) em comparação aos domicílios que estão em áreas urbanas (62,2%); que os católicos estão mais presentes nas regiões Nordeste (72,2%) e Sul (70,1%), e no estado de Minas Gerais, na região Sudeste.

No que tange ao decréscimo quantitativo da religião católica no país, a região mais afetada é a Norte, onde ocorreu uma redução de 71,3% para 60,6%, em comparação aos dois últimos censos realizados no país.

Como exemplos de dados trazidos pelo censo, é possível citar que o estado do Piauí é o mais católico do Brasil, possuindo 85,1% da população católica; já no Rio de Janeiro, os católicos estão num nível bastante abaixo da média brasileira, chegando a 45,8% da população. Neste sentido fala o IBGE:

²⁷² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo Demográfico 2010. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência*. IBGE: Rio de Janeiro, 2012. p. 90.

²⁷³ O censo demográfico realizado em 2010, pelo IBGE, apontou a seguinte composição religiosa no Brasil: 64,6% dos brasileiros (cerca de 123 milhões) declaram-se católicos; 22,2% (cerca de 42,3 milhões) declaram-se protestantes (evangélicos tradicionais, pentecostais e neopentecostais); 8,0% (cerca de 15,3 milhões) declaram-se irreligiosos: ateus, agnósticos, ou deístas; 2,0% (cerca de 3,8 milhões) declaram-se espíritas; 0,7% (1,4 milhão) declaram-se as testemunhas de Jeová; 0,5% (1 milhão) declaram-se os santos dos Últimos Dias ou mórmons; 0,3% (588 mil) declaram-se seguidores do animismo afro-brasileiro como o Candomblé, o Tambor-de-mina, além da Umbanda; 1,6% (3,1 milhões) declaram-se seguidores de outras religiões, tais como: os islâmicos (300 mil), os budistas (243 mil), os judeus (196 mil), os messiânicos (103 mil), os esotéricos (74 mil), os espiritualistas (62 mil) e os hoasqueiros (35 mil). Há ainda registros de pessoas que declaram-se baha'ís e wiccanos, porém nunca foi revelado um número exato dos seguidores de tais religiões no país. Disponível em: < www.ibge.gov.br/> Acesso em 27/6/2012.

²⁷⁴ CENSO IBGE, 2010. Disponível em: www.ibge.gov.br/ Acesso em 27/6/2012.

(...) entende-se que a diversificação dos grupos religiosos em curso nas últimas décadas tem como características importantes à dinâmica da ocupação do Território Nacional, ressaltando espaços que historicamente foram povoados por não católicos decorrentes dos grupos tradicionais que formaram a população brasileira e das diversas correntes migratórias internacionais que vieram para o Brasil. É importante destacar também que o avanço das frentes de ocupação das Regiões Centro-Oeste e Norte foi acompanhado por diversos segmentos evangélicos pentecostais, e a crescente urbanização dessas áreas proporcionou uma adequação espacial e cultural para o surgimento de novos grupos religiosos, assim como a disseminação de outros já existentes.²⁷⁵

2.7. A mobilidade religiosa

Outro fator de relevo na análise do panorama das religiões na atualidade é o que diz respeito à questão da mobilidade de indivíduos dentre as várias religiões, fenômeno que na contemporaneidade brasileira pode ser observado com frequência:

A dinâmica de mobilidade, de deslocamento de pessoas pelos vários grupos religiosos existentes no país, é vista por Bartz como uma das características dessa nova forma de religiosidade que está surgindo no país. A grande movimentação de pessoas, buscando alternativas religiosas variadas, ocasiona uma situação de desestabilização e de fragmentação das organizações religiosas existentes.²⁷⁶

Um lado da mobilidade religiosa que muitas vezes acaba não sendo adequadamente observado pelos recenseamentos é que existe por muitas vezes a vivência dúplice ou

²⁷⁵ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE, Op. Cit., p. 93.

²⁷⁶ BARTZ, Alessandro. *Trânsito religioso no Brasil: Mudanças e tendências contemporâneas*. Anais do Congresso Internacional das Faculdades Estaduais São Leopoldo: EST, v. 1, 2012, p.03.

múltiplice do sagrado. A experiência de crer e praticar duas ou mais tradições religiosas que por vezes são compostas de fragmentos de religiões diversas, tornou-se muito visível em um campo religioso pluralista.²⁷⁷ Vê-se que é significativo o número de brasileiros que se recusa a pertencer definitivamente a uma religião, buscando uma variedade de crenças e práticas religiosas que lhes parecem melhor adequadas ao que estão buscando em termos de espiritualidade.²⁷⁸

É fator chave para a elucidação da arena religiosa da atualidade examinar o surgimento das novas religiões e o reflexo disso na recuperação de uma ligação entre a política e a religião. Retornando à análise do segmento dos pentecostais, por exemplo, percebemos que eles têm tido uma atuação significativa, inclusive na política, ou seja, junto ao governo.²⁷⁹

Nesse sentido, segundo Bittencourt Filho, chama a atenção dos analistas do campo religioso no Brasil uma transformação que ocorreu nas últimas décadas no país que seria a mudança de postura por parte dos pentecostais. Deixando uma atitude de continência política, passaram a atuar na política, através da apresentação e eleição de candidatos junto ao Poder Legislativo, da detenção de uma parcela expressiva na mídia, que representam um poder social e econômico das igrejas.²⁸⁰

As bancadas religiosas são representativas no Congresso Nacional. A bancada evangélica, em comparação à bancada dos partidos, é a terceira maior do Congresso, ficando atrás apenas a dos grandes partidos brasileiros PT e PMDB, empatada em número de parlamentares com o PSDB. A força do grupo, liderado principalmente por religiosos, mostrou-se já durante a última campanha eleitoral para a presidência da República, quando pautaram, juntamente com os membros da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a questão da legalização do aborto na agenda dos candidatos à presidência.²⁸¹

Existe junto ao Congresso Nacional, a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) que se autodenomina:

²⁷⁷ Idem.

²⁷⁸ IBGE. Op. Cit., p. 90.

²⁷⁹ Segundo os indicadores e análise dos estudiosos do campo religioso, os pentecostais parecem ser o grupo responsável pelas maiores mudanças ocorridas na seara religiosa nas últimas décadas do país.

²⁸⁰ BITTENCOURT FILHO, José. Op. Cit., p. 37.

²⁸¹ A bancada que mais tem conseguido projeção neste mandato talvez seja a Bancada Evangélica. Segundo dados da própria Frente Parlamentar Evangélica, nas eleições de 2010, a bancada cresceu de 46 deputados (9% do total da Casa) para 68 deputados (13,2% do total), um crescimento de mais de 50%, se comparado ao tamanho da bancada no mandato anterior. No Senado, a bancada conta atualmente com 3 representantes: Walter Pinheiro (PT-BA), Magno Malta (PR-ES) e o bispo Marcelo Crivella (PR-RJ). Disponível em <<http://www.revistaovies.com/a-redacao/felipe-severo>> Acesso em 29/6/2012.

“Uma associação civil, de natureza não-governamental, constituída no âmbito do Congresso Nacional, integrada por Deputados Federais e Senadores da República Federativa do Brasil. Essa Frente Parlamentar é composta por setenta e seis Deputados Federais e três Senadores e foi criada em 2003 com a missão de proteger a família, a moral e os princípios cristãos.”²⁸²

A bancada evangélica, através da FPE, tem feito o monitoramento de 368 projetos da Câmara e do Senado, a maioria referente a questões de direitos individuais e possui na grande maioria das vezes um conteúdo religioso em suas argumentações.²⁸³

Coutinho defende uma reforma no código eleitoral que impeça no Congresso Nacional a existência de representações religiosas, ainda que informais como o *lobby* católico, e menos ainda as que são políticas, como a Frente Parlamentar Evangélica.²⁸⁴

Para ela, essas representações são incompatíveis com o Estado laico estabelecido pela Constituição brasileira: “O Poder Legislativo é um dos Poderes da União; se não for o Legislativo laico, como falar-se em Estado laico?”²⁸⁵

Coutinho é contundente quando critica a posição tanto do Poder Legislativo quanto do Executivo em relação às políticas estatais que estão imiscuídas de religiosidade:

Tendo em vista que são identificáveis, por exemplo, uma “bancada evangélica” e um “lobby católico” no Congresso Nacional brasileiro, que há partidos cuja legenda inclui o adjetivo “cristão”, e que frequentemente polêmicas religiosas invadem o cenário eleitoral, como falar-se em separação entre Estado e Igreja, em ausência de relações de dependência e, sobretudo, de aliança entre o Poder Público e as religiões? Não há proibição legal para a eleição de alguém tendo, como plataforma política, seu ativismo religioso ou sua filiação a determinada crença. Assim, a separação entre os negócios do Estado e os da fé ficam seriamente comprometidos, e, destarte, instabiliza-se a própria noção de “Estado laico.” O

²⁸² Discurso de fundação da Frente Parlamentar Evangélica pelo Deputado Isaías Silvestre, que foi um de seus fundadores.

²⁸³ Não é propósito específico deste trabalho se fixar nas questões relativas ao Poder Legislativo ou Executivo. Os dados foram trazidos para o enriquecimento da pesquisa. O caso a ser estudado está na seara do Poder Judiciário.

²⁸⁴ COUTINHO, Simone Andréa Barcelos. *Escolha eleitoral deve considerar secularismo do Estado*. Consultor Jurídico Disponível em <<http://www.conjur.com.br/2011-ago-23/escolha-membros-poder-levar-conta-secularismo-estatal>> Acesso em 21/6/2012.

²⁸⁵ Idem.

Poder Legislativo é um dos Poderes da União; se não for o Legislativo laico, como falar-se em Estado laico?²⁸⁶

Analisando essa fala de Coutinho, percebe-se que há preocupação por parte de operadores jurídicos do país com a neutralidade estatal. A questão que merece ser pontuada neste momento é de, como se fazer para garantir uma neutralidade em termos religiosos no país, sem que ao mesmo tempo se esteja cerceando as liberdades constitucionais de liberdade de expressão e de acesso a cargos eletivos.

Porém não se pode esquecer que a neutralidade, como já foi vista no início deste capítulo, pressupõe também a consideração da esfera religiosa enquanto fato social, que embora não se atenha às questões religiosas enquanto fontes de verdade, pondera que o Estado laico pode e deve proteger e inclusive promover os argumentos religiosos enquanto componentes da esfera social.

Então novamente ao final deste segundo capítulo aparecem as perguntas e alguns direcionamentos que vêm sendo desenvolvidos ao longo deste trabalho.

Será possível num Estado Democrático Constitucional excluir as pretensões políticas a uma classe específica, no caso, a dos indivíduos com uma crença religiosa a fim de se garantir a laicidade do Estado? Diante dos dados apresentados e da linha que se vem traçando ao longo deste estudo surge uma pergunta que parece especificamente ser o cerne deste trabalho:

Com este panorama religioso tão diverso, mas com uma população tão significativamente religiosa,²⁸⁷ como pode estruturar-se o Estado de modo a proteger essa diversidade de religiões sem deixar influenciar-se por elas de modo a comprometer os princípios Republicanos e a laicidade estatal?

Dito de outro modo: a influência detida pelas organizações religiosas no Estado brasileiro, pois está claro que esta existe, fere a democracia estatal ou apenas é uma possível e aceitável forma de expressão e participação de atores de um determinado segmento na arena da civilização democrática?

Qual é o tipo de Estado laico que está sendo efetivado no Brasil? Será que o Estado brasileiro que possui uma representação significativa da bancada evangélica no Parlamento, acrescida das participações das Organizações católicas militantes, pode, apesar de ser

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ Cerca de noventa por cento dos brasileiros declararam algum tipo de afiliação religiosa no último censo realizado. Disponível em: <www.ibge.gov.br/> Acesso em 27 jun 2012.

constitucionalmente erigido como um Estado laico de Direito, ser considerado na prática como efetivamente secular?

Mais ainda, será que o Estado Brasileiro, como foi visto através do segundo capítulo desta dissertação, ao firmar acordo com o Estado do Vaticano e possuir a nível constitucional normas que concedem determinados privilégios a questões religiosas (como o ensino religioso obrigatório) pode continuar mantendo a neutralidade no julgamento de uma causa de grande impacto na sociedade?

Será que um Estado que possui organizações religiosas que buscam influenciar decisões judiciais a nível da Corte Constitucional mais importante do país mesmo assim consegue manter sua laicidade?

Fica a questão como ponto de partida para a análise do caso julgado pelo Supremo Tribunal Federal referente à interrupção da gravidez de feto anencéfalo que será apreciado no capítulo seguinte.

Capítulo III: A configuração da participação das entidades religiosas na arena da democracia

Por tudo que se tem visto desde o início deste trabalho, chegamos a um ponto em que se verifica que a presença das organizações religiosas dentro da arena política brasileira é um fato. Não há como se negar a influência do fator religioso ao longo da história do Brasil, e não se faz diferente agora em tempos hodiernos, ainda que a forma como se apresenta na atualidade seja diversa. Os dados que foram trazidos na seção “Panorama Religioso da atualidade” só reiteram o que foi apresentado, de forma a reforçar a participação das religiões na esfera política.

Diante disso, o que precisa ser analisado dentro do embate Estado *versus* Religião²⁸⁸ é se existe a possibilidade de convivência entre essas instituições de modo que cada uma preserve seus espaços na arena democrática, mas também participe do jogo propiciado por essa forma de governo.

O que parece que é o ponto chave deste trabalho, e também o ponto mais difícil de perseguir, é o equacionamento que deve ter o aspecto religioso ao entrar na esfera pública. O modelo que deve ser seguido pelo Estado brasileiro em termos de laicidade ainda necessita de grandes debates, porém há alguns indicativos do que pode ser uma forma adequada de se lidar com a questão.

A seguir, será discutido o cenário recente do constitucionalismo no Brasil e de como se verifica a atuação do Poder Judiciário nas relações sociais e jurídicas dos tempos atuais. Subsequentemente, será apresentado o estudo de caso que servirá de exemplo para a discussão central do presente trabalho.

3.1. A constitucionalização do Direito e a judicialização das relações sociais

A Constitucionalização do Direito é um fenômeno que vem ocorrendo desde a introdução da Constituição de 1988, mas especialmente nos últimos anos no Estado brasileiro. Esse fenômeno pode ser entendido como a supremacia da Constituição no ordenamento jurídico que, além de preponderância como documento formal que já possuía, passou a ser

²⁸⁸ Ou política X religião como diz GIUMBELLI. Op. Cit. p. 23.

vista como tendo uma supremacia material, axiológica, que aumentou a partir da abertura do sistema jurídico²⁸⁹ e pelo novo entendimento da valoração dos princípios como normas.

A partir desse fenômeno, a Constituição não é mais apenas um sistema constitucional em si própria, mas ela passa a ser uma referência, uma forma de olhar para todos os ramos do Direito. O chamado direito infra-constitucional deve ser visto através de um filtro constitucional.²⁹⁰ A leitura de todas as normas deve ter como parâmetro as normas contidas na Carta Constitucional.

Cléve afirma que é necessário entender o sentido da Constituição brasileira dentro de uma visão da dogmática emancipadora. Para o autor:

As constituições, hoje, são documentos normativos do Estado e da sociedade. A Constituição representa um momento de redefinição das relações políticas e sociais desenvolvidas no seio de determinada formação social.²⁹¹

É dentro desta visão, que Cléve entende que a Constituição possui um amplo papel dentro do Estado democrático de Direito, pois sua força normativa permite aos cidadãos, dentre outras coisas “buscar proteção contra o arbítrio ou a omissão do legislador.”²⁹²

A constitucionalização do Direito manifesta a irradiação dos valores constitucionais através de todo o sistema jurídico. De acordo com Barroso, essa difusão da Constituição pelo ordenamento ocorre através da jurisdição constitucional que, dentre outras atribuições, abrange “a aplicação direta da Constituição a determinadas questões.”²⁹³

E é em relação à questão da jurisdição constitucional, especificamente do Supremo Tribunal Federal que se centraliza o caso trazido a esta pesquisa.

²⁸⁹ Essa abertura do sistema jurídico entende-se como uma concepção da Constituição como um sistema que possui tanto regras quanto princípios, sendo que ambos possuem força normativa, e que a Constituição deve ser pensada em diálogo com as realidades que está buscando normatizar, ou seja, as realidades sociais, políticas, econômicas.

²⁹⁰ Sobre filtragem constitucional vale referendar a obra do prof. de direito Constitucional Paulo Ricardo Schier que possui livro específico sobre o tema. SCHIER, Paulo Ricardo. *Filtragem Constitucional: construindo uma nova dogmática jurídica*. Sérgio Antonio Fabris Editora. Porto Alegre, 1999.

²⁹¹ CLÉVE. Clemerson Merlin. *Para uma dogmática constitucional emancipatória*. Editora Fórum, Belo Horizonte, 2012. p. 38.

²⁹² Idem.

²⁹³ BARROSO, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*. Saraiva. 3ª Ed. São Paulo: 2011. p. 406.

A nova interpretação constitucional trouxe, na visão de Barroso, três mudanças de paradigmas que revolucionaram a interpretação constitucional:²⁹⁴

i. Superação do formalismo jurídico: A ideia que prevalecia é de que a lei continha respostas para os casos que lhe eram apresentados. Com a nova visão advinda da nova interpretação constitucional, é possível inferir que há vários casos que não encontram uma solução pronta na lei. Essa solução precisará ser “construída argumentativamente pelo intérprete”²⁹⁵, que poderá utilizar-se de elementos externos ao sistema jurídico, tais como auxílio de outras disciplinas como filosofia e sociologia. As decisões assim estabelecidas poderão ser legitimadas em valores morais e também em finalidades políticas devidas.²⁹⁶

ii. A cultura jurídica se abre a novas fronteiras. A Moral e a Política dentre outras são aceitas como sustentáculos para a busca da justiça. A regra perde sua onipotência diretiva.

iii. O direito público e a Constituição passam a ter papel central e relevante dentro dessa nova visão do Direito.

Esta nova interpretação constitucional que é trazida por Barroso reflete-se na questão da jurisdição constitucional. Existe, na contemporaneidade, quanto à aplicação do Direito, uma nova visão da hermenêutica jurídica. Novas categorias aparecem para dar suporte às relações sociais que se tornam cada vez mais intrincadas e complexas nas sociedades atuais.

Para Barroso, três são as principais categorias que cumprem este papel:²⁹⁷

- i. A normatividade concedida aos princípios;
- ii. As colisões de normas constitucionais;
- iii. A ponderação e a argumentação jurídica;

A constitucionalização do Direito manifesta a irradiação dos valores constitucionais através de todo o sistema jurídico. De acordo com Barroso, essa difusão da Constituição pelo ordenamento dá-se através da jurisdição constitucional que, dentre outras atribuições, abrange “a aplicação direta da Constituição a determinadas questões.”²⁹⁸ Essas questões, de acordo com Barroso, seriam, dentre outras:²⁹⁹

- i. A declaração de inconstitucionalidade de normas incompatíveis com a Constituição;

²⁹⁴ BARROSO, Luís Roberto. *O novo direito Constitucional Brasileiro*. Fórum, 2013, 1ª reimpressão. Belo Horizonte. Pg 35.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ Idem

²⁹⁷ Ibidem, p. 36.

²⁹⁸ BARROSO, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporaneo*. Saraiva. 3ª Ed. São Paulo: 2011, p. 406.

²⁹⁹ Idem.

- ii. A interpretação conforme a Constituição para atribuir sentido às normas jurídicas de um modo geral.

O Supremo Tribunal Federal tem ocupado um papel relevante na política e na sociedade nos últimos anos. Esse fato não vem ocorrendo apenas no Brasil. Em vários outros países do mundo, as Cortes Supremas têm decidido casos que eram antes de alçada exclusiva dos poderes Legislativo e Executivo.

Um exemplo que bem ilustra a situação e conforma-se perfeitamente com o trabalho em tela é a decisão do Conselho Constitucional francês que legitimou a lei de 11 de abril de 2011, a qual proíbe o uso do véu islâmico (burca) em locais públicos.³⁰⁰ Há muitas controvérsias ainda a respeito dessa decisão, mas certo é que a Corte Francesa pronunciou-se sobre a edição da lei da proibição da burca, considerando-a legítima. Observa-se aqui uma decisão da Corte Superior Francesa validando uma lei proferida pelo Poder Legislativo.

A crescente demanda de atuação do judiciário ocasionou uma massiva “judicialização da vida e alguns momentos de ativismo judicial.”³⁰¹ Para Barroso, judicialização significa que “questões relevantes do ponto de vista político, social ou moral estão sendo decididas pelo Judiciário.”³⁰² Para ele, existem algumas circunstâncias que estão a determinar esta situação:³⁰³

- i. Existe na sociedade atual um reconhecimento de que o Poder Judiciário necessita ser forte e independente para bem poder proteger os direitos fundamentais;
- ii. Há de certa forma uma desilusão com a política majoritária exercida pelo Legislativo. Há algum tempo que já não atende às expectativas dos cidadãos;
- iii. Os próprios representantes políticos, para evitar desconfortos e tomada de posição, preferem que o Judiciário se pronuncie em debates de conteúdos controvertidos que envolvam questões morais, tais como aborto, direitos dos homossexuais entre outros;

³⁰⁰CASTRO, Marina. *Pesquisa aponta falhas de lei que proíbe véu islâmico na França*. Agência Universitária de notícias da USP. <http://www.usp.br/aun/exibir.php?id=5295> Acesso em 26/06/2013.

³⁰¹ BARROSO, Luís Roberto. *O novo direito Constitucional Brasileiro*. Fórum, 2013, 1ª reimpressão, p. 39.

³⁰² Idem. Hassam e Poli, seguindo na mesma linha de raciocínio de Barroso entende que a higidez do sistema jurídico e sua contínua evolução dependem da abertura do sistema jurídico. A ciência do Direito, como toda ciência, depende de mobilidade que se perfaz por constantes rupturas de paradigmas e pela aceitação de novas ideologias. O Estado Democrático de Direito requer um abandono da postura distante do Poder Judiciário, reclamando uma postura ativa e participativa na concretização das políticas sociais e dos objetivos da República. HASSAM, Bruno Ferraz; POLI, Luciana Costa. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*, Curitiba, v. 14, n. 14.1 p. 210-230, julho/dezembro de 2013. P. 216.

³⁰³ Ibidem, p. 39-40

iv. A Constituição é muito ampla em relação à temática que trata, dessa forma tornam-se amplas também às questões pertinentes ao debate judicial;

v. Há um grande número de legitimados para propor ações perante a Corte Superior do país;

Diante dessas circunstâncias, entende Barroso que a judicialização ampla da política e de muitas questões importantes não se torna uma opção do Poder Judiciário, mas que “é um fato” que existe e que decorre do “desenho institucional brasileiro”, sendo que para o autor o tão debatido tema do ativismo judicial é algo diverso do que aqui se está expondo, o qual não se vai explorar por não ser relacionado ao cerne dessa pesquisa.

Mendonça e Barroso também defendem que além do papel contramajoritário que cabe ao STF num Estado democrático constitucional, na atualidade o STF está exercendo um segundo papel, que não tem sido muito destacado, que seria o papel representativo. Para os autores este papel seria o “do atendimento, pelo Tribunal, de demandas sociais e de anseios políticos que não foram satisfeitos a tempo e a hora pelo Congresso Nacional”.

Entendem eles que o Poder Judiciário, e especialmente o Supremo Tribunal Federal está assumindo uma atribuição representativa. Neste sentido o STF atua “como representante de decisões soberanas materializadas na Constituição Federal e difundidas por meio de um sentimento constitucional que, venturosamente, se irradiou pela sociedade como um todo.”³⁰⁴

Sarmiento, nessa mesma linha de pensamento, postula que o “Brasil vive com muita intensidade, um fenômeno de judicialização que não é só da política, é um fenômeno de judicialização das relações sociais e da própria moral, que tem uma série de causas (...).”³⁰⁵ Essa judicialização, na visão de Sarmiento vem em consequência de um grande leque de direitos trazidos pela Constituição de 1988, que “facilitou para muitos atores a provocação do Supremo Tribunal Federal,” item que foi também sinalizado por Barroso.³⁰⁶ Essa nova demanda fez com que surgisse a oportunidade para grupos até então fragilizados, vulneráveis, de acessar o judiciário e buscarem os seus direitos. Acontece que muitas vezes esses direitos confrontam a moral e a tradição presentes na sociedade brasileira e é neste palco que as discussões judiciais com fortes argumentações entre grupos religiosos e outros acabam ganhando espaço.

³⁰⁴ MENDONÇA, Eduardo; BARROSO, Luís Roberto. *STF entre seus papéis contramajoritário e representativo*. Consultor Jurídico, 2013. Disponível em <http://www.conjur.com.br/2013-jan-03/retrospectiva-2012-stf-entre-papeis-contramajoritario-representativo>. Acesso em 28/2/2014.

³⁰⁵ SARMENTO, Daniel. Op. Cit. p. 49.

³⁰⁶ Idem.

Acredita Sarmento, ainda, que todos os grandes temas debatidos pelo STF em termos de direitos fundamentais da pessoa acabam tendo relações com a laicidade do Estado como a união homoafetiva, a pesquisa de células tronco embrionárias e a do feto anencefálico que será discutido mais adiante.³⁰⁷ Para ele, só a partir do diálogo, através da concepção da democracia deliberativa, numa visão de reciprocidade, é possível buscar uma resposta justa aos casos trazidos ao debate.³⁰⁸

Cléve nomina este fenômeno da postura adotada pelo Supremo Tribunal Federal ao exercer a jurisdição constitucional como “judicialização da política.”³⁰⁹ Para o autor, a corte tem sido chamada para decidir sobre “questões sensíveis que ensejam considerável apelo popular e midiático” tais como é o caso da utilização das células tronco embrionárias para pesquisa, do aborto de fetos anencéfalos, dentre outras causas. Essas questões envolvem aspectos essenciais da função do Poder Judiciário num Estado Democrático de Direito. Entende Cléve que o Estado Democrático de Direito é um Estado que supera o Estado de Direito. Para Cléve, a Constituição de 1988 busca tornar o Estado brasileiro “um Estado de Justiça”. Entende o autor que esta justiça encontra-se em proferir uma decisão judicial que corresponda à essência do princípio da dignidade humana.³¹⁰

A noção da dignidade humana é entendida por Barroso como “o fundamento e o objetivo do constitucionalismo democrático.”³¹¹ Porém, uma preocupação do autor é em relação do grande grau de indefinição e abertura que o termo traz, sendo com grande frequência utilizado como conteúdo de argumentação de posições antagônicas em discussões judiciais.³¹²

Por isso, na utilização do princípio da dignidade da pessoa humana como conteúdo do debate democrático, Barroso entende que é necessário buscar “um conceito operacional do ponto de vista jurídico,”³¹³ o qual se encontra na delimitação de “um conteúdo mínimo que dê unidade e objetividade à sua aplicação.”³¹⁴ Nesta linha de pensamento, entende Barroso que a tarefa primeira a percorrer é a de afastar da essência do conceito doutrinas que possam querer

³⁰⁷ Ibidem, p. 49-50.

³⁰⁸ Ibidem, p. 52.

³⁰⁹ CLÉVE, Clemerson Merlin. *Temas de Direito Constitucional*. Fórum. 2ª Edição revista e ampliada. Belo Horizonte, 2014. p. 111.

³¹⁰ Ibidem. p. 183.

³¹¹ BARROSO, Luís Roberto. *O novo direito Constitucional Brasileiro*. Fórum, 2013, 1ª reimpressão. Belo Horizonte, p. 42.

³¹² Idem.

³¹³ Ibidem. p. 44

³¹⁴ Idem.

abarcá-lo como doutrinas ideológicas ou religiosas.³¹⁵ Sendo assim, o conteúdo mínimo do princípio da dignidade humana, ao ver de Barroso, precisa ser revestido de laicidade, neutralidade política e universalidade.³¹⁶ Sem essas três características básicas, esse princípio não se revestirá da necessária operacionalidade para o campo jurídico.

Vale ressaltar que quando Barroso está a falar do afastamento de conteúdos religiosos, ou outras doutrinas ideológicas, do conteúdo mínimo do Princípio da dignidade humana, se refere a conteúdos ideológicos, que possam trazer uma carga de verdade única como visão de mundo, que exclui outras visões sem a possibilidade de diálogo e aceitação de outros conteúdos a serem ponderados.³¹⁷

3.2. *A participação de entidades religiosas nos debates judiciais*

A teoria e as ponderações de Habermas acerca da participação dos indivíduos políticos religiosos são de grande relevância para o estudo em questão. Habermas pondera que os discursos das religiões não podem ser desprezados na arena pública, pois fazem parte do direito dos representantes da população a serem ouvidos nos debates do embate democrático.³¹⁸ Para o autor, não será uma sociedade democrática e que garante o direito à liberdade a todos os seus cidadãos a sociedade em que o Estado nega a participação de vozes no confronto político que possuam uma orientação religiosa. Entende o autor que os Estados devem possuir interesse em ouvir as vozes da religião numa democracia, pois se assim não o fizerem estão a correr o risco de privar a sociedade de discursos que possam ser importantes para a criação de sentido dos temas debatidos.³¹⁹ Desse modo, Habermas afirma:

Os próprios cidadãos seculares como também os crentes de outras denominações podem, sob certas condições, aprender algo das contribuições religiosas, tal como acontece, por exemplo, quando eles conseguem reconhecer, nos

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*, 2007. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/38193629/Mudanca-estrutural-da-esfera-publica-Habermas>. P. 146.

³¹⁹ Idem.

conteúdos normativos de uma determinada exteriorização religiosa, certas intuições que eles mesmos compartilham.³²⁰

Seguindo a linha de pensamento habermasiana, Emmerick entende que é necessário perceber que um Estado Democrático de Direito, como é o Brasil, deve estar sintonizado epistemologicamente com as expectativas das denominações religiosas, que nunca foram isoladas completamente no espaço democrático.³²¹

Mouffe acredita também que as religiões não podem ser ignoradas enquanto participantes também da política na esfera pública. No entanto, essa participação na política deve estar adstrita aos limites constitucionais do Estado.³²²

Nesse sentido, entende Mouffe que é equivocada a mistura de falas que por muitas vezes aparecem no Estado considerado laico. Para a autora, uma coisa é falar sobre a separação da Igreja e do Estado, mas outra é falar sobre a religião e a política, ainda tendo uma terceira que seria a distinção entre o público e o privado.³²³ Ela entende que considerar essas três coisas como uma só acaba causando enganos, levando a entender que em sociedades que possuem o Estado separado da Igreja aquele teria que excluir todas as formas religiosas da esfera pública, o que para a autora não seria pertinente.³²⁴

Compreende Mouffe que, desde que atuantes dentro de uma limitação constitucional, não “há qualquer razão pela qual os grupos religiosos não devam intervir na arena política para pronunciar-se a favor de ou contra certas causas.”³²⁵

Fala Mouffe sobre a compreensão dos conteúdos de verdade de determinada comunidade religiosa, que podem ser traduzidos para a linguagem oportuna. Nesse sentido:

Tal potencial faz do discurso religioso que vem à tona em questões políticas referentes à religião um candidato sério a possíveis conteúdos de verdade, os quais podem ser, então, tomados do vocabulário de uma determinada comunidade religiosa e traduzidos para uma linguagem acessível em geral.³²⁶

³²⁰ Ibidem, p.148-149.

³²¹ EMMERICK, Rulian . Op. Cit. p. 165.

³²² MOUFFE, Chantal. 2006. “Religião, democracia liberal e cidadania”. In: BURITY, A. J. & MACHADO, Maria D. C. (coord.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. 1ª ed. Recife: Massangana, p. 25 - 26.

³²³ Idem.

³²⁴ Idem.

³²⁵ Idem.

³²⁶ Idem.

De acordo com Mendonça e Barroso, “as normas da Constituição são invocadas nos mais diversos ambientes. (...)Das passeatas gays às respostas da comunidade religiosa, ambas expressamente baseadas na mesma liberdade de expressão.”³²⁷ Acompanhando essa fala, depreende-se que os argumentos que chegam ao STF para julgamento de causas que envolvam questões morais relevantes podem e devem ter a participação das comunidades religiosas, pois estas, como apontam os autores, possuem a mesma liberdade de expressão de outras organizações não religiosas que pedem à palavra buscando arrazoar os debates judiciais. Sarmiento também acredita que o discurso religioso deve ser considerado. Porém, compartilha da visão de Mouffe sobre a necessidade de tradução do discurso religioso para entrar na esfera pública.³²⁸ Para o autor, o discurso religioso pode ser perfeitamente aceitável desde que traduzido em razões públicas. Entretanto, o estabelecimento de fronteiras entre o que são razões públicas e não públicas em sociedades democráticas plurais é tema de bastante controvérsia e de difícil delinear.

Para Sarmiento, na temática das razões públicas a questão essencial é a do diálogo que enriquece, da busca pelo principal ideal da República o bem estar coletivo: “todos se prontificam a buscar uma solução justa que atenda ao bem comum.”³²⁹ Sarmiento tem claro que a democracia deliberativa proposta por Habermas ainda não se realiza na prática do processo democrático no Brasil, porém, ele a vê como “um ideal regulativo que vale a pena perseguirmos.”³³⁰

Ainda dentro da linha de pensamento de Sarmiento, o Estado Constitucional Democrático deve atuar apenas com base em razões públicas. Para ele, dentro da ideia de razões públicas está inserida a obrigação de que os fundamentos de uma ação política sejam por todos aceitos de forma racional, embora possa haver discordância de pensamentos.³³¹ Assim, entende Sarmiento que é possível que uma decisão não aceita pela outra parte seja “aceitável racionalmente por ela.”³³² Pensa o autor que isso ocorre quando o ponto controverso é equacionado de uma forma em que a igualdade e a liberdade de cada um seja respeitada, ainda que sem concordância total com o que foi decidido.

³²⁷ MENDONÇA, E., BARROSO, L. R. Op. Cit.

³²⁸ SARMENTO, Daniel. Op. Cit. p. 54.

³²⁹ Ibidem. p. 52.

³³⁰ Ibidem. p. 52.

³³¹ Idem.

³³² Idem.

Assim, para Sarmento, ao se atuar em espaços públicos, especialmente em questões relativas a “direitos essenciais de uma comunidade,” os argumentos apresentados só podem ser públicos,³³³ ou que sejam tais que possam ser traduzidos em termos de razões públicas.³³⁴ Dessa forma, o conteúdo contido dentro dos argumentos religiosos, que puder ser exposto de forma a cumprir os princípios republicanos de liberdade e igualdade pode e deve ser aceito dentro da esfera do Estado.³³⁵

Para o autor, a questão da validade apenas de argumentos públicos no debate judicial não denota qualquer espírito de laicismo ou de ateísmo. O conceito de razões públicas não é apenas excludente de argumentos religiosos, mas também de argumentos que não possam ser aceitos de forma racional, independente da fonte de onde provenham.³³⁶ Greenawalt,³³⁷ assim como Sarmento, também se posiciona no sentido de que a conceituação e utilização das razões de ordem pública são um diferencial para se chegar ao papel da religião nas questões políticas. Em oposição a Sarmento, porém, afirma que a compreensão racional é um conceito que se pode entrelaçar com outras suposições. Para o autor, “uma dificuldade na ‘abordagem das bases racionais’ é traçar a linha que distingue as bases racionais das bases não racionais para fins de julgamento.”³³⁸

Acerca do uso da religião na política, Greenawalt entende que existem dois tipos de posicionamento:³³⁹

1. A posição exclusivista, que diz que a religião deve ser excluída da política. Os defensores desse posicionamento sustentam que as decisões precisam ser tomadas com base em motivos advindos da forma de governo do Estado (no caso do Brasil, uma República

³³³ Ibidem. p. 53.

³³⁴ Ibidem. p. 54.

³³⁵ Ibidem. p. 53-54. Sarmento aqui cita dois exemplos: (1) Fala de Martin Luther King que verbalizava seus argumentos em termos religiosos, mas estes tinham estreita relação com ações a serem desenvolvidas pelo Estado. (2) Cita o conteúdo das Campanhas da Fraternidade que embora exposto em termos religiosos “é perfeitamente traduzível em razões públicas.”

³³⁶ Em seu texto Sarmento exemplifica com os argumentos expostos nas doutrinas de Richard Dawson, que é um biólogo que não acredita em religião, também fogem da esfera pública, apesar de estarem praticamente em oposição à religião.

³³⁷ Greenawalt é professor de Jurisprudência da Universidade de Colúmbia. Embora o capítulo do livro aqui abordado seja escrito em relação a “establishment cause” e se estendam mais a uma democracia liberal como o é os EUA, entende-se que os conceitos, fundamentos e contribuições trazidas pelo autor americano nesta área podem ser utilizados para construir a doutrina brasileira nesta questão sem maiores dificuldades.

³³⁸ GREENAWALT, Kent. *Julgamentos baseados na religião e discurso religioso na vida política*. In: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito. *O Estado laico e a Liberdade religiosa*. São Paulo: LTR, 2011 p. 21.

³³⁹ Idem.

democrática) e em formato de justificativas e modos de propor fatos acessíveis a todos os cidadãos. Sobre esse primeiro modelo, afirma o autor:³⁴⁰

Qualquer que seja a exata mistura do racional, do não irracional e do irracional nas motivações religiosas, nenhuma perspectiva religiosa é compartilhada por todos os cidadãos, nenhuma perspectiva se baseia em métodos de justificativa e determinação de fatos que seriam acessíveis da forma necessária.

Para que o entendimento desse primeiro posicionamento acerca do uso da religião na política se torne mais clarificado, Greenawalt esclarece ainda que:³⁴¹

a) é uma posição que “diz respeito à política, e não a uma cultura mais ampla;”³⁴²

b) a intenção não é de que as pessoas não sejam influenciadas pelas interpretações religiosas, porém devem debater temas relacionados com a política no espaço público sem se sustentar em argumentos religiosos devendo evitar tomar decisões de acordo com estas.

c) a exclusão da religião não é feita por ser ela “uma superstição tola,”³⁴³ mas por não se coadunar com os princípios do Estado democrático de direito o uso de argumentos religiosos na esfera pública.

2. O posicionamento inclusivista. Nesse posicionamento, o uso da religião como fonte de decisão é possível. As fontes de entendimento que pareçam corretas podem ser utilizadas para o respaldo tanto de cidadãos quanto de autoridades. Para essa corrente, a sociedade é muito plural para que se chegue a “justificativas compartilhadas”. Para os adeptos desta teoria, “uma democracia sadia não se tornará instável caso os argumentos religiosos façam parte do discurso político.”³⁴⁴

O estudioso ainda que afirma que não há uma corrente que esteja absolutamente correta e que a análise das razões de ordem pública vai além da consideração se elas são inclusivistas ou exclusivistas; estas não devem ser consideradas de ordem pública em virtude

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ Idem.

³⁴² Idem.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Ibidem, p. 22. Aqui, entretanto, esclarece o autor que não se está afirmando que todo campo cultural, de conhecimento é válido como possibilidade de fundamento para o Estado. Claro que os campos que são contrários às premissas da forma e do regime de governo devem ser excluídos do debate. Exemplifica com o racismo.

apenas de “um grau geral de aceitação”³⁴⁵. Ainda na temática, o autor concebe que a questão das razões públicas tem um cerne mais profundo do que a questão meramente conceitual do que seriam razões públicas, pois “as razões não detêm força geral adequada e dependem fortemente de pontos de vista bastante controversos.”³⁴⁶ Assim sendo, os limites para demarcar as razões de ordem pública restam incertos e dependem de pontos de vista bastante controvertidos, sendo que para este autor não há como excluir os argumentos religiosos da formação das razões públicas, a não ser que outras razões que sejam também vistas como “não racionais” ou apoiadas em visões compreensivas sejam da mesma forma excluídas.

Em relação à incerteza na utilização dos argumentos de ordem pública, Sarmiento argui que principalmente dentro do Poder Judiciário, é dever do magistrado buscar formar seu convencimento apenas a partir das razões públicas, devendo para isso buscá-las sempre, mesmo que a argumentação que às sustente seja forte ou menos forte, conquanto seja um argumento de razão pública.³⁴⁷

Neste sentido Sarmiento explica que ao decidir uma questão, o juiz deve olhar o campo das razões públicas como fazendo parte de “razões que possam ser aceitas pelo outro independentemente da crença, independentemente da fé que o outro, que o seu jurisdicionado ou que as pessoas da sociedade, de um modo geral compartilhem.”³⁴⁸ Para Sarmiento, o princípio das razões públicas é “um princípio de hermenêutica constitucional.”³⁴⁹

3.3. As organizações religiosas no palco da democracia: o caso da descriminalização do aborto de feto anencéfalo

A seguir será apresentado o caso da antecipação terapêutica do parto de feto anencéfalo, que será discutido à luz das teorias trazidas no presente trabalho para se tentar compreender as relações entre instâncias religiosas e decisões jurídicas.

3.3.1. A ação

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Ibidem, p. 46.

³⁴⁷ SARMENTO, Op. Cit. p.55.

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ Ibidem. p.55-56.

Foi escolhido para ser trazido à análise neste trabalho o caso da antecipação terapêutica do parto de feto anencefálico, por ter sido um caso que foi julgado pelo Supremo Tribunal Federal (doravante STF) do país, sendo de grande repercussão nacional, produzindo um exercício de democracia em áreas diversas da sociedade como poucos já vistos.³⁵⁰ Para o julgamento do caso e auxílio na formação do convencimento do Ministro Relator Marco Aurélio e dos demais Ministros do STF, a ação que debateu a questão do feto anencéfalo contou com a participação de 25 instituições da sociedade, sendo que 05 foram de organizações religiosas posicionando-se em audiências públicas sobre o tema.³⁵¹

As 25 entidades da sociedade civil que participaram da ação através das audiências públicas foram organizadas em três grandes blocos. Antes de apresentar as entidades e descrever os principais posicionamentos e argumentos, especialmente das organizações religiosas que são as que interessam a esta pesquisa, o caso, embora bastante conhecido pelo público brasileiro, será resumidamente apresentado em seus principais pontos.

Este caso que foi submetido à apreciação do STF pode ser elencado como um dos casos difíceis (*hard cases*) que demandou uma apreciação pela Corte Suprema Brasileira.³⁵² A demanda teve por objetivo a realização de interpretação conforme a Constituição dos dispositivos do Código Penal que tipificam o aborto (arts. 124, 126, *caput* e 128, I e II), com a finalidade de declarar que eles não deveriam incidir no caso de antecipação terapêutica do parto de feto portador de anencefalia.

³⁵⁰De acordo com o Ministro relator Marco Aurélio se não tivesse ocorrido o incidente de percurso com a cassação da liminar da ação em 2004, a ADPF 54 teria entrado para a história do país como a 1ª a ter se utilizado do instrumento democrático da audiência pública. Devido ao lapso de tempo decorrido entre o deferimento da liminar (2004) e a 1ª audiência pública neste caso que foi realizada em 26.08.2008., a 1ª audiência pública realizada no país pelo STF foi na ADI 3510 na ação das células tronco - embrionárias realizada em 27.04.2007.

³⁵¹ Notas taquigráficas da Audiência Pública da ADPF 54. 16/9/2008. p. 71.

³⁵² "Casos difíceis" ou *hard cases* são aqueles que não encontram uma solução fácil no ordenamento jurídico por conta da existência de conflitos entre diferentes normas constitucionais sobre a matéria. Ronald Dworkin é um dos autores que de forma bastante adequada se ocupa da análise destes "casos difíceis", propondo que diferentes soluções sejam enfrentadas pelo operador jurídico. Ele criou a figura do juiz Hércules, que deve solucionar a controvérsia a partir dos diversos princípios constitucionais incidentes, de modo que a unidade e a integridade do sistema jurídico sejam preservadas. O próprio advogado da autora, atual Ministro Luís Roberto Barroso escreveu um artigo que é algumas vezes citado neste trabalho intitulado "Supremo Tribunal, Direitos Fundamentais e Casos Difíceis", em que um dos cinco casos apresentados é o que é aqui trazido.

A ação de descumprimento de preceito fundamental – ADPF³⁵³ no. 54 – foi ajuizada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde – CNTS, representada pelo advogado, Luís Roberto Barroso, atual Ministro do Supremo Tribunal Federal.

Através dessa ação, pretendia-se conseguir que a gestante de feto anencéfalo tivesse reconhecido o direito subjetivo de se submeter à interrupção da gravidez, sem a necessidade de prévia obtenção de autorização judicial, pois essa busca por autorização judicial costuma envolver uma difícil luta em várias instâncias, o que não raro se torna inacessível a muitas mulheres.³⁵⁴

Os argumentos aduzidos pela peticionante se dividiram em premissas fáticas, e, no mérito em três teses jurídicas principais. Nas premissas fáticas expôs a autora dados sobre o diagnóstico da doença, o prognóstico da viabilidade fetal e os riscos para a gestante, referindo também problema do sofrimento psicológico da gestante de feto anencéfalo, dentre outros fatores. Apresentou-se também a distinção entre o pedido aduzido e às situações tidas pela lei penal como aborto.³⁵⁵

Em relação ao mérito da ação três teses foram apresentadas pela parte autora:³⁵⁶

1. “A antecipação do parto na hipótese é fato atípico, por faltar o suporte fático exigido pelo tipo penal relativo ao aborto.”³⁵⁷ Nesse tópico a fundamentação concentra-se no fato de que a morte do feto decorre de má formação congênita e não da prática de um ato que seria abortivo, portanto, não haveria nexos causal entre a morte e o aborto extinguindo-se a tipicidade do fato. De acordo com a tese sustentada pela autora, a morte preexistiria à interrupção da gravidez.

2. “Ainda que se quisesse qualificar a antecipação terapêutica do parto de feto anencefálico como aborto, ela não deveria ser punida.”³⁵⁸ – Aqui argumenta-se que mesmo que o ato de interrupção de gravidez de feto anencéfalo fosse entendido como aborto, a gestante não deveria ser punida, pois o CP não pune o aborto dito necessário e, embora não haja previsão no CP de aborto necessário no caso de gestante de feto anencéfalo, o direito há

³⁵³ A Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental é um tipo de Ação de controle judicial abstrato de normas no qual o juízo de inconstitucionalidade é o próprio objeto da ação, portanto, a questão principal a ser enfrentada. Deve ser julgada pelo Supremo Tribunal Federal. Nesse caso, o tribunal deve manifestar-se diretamente sobre a (in)constitucionalidade da lei. Sua função, diz a doutrina majoritária, é atuar enquanto legislador negativo, retirando do ordenamento a norma que contraria a Constituição.

³⁵⁴ BARROSO, Luis Roberto. *Supremo Tribunal, Direitos Fundamentais e Casos Difíceis*. Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 19 – jan./jun. 201, p. 133.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 133-135.

³⁵⁶ *Idem*.

³⁵⁷ *Ibidem*. p.133.

³⁵⁸ *Idem*.

que ser interpretado evolutivamente, compreendido na nova ordem de valores que o inspirou e realizado uma ponderação de bens entre os bens em colisão na sociedade atual.

3. “O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à saúde paralisam a incidência das normas do Código Penal na hipótese.”³⁵⁹- O argumento dessa terceira tese meritória se fundamenta na dignidade da gestante que estaria sendo ferida ao ser obrigada pelo Estado a levar até o fim uma gestação que resultaria num feto sem vida, ou natimorto e ainda nos potenciais prejuízos dessa gravidez à saúde física e psíquica da mulher.

O relator da ação, Ministro Marco Aurélio, proferiu decisão monocrática, em decisão liminar, na sessão de 1º de julho de 2004, última sessão antes de iniciar o recesso. Esta decisão liminar deveria ser referendada posteriormente pelo plenário.³⁶⁰

Na decisão liminar, o Ministro Marco Aurélio dispôs que os processos e decisões não transitadas em julgado sobre a matéria, “diante da relevância do pedido e do risco de manter-se com plena eficácia o ambiente de desencontros em pronunciamentos judiciais até aqui notados”, fossem sobrestados.³⁶¹

A liminar foi concedida no sentido de que se reconhecesse o direito das gestantes portadoras de fetos anencefálicos de se submeterem à antecipação terapêutica do parto, desde que a anomalia estivesse atestada em laudo médico.³⁶²

Em 20 de outubro de 2004, O plenário do STF referendou a primeira parte da concessão da liminar – sobrestamento dos processos e decisões não transitadas em julgado, porém revogou a segunda parte desta por entender que o reconhecimento do direito da gestante em submeter-se à operação terapêutica para retirada do feto anencefálico necessitava de maiores discussões, antes de ser aprovado.³⁶³ Analisou-se também, nessa mesma sessão, o cabimento da ADPF para tratamento do tema, por questão suscitada pelo Procurador Geral da República. O STF, por 07 votos contra 04, rejeitou a questão, declarando que a ADPF seria o meio correto para o questionamento da matéria.³⁶⁴

³⁵⁹ Ibidem. p. 134.

³⁶⁰ Informativo STF. Brasília, 09 a 13 de Abril de 2012. Número 661. <http://www.stf.jus.br/arquivo/informativo/documento/informativo661.htm>. Acesso em 04/01/2014.

³⁶¹ Idem

³⁶² Idem.

³⁶³ GOMES, Daniele. *A ADPF 54 e o cenário ativista do Supremo Tribunal Federal*. Artigo Direito Net. 1º de maio. 2010. <http://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/5727/A-ADPF-54-e-o-cenario-ativista-do-Supremo-Tribunal-Federal>. Acesso em 05.01.2014.

³⁶⁴ Informativo STF. Brasília, 09 a 13 de Abril de 2012. Número 661. <http://www.stf.jus.br/arquivo/informativo/documento/informativo661.htm>. Acesso em 05.01.2014.

No despacho que submeteu a questão de ordem ao plenário, feito em setembro de 2004, o ministro Marco Aurélio determinou que se realizassem audiências públicas, estas condicionadas à admissibilidade da ação. Portanto, uma vez admitida à ação, as audiências públicas deveriam ocorrer.

A proposta da audiência pública foi corroborada pelo Procurador-Geral da República, que requereu em maio de 2005, a efetivação de audiência pública, indicando rol de oito professores para serem ouvidos, não tendo sido aceitos seus indicados.

Inobstante à relevância do tema, apenas em julho de 2008 o ministro Marco Aurélio exarou despacho convocatório determinando, em definitivo, a realização de audiências públicas que seriam quatro, no total.

3.3.2. A audiência pública

A audiência pública é um instrumento processual que pode ser utilizado pelos três poderes existentes no Estado – Poder Executivo, Poder Legislativo e Poder Judiciário. É uma ocasião em que membros de diversas áreas da sociedade têm a chance de se manifestar sobre determinado tema antes da decisão ser tomada.³⁶⁵

As audiências públicas, ao lado dos *amicus curiae* são “institutos que têm o objetivo de conferir maior legitimidade democrática e técnica às decisões proferidas pela Suprema Corte no controle abstrato de constitucionalidade.”³⁶⁶

O *amicus curiae* possibilita que organizações representativas tragam argumentos novos e essenciais ao debate que será travado na corte. Importante mencionar que a participação do *amicus curiae*, em princípio, não consiste em se posicionar a favor ou contra o tema em controvérsia, mas é um instrumento importante de auxílio ao STF, pois pode evitar uma decisão errônea ou pode auxiliar a aprimorar um fundamento que a Corte já possuía³⁶⁷.

Por sua vez, a audiência pública consiste na convocação de pessoas com experiência e autoridade na matéria levada a conhecimento da corte. Esta experiência não precisa ser a

³⁶⁵ ARIEDE, Bueno Eloise. *Audiências públicas no supremo tribunal federal: um estudo comparativo de sua prática, antes e após o advento da Emenda Regimental nº 29 de 2009*.

P. 14 .sbdp. http://www.sbdp.org.br/arquivos/monografia/188_Eloise%20Bueno%20Ariede.pdf

³⁶⁶ MEDINA, José Miguel Garcia; FREIRE, Alexandre; FREIRE, Alonso. *Audiência Pública é mais que um instrumento de legitimidade. Os Constitucionalistas*. 05.07.2013. Acesso em 09.01.2014.

³⁶⁷ Idem.

nível técnico ou científico do assunto; o saber religioso, como no caso em questão, também é uma voz a ser acolhida no debate democrático.

O objetivo da convocação de audiências públicas é o esclarecimento de questões que possam auxiliar na decisão, sejam elas técnicas, administrativas, políticas, econômicas e jurídicas, bem como promover uma jurisdição constitucional mais democrática, que seria o caso de se ouvir as organizações religiosas no caso do feto anencéfalo.

De acordo com entendimento doutrinário contemporâneo do Direito Constitucional, as audiências públicas possuem, além da já citada função de esclarecimento de temas relevantes e da promoção de uma jurisdição constitucional mais democrática, a incumbência de:³⁶⁸

1. redução do isolamento do Tribunal, promovendo sua aproximação com a sociedade civil e com a comunidade científica;
2. expertise dos ministros em questões de maior conhecimento técnico e em especial quando as questões discutidas envolvem temas moralmente complexos com soluções que demandam conhecimentos diversos ao do campo do direito;

É válido destacar que as audiências sobre fetos anencéfalos foram as que permitiram todas as modalidades de participação de audiência previstas quais sejam: convite, indicação e inscrição.³⁶⁹ A inscrição é uma forma bastante democrática de acesso da sociedade civil ao debate, pois não estando sujeita nem à convite, nem à indicação, a possibilidade do cidadão se inscrever amplia a participação de interessados.

3.3.3. As audiências públicas realizadas no caso do aborto de feto anencéfalo

Nas audiências públicas realizadas em virtude do caso aqui discutido, foi concedida a oportunidade para que diversos integrantes da arena da democracia brasileira pudessem exprimir seus argumentos, técnicos ou não, favoráveis ou contrários, a fim de participar do convencimento que resultaria no julgamento da demanda sobre os fetos anencéfalos que estava a sensibilizar grande parcela da sociedade.

³⁶⁸ Idem.

³⁶⁹ ARIEDE, Bueno Eloíse. Op. Cit. p.49

As audiências públicas realizadas no caso da ADPF 54 foram amplamente democráticas no sentido de que possibilitaram o acesso de vários profissionais de áreas diversas para serem ouvidos junto ao STF, entretanto, os critérios de admissão e recusa de algumas entidades e postulantes não ficaram muito claros.³⁷⁰

Foram realizadas durante quatro dias (26/8; 28/8; 04/9 e 16/9) e tiveram 25 representantes (15 convidados, 06 indicados e 04 habilitados) sendo que, no total, 27 pessoas falaram, já que duas entidades dividiram seu tempo entre dois representantes cada.³⁷¹

Não foram aceitos *amicus curiae no processo*. Porém, todos os que requereram o ingresso no processo como *amicus curiae* foram admitidos posteriormente no processo como participantes nas audiências públicas.³⁷²

As entidades e pessoas que contribuíram ao debate através das audiências públicas foram divididas em blocos. Foram três os segmentos que participaram. O segmento religioso, com 05 participantes (04 convidados e 01 habilitado); o segmento das entidades científicas, com 09 participantes (07 convidados e 02 habilitados) e o segmento da sociedade civil, com 11 participantes (04 convidados, 06 indicados e 01 indicado) que teve suas apresentações divididas em duas datas.

As audiências foram realizadas de acordo com os blocos designados. No 1º dia foram ouvidos os representantes do bloco religioso; no segundo, os das entidades científicas e no 3º e 4º dia das audiências o tempo foi dividido entre os representantes da sociedade civil.

As 05 entidades religiosas que participaram das audiências públicas foram: a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (com 02 representantes: um padre e um jurista); a Igreja Universal (um bispo); a Associação Nacional Pró Vida e Pró Família (um médico e um professor); as Católicas pelo Direito de Decidir (uma socióloga) e a Associação Médico Espírita do Brasil (dois representantes: uma médica e um médica veterinária).³⁷³

Ao contrário do que se poderia supor, não foram todas as entidades de cunho religioso contrárias à interrupção da gravidez. Os argumentos trazidos pela Igreja Universal e Pelas Católicas pelo Direito de Decidir foram favoráveis à interrupção gestacional.³⁷⁴

³⁷⁰ Ibidem. Pg. 38-43.

³⁷¹ Idem.

³⁷² Idem.

³⁷³ Ibidem. Pg. 72

³⁷⁴ Notas taquigráficas das audiências públicas da ADPF 54. Supremo Tribunal Federal. 26/8/2008.:Disponível em

Integraram o segmento das entidades científicas as seguintes instituições e pessoas: o Conselho Federal de Medicina (um médico); a Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia (um professor); a Sociedade Brasileira de Medicina Fetal (um ginecologista); o Deputado federal Luiz Bassuma - Presidente da frente Parlamentar em Defesa da Vida – contra o Aborto; a Sociedade Brasileira de Genética Médica (um médico); o Deputado Federal José Aristodemo Pinotti – assessor da OMS – saúde da mulher e presidente da Federação Internacional de Ginecologia e Obstetrícia; o Movimento Brasil Sem Aborto (um professor); Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC - um médico) e o Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero (ANIS- uma antropóloga).³⁷⁵

Destes 09 participantes, apenas 02 foram contrários à causa em questão: o Deputado Luiz Bassuma da Frente Parlamentar de Defesa da Vida e o professor do Movimento Brasil sem Aborto.³⁷⁶

No primeiro dia em que houve participações de representantes das sociedades civis, foram ouvidos 07 participantes: Ministério da Saúde (médico e Ministro); Escola de Gente (jornalista); Associação de Desenvolvimento da Família (ADEF- médica); Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos (socióloga); Dra. Cinthia Macedo Specian (pediatra); Dr. Dernival da Silva Brandão (especialista em Ginecologia e Obstetrícia); Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (socióloga e cientista política).

Novamente uma minoria posicionou-se contrária à interrupção da gravidez de fetos anencéfalos: apenas o Dr. Dernival Brandão e a médica representante da ADEF. Ocorreu a primeira posição neutra, a da pediatra Cinthia Specian, que não se posicionou nem contra, nem a favor da interrupção do parto.

No último dia das audiências públicas, compareceram à sessão os seguintes representantes, ainda da sociedade civil: a Dra. Elizabeth Kipmann Cerqueira (médica e professora); a Conectas Direitos Humanos e Centro de Direitos Humanos (uma socióloga e professora); a 2ª Representante do CNDM (a Secretária Especial de Política para as Mulheres) e a Associação Brasileira de Psiquiatria (um Especialista em Psiquiatria Forense). Nesse último dia só existiu um parecer desfavorável à interrupção da gravidez, proveniente da médica Dra. Elizabeth Cerqueira.

http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54_notas_dia_26808.pdf. Acesso em 04.01.2014.

³⁷⁵ Ibidem, p. 72

³⁷⁶ Idem.

No total, 27 pessoas foram ouvidas, pois a CNBB contou com a participação de um padre e de um jurista e a Associação Médico Espírita do Brasil contou com a participação de duas médicas. Ambas as entidades tiveram o tempo dividido entre seus representantes. O Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) foi a única entidade que teve duas participações distintas. Atuou nas audiências dos dias 04 e 16 de setembro com participações integrais em cada uma delas.³⁷⁷

Cabe trazer agora, em linhas gerais, os argumentos tanto favoráveis quanto contrários que foram expostos nas audiências públicas. Os argumentos serão demonstrados neste trabalho, na forma das principais premissas levantadas por cada uma das pessoas que foram ouvidas nas audiências públicas representando os diversos setores das sociedades.

O critério que se utilizou para a exposição dos argumentos trazidos nas audiências públicas foi o de apresentação perante o STF iniciando-se pela 1ª audiência do dia 26.08 pelo bloco religioso até a última do dia 16.09 por representantes da sociedade civil, sendo trazidos pela ordem que as pessoas os apresentaram. Com finalidade didática separou-se os argumentos favoráveis dos desfavoráveis à antecipação do parto terapêutico, mantendo fora esta exceção, à ordem com que foram apresentados perante a Corte. A argumentação favorável à antecipação do parto terapêutico de fetos anencéfalos foi construída da seguinte forma:

i. “A descriminalização deste tipo de aborto não deveria esbarrar nas radicalizações conceituais ou religiosas;”³⁷⁸ (Bispo Carlos Macedo – Igreja Universal - Bloco religioso).

ii. “Muitos dos argumentos contrários à liberdade de decisão das mulheres no campo reprodutivo, embora se apresentem como oriundos de um campo laico, científico, são, na verdade, a expressão de uma doutrina e de uma moral religiosa específica”; “Com a possibilidade da antecipação do parto de feto anencefálico vai ocorrer “A possibilidade de efetivação de um elemento básico de justiça social, atendendo particularmente às mulheres pobres para quem a autorização judicial é condição de possibilidade de realização do

³⁷⁷ Idem.

³⁷⁸Argumento do Bispo Carlos Macedo de Oliveira, representante da Igreja Universal em Notas taquigráficas.Op. cit.:http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_26808.pdf

procedimento médico;”³⁷⁹ ((Dra. Maria Nunes – socióloga da “Católicas pelo Direito de Decidir”- Bloco Religioso).

iii. “Na grande maioria, sessenta e cinco por cento das estatísticas mostram que os anencéfalos morrem intra-útero, numa provável seleção natural. A natureza faz isso com más formações incompatíveis com a vida. Mas alguns chegam a nascer, e a grande maioria morre poucas horas depois; aqueles que duram mais tempo são absolutamente exceções”³⁸⁰; (Dr. Roberto Luiz D’Ávila –Conselho Federal de Medicina- Bloco científico).

iv. “A anencefalia é incompatível com a vida - isso explicamos para a mulher. Ela é letal, multifatorial e decorre de defeitos de fechamento de tubo neural. O feto também pode ter outras malformações associadas. Agora, o problema é que o prosseguimento gestacional aumenta muito os riscos para as mulheres. Esses são dados da Organização Mundial da Saúde em um estudo feito em 2005, muito bem estruturado;”³⁸¹(Jorge Andalaft- Federação Brasileira de Ginecologia - Bloco científico).

v. “Nós consideramos o feto anencéfalo um natimorto neurológico. Do ponto de vista técnico, ele não tem sequer o desenvolvimento do sistema nervoso central;”³⁸²(Heverton Pettersen - Sociedade Brasileira de Medicina Fetal - Bloco científico).

vi. A retirada de órgãos do feto anencéfalo não é um argumento razoável:“Além de a anencefalia poder ser apenas parte do defeito de síndromes genéticas ou cromossômicas, eles morrem muito rápido, não dando tempo para a retirada dos órgãos, mas, mesmo que haja tempo, esses órgãos já estão lesionados pela hipóxia. Manter a vida do anencéfalo artificialmente para a retirada dos órgãos é facilmente questionável eticamente;”³⁸³(Salmo Raskin - Sociedade Brasileira de Genética Médica - Bloco científico).

vii. “O diagnóstico de anencefalia não deixa dúvidas:” “Existem dois diagnósticos de certeza, Ministro Marco Aurélio, na ecografia obstétrica hoje. Um é óbito fetal, o outro é

³⁷⁹ Argumento da Dra. Maria José Fontelas Rosado Nunes, socióloga da Católicas pelo Direito de Decidir http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_26808.pdf

³⁸⁰ Dr. Roberto Luiz Dávila do Conselho Federal de Medicina. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

³⁸¹ Jorge Andalaft Neto pela Federação Brasileira das Associações de Obstetrícia e Ginecologia http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

³⁸² Sociedade Brasileira de Medicina Fetal, representada pelo Doutor Heverton Neves Pettersen. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

³⁸³ Sociedade Brasileira de Genética Médica, representada pelo Doutor Salmo Raskin. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

anencefalia.”³⁸⁴; (Deputado Federal José Aristodemo Pinotti - Professor Titular da USP e da Unicamp - Membro da Academia Nacional de Medicina - Bloco científico).

viii. Vários países permitem a interrupção de gravidez nesses casos: “Estudo feito em quarenta e um países em cinco continentes: noventa por cento dos países desenvolvidos e vinte por cento daqueles em desenvolvimento permitiam a interrupção de gravidez em casos de anencefalia;”³⁸⁵ (Thomaz Gollop – médico SBPC - Bloco científico).

ix. O dilema das gestantes de feto com anencefalia: “Em muitos casos, o que ocorre é uma luta desesperada contra o tempo dos tribunais e da natureza para que o feto não atinja o peso de quinhentos gramas ou de vinte semanas de gestação, para evitar o sofrimento adicional do enterro. Um feto com mais de quinhentos gramas necessita ser enterrado e ter atestado de óbito. Essa é uma das experiências mais dilacerantes para as mulheres, pois quase todas, assim como Severina, não poderão acompanhar o enterro;”³⁸⁶ (Débora Diniz, antropóloga – ANIS).

x. Com a anencefalia não existe a vida: “Anencefalia é uma má-formação incompatível com a vida do feto fora do útero. Um feto com anencefalia não sobrevive ao parto, uma certeza médica e científica atestada pela Organização Mundial da Saúde. No Brasil, atualmente, podemos assegurar o diagnóstico da anencefalia pela incorporação de tecnologias por imagem, como a ecografia, diferentemente de 1940, quando o Código Penal foi elaborado;”³⁸⁷ (José Gomes Temporão – Ministro da Saúde- Bloco da Sociedade Civil).

xi. A anencefalia não é similar à deficiência física. Na anencefalia não existe expectativa de vida extra-uterina: “A antecipação terapêutica do parto não é um ato de discriminação com base na deficiência. Nossa conclusão está relacionada à forma como a proposta de antecipação terapêutica do parto está sendo formulada: é proposta apenas para

³⁸⁴Deputado Federal José Aristodemo Pinotti é Professor Titular por concurso emérito da USP e da Unicamp, Membro da Academia Nacional de Medicina, cadeira 22

http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

³⁸⁵ Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, representada neste ato pelo Doutor Thomaz Rafael Gollop.

http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

³⁸⁶ Falando pelo Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero - ANIS, a Doutora Débora Diniz, antropóloga, doutora em Antropologia e pós-doutora em Bioética.

http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_4908.pdf

³⁸⁷ Ministro da Saúde Ministro José Gomes Temporão
http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_4908.pdf

uma situação concreta de ausência total de expectativa de vida fora do útero;”³⁸⁸; (Claudia Werneck – jornalista- Bloco da Sociedade Civil).

xii. Ter um filho anencéfalo é inevitável; continuar com a gestação nesses casos pode ser evitado: “Todas elas diferenciam o que é evitável do que é inevitável. O que é tragédia do que é tortura. De um lado, o inevitável da tragédia e, de outro, o sofrimento desnecessário e evitável da continuidade da gravidez com diagnóstico de morte fetal cerebral. Quiseram a supressão da situação torturante;”³⁸⁹ (Lia Zanotta Machado - Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos - Bloco da Sociedade Civil).

xiii. O direito à escolha numa questão dessas pertence à esfera individual: “Reconhecemos o direito de escolha como um ato de proteção e solidariedade à dor e ao sofrimento das mulheres que vivenciam uma gravidez de feto anencéfalo, anomalia incompatível com a vida em cem por cento dos casos. O direito de escolha é uma questão de ética privada, não cabendo ao Estado à interferência em questões relacionadas a decisões sobre a saúde, quando essa é colocada em risco, e à intimidade, devendo, no entanto, respeitar a diversidade e garantir princípios fundamentais da nossa Constituição;”³⁹⁰ (Jacqueline Pitanguy – socióloga e cientista- CNDM - Bloco da Sociedade Civil).

xiv. A legislação apresenta um ponto a ser revisto: “A obrigatoriedade de manter a gravidez de um feto anencéfalo é uma situação limítrofe de vulnerabilidade que a atual legislação sobre a proibição na interrupção de feto anencéfalo impõe às mulheres.” As mães de feto anencéfalo têm direito à informação: “Segundo, as mulheres grávidas de feto anencéfalo têm o direito de receber todas as informações disponíveis para que possam decidir se querem, ou não, levar essa gravidez a termo;”³⁹¹ (Eleonora Menecucci de Oliveira – CONECTAS).

xv. As mulheres são sujeitos de direito: “O nosso princípio de trabalho é que, em quaisquer circunstâncias, as mulheres sejam vistas como sujeitos de direito e, portanto,

³⁸⁸ A Sra. Claudia Werneck –jornalista da Escola da gente- Comunicação em Inclusão. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_4908.pdf

³⁸⁹ Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos. Ouviremos a Doutora Lia Zanotta Machado. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_4908.pdf

³⁹⁰ Jacqueline Pitanguy, socióloga e cientista política da CNDM http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_4908.pdf

³⁹¹ Eleonora Menecucci de Oliveira, representante da Conectas Direitos Humanos e Centro de Direitos Humanos, Socióloga, Professora Titular do Departamento de Medicina http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_16908.pdf

respeitadas como tal;”³⁹² (Nilcéa Freire - Secretária Especial de Políticas para as Mulheres e também 2ª representante da CNDM).

xvi. Dignidade da pessoa humana: “A atenção principal é a qualidade de vida e dignidade da pessoa humana. Esta é a nossa preocupação e está nas nossas diretrizes esse tipo de observação.” Inexiste vida viável: “A interrupção da gravidez aconteceu porque a vida do bebê não era viável e não porque a gravidez era indesejada.”; Inexiste vida em relação: “Na anencefalia está excluída a vida de relação;”³⁹³(Talvane de Moraes – médico psiquiatra).

A argumentação contrária à antecipação do parto de feto anencefálico contou com os seguintes argumentos:

i. O Papa era um defensor da vida, contra qualquer forma de morte: “João Paulo II, cremos ter sido um dos grandes, um dos maiores defensores da vida nos últimos tempos, assim define o aborto que era a favor dessa cultura da vida, portanto, hostil a uma cultura de morte. Assim, nada e ninguém pode autorizar que se dê a morte a um ser humano inocente, seja ele embrião, feto, ou criança sem ou com malformação, adulto, velho, doente incurável ou agonizante. Essa doutrina do magistério da Igreja Católica é assim defendida no *evangelium vitae*, o evangelho da vida.” A dignidade da pessoa humana: “Só pelo fato de pertencer à espécie humana, esse indivíduo tem uma dignidade; e é essa dignidade que queremos reafirmar, que precisa ser tutelada, que precisa ser respeitada”. O feto anencéfalo é um ser humano: “Assim, o feto anencefálico é um ser humano vivo e sua reduzida expectativa de vida não nega os seus direitos, a sua identidade. O fato de ter mais ou menos tempo de existência não faz com que ele deixe de ser sempre um ser humano, que precisa de cuidado, sobretudo neste caso;”³⁹⁴(Padre Luís Antonio Bento – Doutor em Bioética – CNBB-Bloco Religioso).

ii. Existe vida em caso de anencefalia: “Realmente, há sobrevivência na anencefalia – não pode ser esquecido que a anencefalia está no rol nas doenças congênitas letais. Não há cura no momento atual, ninguém está negando isso. Apesar de essa mortalidade ser muito elevada, algumas dessas crianças podem viver por meses ou mais raramente por um ano, mas

³⁹² Secretária Especial de Políticas para as Mulheres, Doutora Nilcéa Freire, que também é presidente do Conselho Nacional de Direitos da Mulher. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_16908.pdf

³⁹³ Doutor Talvane Marins de Moraes, médico especializado em psiquiatria forense, http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_16908.pdf

³⁹⁴ Comparecimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, representada pelo Padre Luiz Antônio Bento (Doutor em Bioética pela Universidade Lateranense).

nunca morrem, obrigatoriamente, todas elas, imediatamente após o parto;”³⁹⁵ (Rodolfo Acatauassú Nunes - Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família- Bloco Religioso).

iii. O anencéfalo possui consciência, embora não a expresse: “Ligações do tronco cerebral alto, que todo anencéfalo tem, como o córtex pré-frontal e o córtex temporal, que são as duas áreas mais nobres do córtex cerebral, seriam necessárias para a exteriorização comportamental dos conteúdos da mente. Não é porque o feto anencéfalo não tem essas áreas nobres do córtex cerebral - geralmente ele não as tem – que ele não tem consciência. Ele tem a consciência que entra e sai pelo tronco cerebral alto, mas ele não tem como se expressar fenomenicamente porque lhe faltam os instrumentos neurais compatíveis com essa forma de manifestação;”³⁹⁶ (Irvênia Santis Prada – Associação Médico Espírita do Brasil - Bloco Religioso).

iv. A vida é um bem indisponível: “A vida assim, como nós estamos falando, é um bem outorgado, é um bem indisponível. E isso não é a religião que está dizendo; é a ciência. De modo que nós dizemos claramente que a vida do anencéfalo sobrepuja todos os outros direitos que é um bem fundamental que lhe pertence;”³⁹⁷ (Marlene Nobre – médica – 2ª representante -Associação Médico Espírita do Brasil –Bloco Religioso).

v. Respeito ao direito à vida: “Se não soubermos - uma sociedade dita civilizada - respeitar o direito à vida, todos os outros passam a ser direitos mortos, sem finalidade, porque a vida não vai existir;”³⁹⁸ (deputado Luiz Boassuma- Bloco científico).

vi. A antecipação do parto de feto anencéfalo é aborto eugênico: “Quer dizer, a ADPF fala em antecipação terapêutica do parto, mas, hoje, muitas vezes já se falou nesta Casa sobre a questão do aborto. E não tenho dúvida de que o aborto de um anencéfalo, porque ele não tem uma expectativa de vida, caracteriza-se sim, como um aborto eugênico;”³⁹⁹ (Lenise Garcia – professora de Biologia Molecular – Movimento de Defesa da Vida- Bloco Científico).

³⁹⁵ Representante da Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família, Doutor Rodolfo Acatauassú Nunes, professor adjunto do Departamento de Cirurgia Geral da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre e doutor em medicina pela Universidade do Rio de Janeiro.

³⁹⁶ Irvênia Luísa de Santis Prada da Associação Médico Espírita do Brasil;

³⁹⁷ Associação Médico-Espírita do Brasil, representada pela Doutora Marlene Rossi Severino Nobre, médica-ginecologista, aposentada, especializada em prevenção do câncer.

³⁹⁸ Deputado Luiz Boassuma;

http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

³⁹⁹ ³⁹⁹ Professora Lenise Aparecida Martins Garcia, Professora Titular do Departamento de Biologia Molecular da Universidade de Brasília -presidente do Movimento Nacional da Cidadania em Defesa da Vida – Brasil Sem Aborto.
http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

vi. Juramento da medicina – o respeito pela vida: “Eu sou médica, professora de medicina e lembro aos meus alunos, há quarenta anos, que fiz um juramento, Juramento de Hipócrates, em que se diz: “Manterei o mais alto respeito pela vida humana”. Não há como dizer que não é vida humana. É vida humana e, mesmo sob ameaça, não posso utilizar o meu conhecimento médico em princípios contrários à lei da natureza;”⁴⁰⁰ (Terezinha Verreschi – ADEF- Bloco da Sociedade Civil).

vii. A interrupção do parto é o aborto: “Quero fazer aqui uma observação: a interrupção do parto antes de sua viabilidade é aborto. O termo técnico que se usa em medicina é aborto, que é a retirada da criança antes de sua viabilidade;” ”Então eu diria que o mais importante na criança e essencial é sua natureza humana. Não é a beleza, a saúde – muitas crianças nascem doentes não só com anencefalia, – o que importa é a dignidade do ser humano que deve ser respeitada em sua totalidade;” ⁴⁰¹ (Dernival Brandão – médico- Bloco da Sociedade Civil).

viii. Esta discussão quer chegar ao tema do aborto: “Qual é a intenção dessa discussão? É chegar ao aborto sim, é chegar ao controle de natalidade sim. Mais uma vez as mulheres estão sendo usadas. E veja como termina: o diagnóstico pré-natal precoce tem grande contribuição para facilitar a decisão dos pais em abortar uma criança perfeitamente viável.”⁴⁰²(Elizabeth Kippmann – médica- Bloco da Sociedade Civil).

Foi considerado importante trazer à pesquisa o conteúdo principal da fala dos representantes de todos os setores da sociedade na questão estudada em virtude deste fato ser inédito em uma pesquisa acadêmica sobre o tema, e, também pelo fato de que, através da argumentação central de cada um dos envolvidos em debate tão importante como esse que foi levado ao STF, pode-se vislumbrar que os argumentos foram bastante diversos e transformados, ao menos em sua extensa maioria, em razões públicas de acordo com a doutrina previamente estudada.

Pelos dados coletados e apresentados, pode-se perceber que das 25 partes que foram ouvidas nas audiências públicas (considerou-se as que tiveram o horário dividido como uma

⁴⁰⁰ representante da Associação de Desenvolvimento da Família, ADEF, a Doutora Therezinha do Nascimento Verreschi, médica especialista em endocrinologia.

http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_28808.pdf

⁴⁰¹ Médico especialista em ginecologia e obstetria Dernival da Silva Brandão. http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_4908.pdf

⁴⁰² Doutora Elizabeth Kipman Cerqueira, Especialista em Ginecologia e Obstetrícia, Professora Adjunta por dois anos na Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_16908.pdf

só parte, pois representavam a mesma instituição, no mesmo momento), 16 mostraram-se favoráveis à interrupção da gestação, 08 foram contrárias, enquanto uma pessoa manteve-se neutra. Em relação aos segmentos das entidades que se manifestaram percebe-se que, das 16 favoráveis, apenas duas pertencem ao campo religioso, enquanto que 07 são das entidades científicas e 07 da sociedade civil.

Entre os contrários à interrupção da gravidez, 03 pessoas ou entidades pertencem ao bloco religioso, 02 fazem parte do científico e 03 se referem ao segmento da sociedade civil.

Olhando para esses dados, é possível visualizar que houve uma prevalência nos argumentos favoráveis à permissão da interrupção da gestação de feto anencéfalo, à exceção do bloco religioso. Entretanto, mesmo na seara religiosa, campo no qual talvez fosse esperada a unanimidade contrária à interrupção, 40% dos ouvidos se posicionaram a favor.

Verificando-se estatisticamente chega-se aos seguintes dados: 32% do total dos participantes das audiências públicas argumentaram contra a interrupção do parto terapêutico, 64% foram favoráveis e 4% (uma pessoa) manteve-se neutra. Em relação aos blocos que prestaram contribuições às audiências chega-se aos seguintes resultados: 60% do bloco religioso, 23% do bloco científico e 27% do bloco da sociedade civil foram contrários à antecipação do parto de feto anencéfalo. Ainda que o bloco religioso possua um número superior aos demais segmentos, como era de se esperar, não há uma discrepância tão marcante, eis que aproximadamente 25% dos demais segmentos da sociedade argumentaram no mesmo sentido do bloco religioso, mesmo que com conteúdo diverso.

Este é um dado que demonstra que não foram apenas os argumentos trazidos pelo setor religioso que trouxeram ao debate uma racionalidade contrária à questão da antecipação terapêutica do parto de fetos anencéfalos. Componentes da sociedade civil e até médicos de entidades científicas aduziram argumentos no sentido contrário à pretensão. Este fato demonstra que a pretensão trazida pelas instituições religiosas foi compartilhada por outros setores da sociedade, inclusive os de saber científico.

Aqui parece importante lembrar a fala de Habermas do início deste capítulo de que os Estados devem ter interesse em ouvir as vozes da religião numa democracia, sob pena de perder conteúdos e sentidos passíveis de terem relevância no debate democrático, pois conteúdos vindos de setores religiosos da população podem ter racionalidades importantes a serem postas.

Não há como se vislumbrar, diante do apresentado, que as entidades religiosas estiveram comprometendo a democracia através de sua participação, pois dos 05 membros

integrantes do bloco religioso, como já referido, dois se posicionaram contrários, um deles sendo o Bispo Carlos Macedo de Oliveira, representante da Igreja Universal, que em síntese argumentou que motivações religiosas ou conceituais não deveriam ser utilizadas como impedimento para a realização de aborto nessas condições, sendo que a representante da “Católicas pelo Direito de Decidir” também argumentou a favor da antecipação do parto de feto anencéfalo por julgar que muitos dos argumentos contrários à liberdade pessoal da mulher de decidir essa questão, provém de uma moral religiosa.

Já os argumentos contrários provenientes do segmento religioso se focaram principalmente no princípio da dignidade da pessoa humana; no fato de que o feto anencéfalo é um ser com vida, independente da pouca vida que possa vir a ter e também em ensinamentos vindos do Papa João Paulo II sobre a inaceitabilidade da provocação da morte humana em qualquer circunstância (mesmo sendo citado o Papa no conteúdo desta argumentação, a ideia de não aceitação da morte e respeito pela vida parece guardar estrita relação com um princípio de razão de ordem pública que é o respeito pela vida).

A livre expressão do segmento religioso, conforme foi verificado neste caso julgado pelo STF, acabou por tornar o debate público mais salutar, pois como a matéria envolvia diretamente questões referentes à moral pública, a não abertura da palavra para a porção religiosa que significativamente compõe a população brasileira consistiria possivelmente em um óbice à expressão democrática.

Assim entende-se que as argumentações trazidas pelas organizações religiosas em nada comprometeram o exercício da democracia, pois como parcela importante da sociedade, especificamente no tipo de direitos que se está discutindo, em que não há como se excluir questionamentos ligados à moralidade pública, segmentos religiosos e não religiosos participaram de um debate igualitário na arena jurisdicional com ampla liberdade, sem prejuízo da laicidade Estatal.

3.3.4. A decisão final

Às vésperas do julgamento da causa pelo STF, ainda houve a participação de segmentos religiosos na sociedade manifestando-se contra o chamado “aborto de feto anencefálico”. Ocorreram manifestações nas redes sociais, vigílias de oração em capelas e paróquias espalhadas pelo país e um movimento chamado “Vigília pela Vida” que foi

realizado através de um acampamento de fiéis, no dia 11/4/2012, em frente ao Supremo Tribunal Federal em Brasília, buscando interceder junto aos Ministros pela decisão contrária a permissão da antecipação do parto.⁴⁰³

Porém, em 12 de abril de 2012, foi proferida a decisão nesse caso que declarou a inconstitucionalidade de interpretação segundo a qual a interrupção da gravidez de feto anencéfalo é conduta tipificada nos art. 124, 126 e 128, incisos I e II, todos do Código Penal.

O Supremo Tribunal entendeu por maioria de votos que a interrupção da gravidez de fetos portadores de anencefalia devidamente comprovada passa a ser permitida.⁴⁰⁴

A decisão deu-se por maioria, restando apenas dois votos vencidos: o do ministro Ricardo Levandowsky, que sintetiza o entendimento de que não se trata de interrupção de gravidez de anencéfalo, mas sim de um caso de aborto não previsto pelo Código Penal, e o do presidente do Tribunal, César Peluso, que entende que este fato se equipara à pena de morte e à eutanásia. Para o Ministro Peluso: “só coisa é objeto de disposição ou de direito alheio. O ser humano é sujeito de direitos.”⁴⁰⁵

O relator da ação, Ministro Marco Aurélio de Mello, afirmou em um voto bastante extenso que dogmas religiosos não podem determinar decisões do Estado, fundamentando a essência de seu voto com a consideração de que fetos que não possuem encéfalo não têm vida e, sendo assim a antecipação do parto de feto anencéfalo não fere o direito à vida, dando procedência total à ação. Acompanharam seu voto os Ministros Rosa Maria Weber, Joaquim Barbosa, Luiz Fux, Carmem Lúcia, Ayres Britto, Gilmar Mendes e Celso de Mello.

⁴⁰³ Religiosos fazem vigília contra descriminalização do aborto de fetos anencéfalos. Renata Giraldi. Agência Brasil, Brasília, em 11.04.2012. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/redacao/2012/04/11/religiosos-fazem-vigilia-contradescriminalizacao-do-aborto-de-fetos-anencefalos.htm>. Acesso em 04.02.2014.

⁴⁰⁴ De acordo com Pires “O desfecho da ADPF 54 proporcionou o mais significativo progresso em matéria de concretização das liberdades individuais no cenário da jurisdição constitucional brasileira. Os direitos reprodutivos da mulher passam por processo mundial de aperfeiçoamento, sendo que as Cortes Constitucionais, em geral, vêm procurando elucidar o seu âmbito de proteção da forma mais consentânea possível com o estágio atual da ciência médica e com as novas demandas femininas. PIRES, Teresinha Inês Teles. Revista de Direitos Fundamentais e Democracia, Curitiba, v. 14, n. 14.2, p. 577-598, julho/dezembro de 2013.

⁴⁰⁵ Idem.

Considerações Finais

O presente trabalho teve alguns objetivos a que se propôs. Irá se analisar agora se os objetivos foram alcançados e quais as conclusões que deles puderam ser depreendidas:

1. No primeiro capítulo traçou-se um panorama evolutivo da religiosidade no Brasil desde o Brasil colônia, até a Constituição de 1967. Através deste cenário, buscou-se traçar as principais características do desenvolvimento das questões religiosas dentro do Estado brasileiro buscando-se um enfoque jurídico - constitucional, mas também uma observação da adequação da formação do homem brasileiro a essa religiosidade. Através desta perspectiva traçada pode-se concluir que:

- i. o homem brasileiro teve uma formação inserida dentro de um contexto fortemente religioso, herdado dos colonizadores portugueses, de matriz judaico-cristã, com quase exclusividade católica no período colonial (à exceção das religiões afro e indígenas que aqui se desenvolveram) e predominância dessa mesma religião até os dias atuais;

- ii. o catolicismo que se desenvolveu no Brasil refletiu as características pessoais do povo brasileiro, distanciando-se de uma religião mais ligada a dogmas e tradições como era o catolicismo português e aproximando-se de uma crença mais intimista e pessoal, espelhando mais o caráter brasileiro;

- iii. as influências das religiões afro e dos indígenas foram preservadas por seus representantes, que não deixaram de cultivar suas formas de crenças inatas, embora muitas vezes tivessem que “catolizar” suas crenças, a fim de externalizá-las sem grandes dificuldades;

- iv. o protestantismo foi a primeira religião diversa da católica que surgiu no Brasil. Apareceu inicialmente como uma crença parcialmente permitida, apenas em âmbito doméstico, ganhando mais espaço apenas a partir de pressões da

Inglaterra e da influência que vinha do Iluminismo a partir de meados do século XIX;

v. as Constituições brasileiras em matéria religiosa foram sendo progressivamente ampliadas, ao menos em termos teóricos. Porém, na prática houve períodos de maiores e menores retrocessos em termos de aproximação e distanciamento com a Igreja Católica, independente de previsão constitucional. Parece que a conjuntura social e o contexto de poder à época no país, possuíam maior influência que a própria Constituição Escrita;

vi. observa-se que a separação entre Estado e Igreja não é absolutamente clara e delimitada no Brasil, o que não ocorre e não é tema de debate só em solo nacional, mas em vários países. Porém se vê que muito dessa dificuldade de delimitação de espaços que acontece no país se deve em virtude da relação estreita original entre as duas esferas e de seu desenvolvimento paralelo, mesmo depois de sua separação paulatina. Porém, não há como se negar que é tênue o fio que separa a proteção, a garantia, o implemento da liberdade religiosa e de todo um segmento que a defende com a sua mistura com o Estado. É tarefa de difícil compleição.

2. Em relação ao capítulo dois, ao estabelecimento da laicidade do Estado brasileiro e ao modelo de laicidade adotado pelo Brasil as seguintes considerações podem ser auferidas:

- i. O Brasil é uma República democrática que adota entre os seus princípios o da Laicidade, que é o da separação entre o Estado e a Igreja;
- ii. O modelo adotado pelo Brasil em relação à separação Estado Igreja parece se situar mais aos moldes americanos do que aos moldes franceses. No país a liberdade religiosa é protegida e algumas vezes promovida. Não se verifica, a não ser em alguns movimentos isolados, oposição do Estado à Igreja, como por vezes se vê na França. A Constituição Federal de 1988 preconiza que todas as religiões tenham em território nacional a mesma proteção e liberdade em matéria

religiosa, embora na prática algumas situações de privilégio à Igreja católica ainda parecem persistir;

iii. O modelo de laicidade adotado constitucionalmente pelo Estado brasileiro é o da cooperação. O modelo de cooperação entre o Estado e a Igreja é um modelo em que se reconhece que o Estado é laico, ou seja, a Igreja e o Estado possuem atribuições diversas que não se misturam, porém, a Nação é religiosa e deve ter sua religiosidade protegida e algumas vezes até implementada pelo Estado. De acordo com a classificação de Miranda⁴⁰⁶ que foi trazida ao estudo, pode-se dizer que o Estado brasileiro adota constitucionalmente a forma de não identificação entre Estado e confissões religiosas com separação absoluta (igualdade absoluta das confissões religiosas). Na prática observa-se o ranço de 05 séculos de privilégio da Igreja Católica em questões que parecem trazer-lhe algumas regalias, como em relação à questão da educação e da Concordata recém- assinada entre o Brasil e a Santa-Sé.

iv. Em relação ao panorama religioso há que se dizer que houve uma grande diversificação do quadro de instituições, mobilidade e adeptos de religiões nas últimas três décadas no Brasil. A rapidez das mudanças que estão ocorrendo no campo religioso, tanto em relação ao surgimento de novas denominações, quanto à mobilidade de indivíduos de uma para outra religião é fato incontestável no país e se reflete nas questões políticas e jurídicas do Estado. Esta nova configuração reverbera toda uma nova dinâmica em termos da estruturação das religiões formando a nova religião brasileira contemporânea que além da religião católica abraça diversas novas denominações que surgem com força na esfera da sociedade. O conjunto destas religiões, inclusive a própria Igreja Católica, busca seu acesso junto aos Poderes do Estado, procurando defender os interesses das parcelas das populações que fazem parte de

⁴⁰⁶MIRANDA, Jorge in: FILHO, Ives Gandra da Silva Martins. NOBRE, Milton Augusto de Brito. Estado, liberdade religiosa e laicidade. Op. Cit. P. 107.

seus segmentos. A Partir daí um novo desenho aparece no Brasil hodierno em termos de religiosidade, que é o que está na essência da análise a que se dispôs esta pesquisa: a forma como aparece a religião na arena da democracia compromete a laicidade do Estado brasileiro contemporâneo?

O terceiro capítulo teve por objetivo analisar na prática, a questão da discussão da participação da Igreja em uma decisão judicial tomada pelo Supremo Tribunal Federal, órgão máximo do Poder Judiciário do país, que foi levado a se pronunciar no julgamento da ADPF 54 sobre a descriminalização do parto terapêutico de feto anencéfalo.

As conclusões da análise do caso, imprimidas nesta dissertação partem das premissas firmadas a partir dos dois primeiros capítulos desta sobre a organização do Estado Brasileiro em relação à religião e a questão da laicidade constitucional do Brasil e como é dada a sua influência e enquadramento dentro de um Estado democrático;

- i. sendo o Brasil um Estado republicano e democrático, onde a liberdade de expressão é direito fundamental garantido a todos é importante que num debate onde são chamados a se pronunciar setores da sociedade envolvidos na temática da discussão, que a esfera religiosa não seja excluída, sob pena de se ocasionar um cerceamento de liberdade de expressão de um dos setores envolvidos na questão, no caso o segmento religioso;
- ii. portanto, a participação do bloco religioso no debate da descriminalização do parto antecipado de fetos anencéfalos não feriu a laicidade do Estado brasileiro, ao contrário, por ter conteúdo relacionado com a moral da sociedade, esta parcela da população não deveria ter sua voz excluída da arena pública na discussão desse caso.
- iii. não há que se falar em privilégios ou detrimientos. As oitivas nas audiências públicas procuraram democratizar o debate da forma mais ampla possível, garantindo o acesso da sociedade civil à tema de relevância e interesse social e político no país.

- iv. não foi a totalidade dos argumentantes religiosos que se expôs de forma desfavorável à antecipação do parto de fetos anencéfalos. 40% dos ouvidos em audiências públicas provenientes do bloco religioso se manifestou a favor da antecipação terapêutica do parto.
- v. a decisão do STF foi tomada de maneira democrática e levando em consideração as diversas manifestações de opiniões e informações sobre o tema, mantendo a laicidade da determinação sem ferir o direito à manifestação e livre expressão de nenhum grupo que buscou participar do debate.
- vi. os argumentos trazidos pelo bloco religioso à esfera pública devem ser traduzidos em argumentos de razão pública e não levados em conta em razão de seu conteúdo de verdade religiosa;
- vii. A questão das razões públicas no debate religioso é questão de alta importância no debate constitucional atual na temática da religião. Conforme vários autores trouxeram suas contribuições, a religião é uma fala importante e atuante na sociedade e no Estado, e, como tal não pode e nem deve ser excluída. O que cabe se buscar e ajustar é a forma mais adequada de trazê-la ao debate e parece que no formato de tradução em razões públicas é uma configuração que a torna muito pertinente. É um caminho... podem existir outros, por isso sem dúvida a pesquisa aqui não se acaba, ao contrário, apenas se inicia;

De outra forma resta-se pensar que o fim do Estado Democrático de Direito é a Justiça e Justiça para todos, então é necessário um equacionamento de todos os setores da sociedade para que estes possam expressar as suas necessidades, as suas pretensões, os seus anseios. Se a liberdade de expressão for negada a qualquer parcela da população, como poderão se efetivar os direitos numa sociedade complexa e plural como é o Brasil?

Seja o religioso, seja o ateu, seja o de esquerda, seja o de direita, seja o educador, ou o educando, o índio, o negro, o branco, ou o imigrante... A Pátria que não concede vozes a todos seus cidadãos não pode ao menos ser chamada de Pátria... que dirá amada!!

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Sinais dos tempos: Igreja e seitas no Brasil**. 2011. Disponível em <[www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/...](http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/)>
- ANDRADE, Solange Ramos. **Frei Boaventura Kloppenburg e a história da Igreja Católica no Brasil: aspectos de uma biografia**. Revista de história da Unisinos. Janeiro-abril 2012.
- ARIEDE, Bueno Eloise. **Audiências públicas no supremo tribunal federal: um estudo comparativo de sua prática, antes e após o advento da Emenda Regimental nº 29 de 2009**. Sociedade brasileira do direito público, SP, 2011.
- BARBOSA, Rui. **Obras completas de Rui Barbosa, vol 7, t.1**, 1880.
- BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo**. Saraiva. 3ª Ed. São Paulo: 2011.
- _____, Luís Roberto. **O novo direito Constitucional Brasileiro**. Fórum, 2013, 1ª reimpressão.
- BARTZ, Alessandro. **Trânsito religioso no brasil: Mudanças e tendências contemporâneas**. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012.
- BASTIDE, Roger. **Elementos de sociologia religiosa**. São Bernardo do Campo: IEPGCR, 1990.
- BAUBÉROT, Jean. **L'intégrisme républicain contre la laïcité**. Disponível em: jeanbauberotlaicite.blogspot.com/
- _____, Jean. **Laïcité française**. Disponível em: jeanbauberotlaicite.blogspot.com/
- _____, Jean. **Aucune laïcité n'est absolue**. Le Huffington Post en association avec le groupe Le Monde in 14.11.2012. Disponível em: http://www.huffingtonpost.fr/jean-bauberot/laicite-francaise-quelques-aspects_b_2117881.html
- BELLAH, Robert. **Civil Religion in America** Disponível em: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm.
- BOTO, Carlota. **A Escola do Homem Novo: Entre o Iluminismo e a Revolução Francesa**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

- CAMUNHA, Elaine. **A função da religião civil e sua relevância na teoria política do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau**. Dissertação mestrado. Depto Filosofia-USP. 2008.
- CARVALHO, Paulo de Barros. **O preâmbulo e a prescritividade constitutiva dos textos jurídicos**. Rev. direito GV vol.6 no.1 São Paulo Jan./June 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322010000100014. Acesso em 14.11.2013.
- CARTROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2006.
- CASAMASSO, Marco Aurélio Lagrega. **Estado, Igreja e Liberdade Religiosa na Constituição Política do Império do Brasil de 1824**. Trabalho publicado nos Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza - CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010. Pg. 6172.
- CASTRO, Marina. Agência Universitária de notícias da USP.
- CLÉVE, Clemerson Merlin. **Temas de Direito Constitucional**. Fórum. 2ª Edição revista e ampliada. Belo Horizonte, 2014. Pg. 111.
- _____. Clemerson Merlin. Para uma dogmática constitucional emancipatória. Editora Fórum, Belo Horizonte, 2012. Pg. 38.
- CONDORCET. **Relatório e projeto de decreto sobre a organização da instrução pública**. Apresentado à Assembléia Nacional em nome do Comitê de Instrução Pública em 20 e 21 de abril de 1792. Tradução: Maria Auxiliadora Cavazotti.
- COUTINHO, Simone Andréa Barcelos. **Escolha eleitoral deve considerar secularismo do Estado. Consultor Jurídico**. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2011-ago-23/escolha-membros-poder-levar-conta-secularismo-estatal>
- CUNHA, Luiz Antonio. **Laicidade e República: o vínculo necessário**. Observatório de Laicidade e Educação. <http://www.edulaica.net.br/artigo/11/posicoes/religiosos-pela-laicidade-na-educacao->
- CURY, Carlos Roberto Jamil. **A educação escolar no Brasil: o público e o privado**. Trabalho, Educação e Saúde versão On-line ISSN 1981-7746 Trab. educ. saúde vol.4 n.1 Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-77462006000100009>. Acesso em 22.09.2013.
- _____. Carlos Roberto Jamil. **Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente**. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, Educação

em Revista, nº 17, jun., p. 189. <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf>. Acesso em 27/9/2013.

DOMINGOS NETO, Marília de Franceschi. **Escola e Laicidade: o modelo francês. Artigo.** http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/arquivos/producoes/producao_4.pdf. Acesso em 15.10.2013. P.156.

EMMERICK, Rulian . **As relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade.** Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latino Americana ISSN 1984-6487 / n.5 - 2010 - pp.144-172 / www.sexualidadsaludysociedad.org. Acesso em 5/5/2013.

ENES, Maria Fernanda. **O discurso anterior e a questão laica na Quanta Cura de Pio IX.** Revista de História das Ideias. Volume 13, 1991.Pg. 366.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro.** 3. Ed. Rev. Editora Globo: 2001.

FEITOZA, Pedro Barbosa de Souza. **As seitas nórdicas jamais florescerão nos trópicos: uma análise do protestantismo brasileiro a partir das observações de Sérgio Buarque de Holanda em Raízes do Brasil.** Revista Brasileira de História & Ciências Sociais. V. 3 N 6, dezembro de 2011. Disponível em http://www.rbhcs.com/index_arquivos/Artigo.Asseitasnordicasjamaisfloresceraonostropicos.pdf

FILHO, José Bittencourt. **Matriz religiosa brasileira.** Petrópolis, RJ: Vozes – Koinonia, 2003.

FISCHMANN, Roseli. **A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal.** Educ. Soc. vol.30 no.107 Campinas May/Aug. 2009. Portal Scielo. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302009000200013&script=sci_arttext. Acesso em 22/11/2013.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sobre o regime de economia patriarcal.** 48. ed. Pernambuco: Global, 2003.

GALUPPO, Marcelo Campos. **A Constituição pode fundar uma República?** Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 10 – jul./dez. 2007. Pg. 39

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França.** São Paulo: Attar Editorial, 2002.

- _____. Emerson. **A presença da Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público brasileiro: “liberdade religiosa” fora do lugar.** Paper apresentado na XXVI Conferência Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões. Ixtapan de la Sal, Mexico, 20-24 agosto 2001.
- GOMES, Adriana. **As especificidades da Secularização Brasileira na Primeira República e a criminalização do espiritismo.** Anais do IV encontro nacional do GT história das religiões e das religiosidades – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. V, n.15, jan/2013. ISSN 1983-2850. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em 13.10.2013, p.01.
- GOMES, Daniele. **A ADPF 54 e o cenário ativista do Supremo Tribunal Federal.** Artigo Direito Net. 1º de maio. 2010. <http://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/5727/A-ADPF-54-e-o-cenario-ativista-do-Supremo-Tribunal-Federal>. Acesso em 05.01.2014.
- GREENHOUSE, Carol J. **La séparation de l’Église et de l’État aux États-Unis: traduire ou trahir?** In: ZOLLER, E. (dir.). **La conception américaine de la laïcité.** Paris: Dalloz, 2005; in WILLAIME, Jean Paul. **A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea.** Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 303-322, maio-ago. 2011.
- HABERMAS, Jurgen. **Mudança estrutural da esfera pública.** 2007. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/38193629/Mudanca-estrutural-da-esfera-publica-Habermas.P.146>.
- HASSAM, Bruno Ferraz; POLI, Luciana Costa. **O ativismo judicial como ferramenta de implementação do princípio da sustentabilidade.** Revista de Direitos Fundamentais e Democracia. Curitiba, v. 14, n. 14.1 p. 210-230, julho/dezembro de 2013.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil – colônia (1550-1800).** 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE: **CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características Gerais da População, Religião e Pessoas com Deficiência.** IBGE: Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: < www.ibge.gov.br/>
- JACOB, Cesar Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio / Edições Loyola, 2012.

- KIRCHHEIN, Augusto Frederico. **Estado Laico e Democracia - um estudo a partir do crescimento dos pentecostais na política brasileira.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Ciência Política da UFRGS, Porto Alegre, 2003.
- LE BON, Gustave. **As opiniões e as crenças. Livro VIII. A vida das crenças.** Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/lebon.pdf>.
- LEITE, Fábio Carvalho. **O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil.** Relig. soc. vol.31 no.1 Rio de Janeiro ,2011. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872011000100003>.
- MACHADO, Jonatas Eduardo Mendes. **Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: dos direitos da verdade aos direitos do cidadão.** Coimbra: Coimbra Editora, 1996.
- _____,Jonatas. **Estado constitucional e neutralidade religiosa. Entre o teísmo e o (neo) ateísmo.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.
- MANGUEIRA, Hugo Alexandre Espíndola. **Acordo Brasil-Santa Sé: Catolicização da Vida Pública na República Laica. Dissertação em Ciências das Religiões.** Programa de Pósgraduação em Ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba – UFPB. João Pessoa – PB. Acesso em 22/11/2013.
- MARIANO, Ricardo. **O pentecostalismo no Brasil, cem anos depois. Uma religião dos pobres.** Entrevista concedida no Instituto Unitas Unisinos em 17 de outubro de 2010.
- _____. **Secularização do Estado, liberdades e pluralismo,** 3º Congresso virtual de antropologia y arqueologia, 2002.
- _____. **Uma análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil.** Tese de Doutorado em Sociologia defendida na USP, São Paulo, 2001.
- MARTINS Jr e NOBRE- Ives Gandra da Silva Martins Filho **O acordo Brasil-Santa Sé e a laicidade do Estado: aspectos relevantes.**
- MEDINA, José Miguel Garcia; FREIRE, Alexandre; FREIRE, Alonso. **Audiência Pública é mais que um instrumento de legitimidade.** Os CONSTITUCIONALISTAS. 05.07.2013. Acesso em 09.01.2014.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo: EDUSP, 2008.
- MENDONÇA, E., BARROSO, L. R.. **STF entre seus papéis contramajoritário e representativo.** Consultor Jurídico, 2013. disponível em

<http://www.conjur.com.br/2013-jan-03/retrospectiva-2012-stf-entre-papeis-contramajoritario-representativo>. Último acesso em 28/2/2014.

- MIRANDA, Jorge. **Estado, liberdade religiosa e laicidade**. in: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito. O Estado laico e a Liberdade religiosa. São Paulo:LTR, 2011. P. 106
- MOUFFE, Chantal. 2006. **Religião, democracia liberal e cidadania**. In: BURITY, A. J. & MACHADO, Maria D. C. (coord.). Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil. 1ª ed. Recife: Massangana, p. 236.
- NEVES, Guilherme Pereira das. **A religião do império e a Igreja**. In: Keila Grinberg; Ricardo Salles. Org. O Brasil imperial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- NOBREGA, Walnisia. **Inquisição e Medo no Brasil colônia**. Blog discurso historiográfico.08.11.2012.<http://discursohistoriografico.blogspot.com.br/2012/11/inquisicao-e-medo-no-brasil-colonia.html>
- NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1986
- PADILHA, Anivaldo. **Igrejas legitimaram golpe militar**. Artigo publicado no jornal “Estadão” de São Paulo em 28.01.2013. <http://blogs.estadao.com.br/roldao-arrruda/igrejas-legitimaram-golpe-militar-afirma-pesquisador/>. Acesso em 15.08.2013.
- PAIVA, Angela Randolpho. **Luzes weberianas**. In SOUZA, Jesse. O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: UNB, 1999.
- PIRES, Teresinha Inês Teles. **Uma abordagem interpretativa dos fundamentos jurídicos da ADPF 54**. Revista de Direitos Fundamentais e Democracia. Curitiba, v. 14, n. 14.2, p. 577-598, julho/dezembro de 2013.
- RANQUETAT Jr. César. **Do Confessional ao Plural: uma análise sobre o novo modelo de ensino religioso nas escolas públicas brasileiras**. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 8, n. 23, p. 289-305, jan./abr. 2008. Disponível em www2.pucpr.br/reol/index.php/DIALOGO?dd1=1842&dd99=pdf
- RHONHEIMER, Martin. **Democracia moderna, Estado laico e missão espiritual da Igreja** in: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito Miranda Jorge. O Estado laico e a Liberdade religiosa. São Paulo:LTR, 2011.P.77
- RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil monárquico**. São Paulo: Pioneira, 1973.
- RIBEIRO, Renato Janine. **A República**. Publifolha, 2007.

- ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Porto Alegre. LP&M, 2008.
- SARMENTO, Daniel. **Consciências Privadas e Razões Públicas** in: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito. O Estado laico e a Liberdade religiosa. São Paulo:LTR, 2011 p. 49
- SCAMPINI, José. **A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras**. Petrópolis: Vozes, 1978. Pg.18.
- SCHERKERKEWITZ, Chaitz Ivo. **O direito de religião no Brasil**. Revista da Procuradoria-Geral do Estado de São Paulo, n.º 2, 1998. Disponível em www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista2/artigo5.htm.
- SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 5 ed. rev. e ampl. de acordo com a nova Constituição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1989
- SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002.
- SOUZA, Ana Carolina Machado de. **A Igreja Católica e a Ditadura Militar**. Historiando. Agosto- 2011.
- SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira Quem é e como vive**. 1ª. Reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- _____, Jessé, **A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro**. Revista Brasileira de Ciências Sociais vol.13 n.38. São Paulo: outubro de 1998. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300006>.
- _____, Jessé. **O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: UNB, 1999.
- TAVARES, Ruth de Fátima Oliveira. **A Igreja Católica e a política: o caso da Paróquia Sagrado Coração de Jesus (Pires do Rio, Goiás, 1964-1985)** in Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 269-290, abr./jun. 2011. Acesso em 06.08.2013. Pg. 273.
- TOCQUEVILLE, Alexis. **A Democracia na América**. Cascais: Principia, 2001. Pg. 81.
- VIEIRA, David Gueiros. 1980. **O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora UnB. P. 117 e 121
- VIEIRA, Dilermando Ramos. (2007), **O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida/SP: Editora Santuário. Pg 314

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____, Max. **Rejeições Religiosas do mundo e suas direções** in WEBER, M. Ensaio de Sociologia. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

_____, Max. **Sociologia das Religiões**. 1ª. Reimpressão. São Paulo: Ícone Editora, 2010.

WILLAIME, Jean Paul. **A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea**.