

SÉRIE CONTROVÉRSIAS

Laicidade e democracia no Brasil

trajetórias e campos de trabalho em foco

ABA PUBLICAÇÕES

Organização
Christina Vital da Cunha
Mariana Ramos de Moraes
Tatiane dos Santos Duarte

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS
CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA
(GESTÃO 2023-2024)**

Coordenador: Carlos Alberto Steil (UFRGS;
Unicamp)

Vice-coordenadora: Tânia Welter (Instituto
Egon Schaden)

Integrantes:

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fábio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE
ANTROPOLOGIA**

DIRETORIA (GESTÃO 2023-2024)

Presidente

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice-Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães
Santos (UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor

Tonico Benites (CEFPI-MS)

Diretora

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

Laicidade e democracia no Brasil

www.portal.abant.org.br

UNB - Campus Universitário Darcy Ribeiro - Asa Norte

Prédio do ICS - Instituto de Ciências Sociais

Térreo - Sala AT-41/29 - Brasília/DF CEP: 70910-900

ABA PUBLICAÇÕES

© Associação Brasileira de Antropologia, 2024.
TODOS OS DIREITOS RESERVADOS
ISBN 978-65-87289-39-7

ORGANIZAÇÃO

Christina Vital da Cunha
Mariana Ramos de Moraes
Tatiane dos Santos Duarte

EDITOR ASSISTENTE

Wallace Cabral Ribeiro

EDITORIAÇÃO PERIFERIAS

COORDENAÇÃO Daniel Martins de Araújo

REVISÃO Jemima Alves

PROJETO GRÁFICO Érico Peretta

periferias
EDITORA

Editora Periferias

R. Bittencourt Sampaio, 140/101, Maré – Rio de Janeiro, Brasil
periferiasedita.com.br | revistaperiferias.org | editora@imja.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bianca Mara Souza – Bibliotecária - CRB-14/1587

L185 Laicidade e democracia no Brasil : trajetórias e campos de trabalho em foco / Organizado por Christina Vital da Cunha, Mariana Ramos de Moraes e Tatiane dos Santos Duarte. -- Brasília : ABA Publicações, 2025. (Série Controvérsias)
298 p. ; PDF ; 2,51 MB.

ISBN 978-65-87289-39-7
Inclui Índice, Bibliografia e Notas.

1. Antropologia. 2. Democracia (Brasil). 3. Laicidade. 4. Movimentos sociais. I. Cunha, Christina Vital da. II. Moraes, Mariana Ramos de. III. Duarte, Tatiane dos Santos IV. Título. V. Série.

DOI do Livro 10.48006/978-65-87289-39-7

CDD 303

Índices para catálogo sistemático:

1. Processos sociais – 303

Laicidade e democracia no Brasil

trajetórias e campos de trabalho em foco

Organização

Christina Vital da Cunha
Mariana Ramos de Moraes
Tatiane dos Santos Duarte

Editor assistente

Wallace Cabral Ribeiro

ABA PUBLICAÇÕES

ISER

LEPAR
Laboratório de Estudos
Socio-Antropológicos em
Política, Arte e Memória

**KOI
NO
NIA**
2025

Série Controvérsias

A *Série Controvérsias* tem como objetivo dar visibilidade ao caráter público da Antropologia, enquanto prática e discurso relevantes para o debate político e social contemporâneo. Tendo como pressuposto que todo conhecimento carrega consigo uma postura política e que seu enunciado está sempre implicado em contextos de disputas e controvérsias, os livros a serem publicados nesta Série devem contribuir para adensar e qualificar o debate público, chamando a atenção para argumentos e pontos de vista que tendem a ser subsumidos, no debate, pelo senso comum ou pela opinião da maioria. A contribuição que a Antropologia aporta tem como referente tanto o conhecimento acadêmico que ela produz, enquanto ciência, quanto o engajamento crítico de seus profissionais com as populações e os coletivos junto aos quais fazem suas pesquisas. Este engajamento, ao mesmo tempo em que é um elemento constitutivo do fazer antropológico, também habilita antropólogos e antropólogas a falar com e em defesas das causas e das lutas que instituem e mobilizam esses coletivos. Assim, se, por um lado, o ponto de vista de interlocutores das pesquisas antropológicas se materializa nas etnografias, por outro, ele incide na arena da política como um olhar e uma voz diferenciados em relação a outros aportes, posicionamentos e discursos que disputam hegemonia no espaço público. Neste sentido, a Série pretende mostrar a coexistência de cosmovisões, de lógicas e de visões de mundo que são redutíveis umas às outras ou a um consenso universal. A percepção e o reconhecimento da pluralidade e das diferenças como constitutivas da sociedade são critérios fundamentais na avaliação dos livros que compõem essa Série.

- 11 **Apresentação** Christina Vital da Cunha |
Mariana Ramos de Moraes | Tatiane dos Santos Duarte

Liberdade religiosa

- 26 **Visões de laicidade e engajamentos políticos de evangélicos no Brasil: coletivos e candidaturas à esquerda (2018-2022)**
Christina Vital da Cunha | Zózimo Trabuco
- 42 **Laicidade: ainda um enquadramento possível?**
Raphael Neves
- 53 **A urgência do debate sobre liberdade religiosa**
Romi Márcia Bencke

Intolerância religiosa

- 68 **Sentidos da laicidade segundo os afroreligiosos**
Mariana Ramos de Moraes
- 80 **Os sentidos contemporâneos da “laicidade à brasileira” e as lutas afroreligiosas para reconhecimento de direitos**
Ana Paula Mendes de Miranda
- 96 **Por um Estado que não reze, mas que nos permita rezar ou não rezar** Makota Celinha
- 106 **Um motorista neopentecostal na trilha sonora da laicidade: um estudo etnográfico** Maxwell Azevedo Viana Moraes |
Hippolyte Brice Sogbossi

Laicidade e educação

- 120 **A laicidade brasileira: controvérsias sobre ensino religioso no espaço público escolar** Elisa Rodrigues
- 138 **Rumo ao Estado laico ou reconstrução de uma trajetória entre a biografia e a história** Luiz Antônio Cunha
- 155 **Laicidade e educação através de etnografias em espaços escolares** Fernando Seffner

Laicidade, religião e o judiciário

- 170 **Um amalá no STF: laicismo ressabiado e política do encantamento na comunicação entre terreiros e o estado** Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino
- 185 **À sombra da toga: laicidade, neoconservadorismo religioso e disputas no ordenamento jurídico brasileiro** Tabata Pastore Tesser | Ana Carolina Marsicano
- 202 **Laicidade, favorecimento e a acomodação razoável no Brasil** Fábio Carvalho Leite
- 213 **Laicidade em disputa: Centro Dom Bosco versus Católicas pelo Direito de Decidir** Maria José Rosado Nunes | Olívia Bandeira

Laicidade, religião e gênero

- 230 **Para navegar o tema da laicidade é preciso falar muitos idiomas** André S. Musskopf
- 242 **Bíblia, direitos e laicidade nos engajamentos teológicos de mulheres ecumênicas** Tatiane dos Santos Duarte
- 260 **Posfácio** Ronaldo Almeida
- 266 **Bibliografia**

Apresentação

Perspectivas de laicidade em foco

CHRISTINA VITAL DA CUNHA
MARIANA RAMOS DE MORAIS
TATIANE DOS SANTOS DUARTE

Este livro abre a *Série Controvérsias* da Associação Brasileira de Antropologia. Nele, aborda-se um tema inaugural da modernidade ocidental, a laicidade como movimento social e jurídico de afastamento da institucionalidade religiosa em relação ao Estado e, potencialmente, de suas decisões políticas. A atualização de seu lugar no debate público brasileiro ganha força nos anos 2000, sobretudo, a partir das eleições de 2010, quando temáticas do aborto e do combate à homofobia tiveram maior relevância e visibilidade e organização de grupos conservadores do cristianismo, sobretudo evangélico, direcionaram as pautas da mídia, os pronunciamentos de parlamentares e a mobilização social (MARIANO, 2011; ORO, 2011; ORO, STEIL, GIUMBELLI, CIPRIANI, 2012; ALMEIDA, 2019; VITAL DA CUNHA, LOPES 2012; entre outros). Diante desse contexto, a defesa da laicidade se tornou bandeira de luta de diferentes coletivos, em 2013, e a formação do Movimento Estratégico pela Laicidade do Estado (MEEL) teve um significado de preponderância política e social processual.

Criado em 18 de junho de 2013, o MEEL alcançou grande repercussão por meio de seu manifesto de lançamento na mídia, em meios universitários, no movimento social de base religiosa e não religiosa, entre políticos, assim como em conselhos de classe Vital da Cunha, 2021c). Este manifesto assume importância sociológica na medida em que reúne em seus parágrafos definições de democracia, liberdade e laicidade, e amplia sua visibilidade e potência no debate político. Nele, o Brasil aparece como nação “ameaçada” pelo chamado “fundamentalismo religioso”

que comprometeria o livre exercício da democracia obstaculizando sua ampliação e comprometendo a garantia de direitos para os diferentes grupos que compõem a sociedade. A solução que se apresentava no documento era tornar efetiva a laicidade do Estado definida como:

Um Estado laico não é um Estado ateu, plurirreligioso ou intolerante às liberdades religiosas. Em um Estado laico, não há nem perseguição religiosa, nem favorecimento das religiões. É exatamente a laicidade do Estado que garante a liberdade religiosa e de crença de cada cidadão e cidadã. Em um Estado laico, os órgãos públicos devem ser neutros em matéria religiosa. Isso não significa que quem os integra não possa professar suas crenças individualmente ou com suas famílias e tampouco que sua liberdade de expressão possa ser cerceada. Significa apenas que sua atuação profissional não deve se pautar pelas suas crenças religiosas (Manifesto do MEEL, 18 de junho de 2013).

Embora importantíssimas para fomentar o debate público sobre laicidade, seus significados, potenciais e efetividade, essa iniciativa, entre outras, enseja uma perspectiva salvacionista sobre laicidade como se ela conformasse uma espécie de antídoto contra um retrocesso democrático observado no Brasil. No entanto, a crise das democracias (LEVITSKY e ZIBLATT, 2018; NOBRE, 2022; RUNCIMAN, 2018) ocorre em contextos econômicos, sociais variados, e diferentes relações Estado-Religião desafiando qualquer associação necessária e exclusiva de fatores.

Dados de uma pesquisa realizada pelo *Economist Intelligence Unity* — uma divisão de pesquisa do Grupo Economist — indicam o ano de 2023 como o ano em que se registrou o menor Índice de Democracia no mundo, desde que se iniciou a coleta para a pesquisa, em 2006.

Nessa pesquisa, são analisados 167 países a partir de cinco critérios: processo eleitoral e pluralismo, funcionamento do governo, participação política, cultura política e liberdades civis. A metodologia aplicada para identificação do índice de democracia arrola quatro tipos de regime (Poder360, 2024):

- “democracia plena”: pontuação maior que 8;
- “democracia imperfeita”: maior que 6 e menor ou igual a 8;
- “regime híbrido”: maior que 4 e menor ou igual a 6;
- “regime autoritário”: menor ou igual a 4.

Desde o ano de 2016, o EIU começou a identificar baixas mais significativas na medição desses critérios que pautam uma democracia. Os registros lançados em fevereiro de 2024, colocam o Brasil na 51ª posição no ranking de países democráticos (com nota 6,68) sendo considerado uma “democracia imperfeita”.

A Noruega continua a ser o país mais democrático do ranking ocupando esta posição há 14 anos e obteve uma pontuação de 9,81, em 2023. É seguida pela Nova Zelândia (9,61), Islândia (9,45), Suécia (9,39), Finlândia (9,30) e Dinamarca (9,28). Já Afeganistão (0,26), Mianmar (0,85) e Coreia do Norte (1,08) ocupam as 3 últimas posições. Segundo esse último levantamento, 74 dos 167 países e territórios se enquadram em algum modelo de democracia, sendo 24 deles “democracias plenas”. Dos 95 países restantes, 34 são classificados como “regimes híbridos”, ou seja, combinam elementos de democracia formal e autoritarismo, e 59 são classificados como “regimes autoritários”. Conforme o relatório do Índice de Democracia, os resultados sugerem que “os regimes não democráticos estão se tornando mais enraizados e que os ‘regimes híbridos’ estão lutando para se democratizar”¹. Considerando a população dos países analisados, somente 7,8% vivem em “democracias plenas”. Enquanto isso, 39,4% estão sob um regime autoritário². Desse modo, mais de 50% da população mundial vive entre “democracias imperfeitas” e “regimes híbridos”. A despeito da limitação de qualquer sistema de classificação, esta redução democrática global é indicativa de algumas questões tais como a perda acentuada de confiança (interpessoal e institucional), assim como precarização dos modos de vida, em decorrência de guerras e conflitos étnicos, e aumento do medo (EMPOLI, 2019).

1. <https://www.poder360.com.br/internacional/democracia-atinge-nivel-mais-baixo-desde-2006-diz-economist/>. Acesso em 01 de junho de 2024.

2. Ver pesquisa e relatório completo em Economist Intelligence. (Acesso em 01 de junho de 2024).

Nesse contexto global de decréscimo de indicadores de democracia e de crescimento de religiões na esfera pública em alguns países, como o Brasil, a identificação da religião como um mal ganha força, sobretudo no meio urbano e entre pessoas ideologicamente afinadas com o progressismo político e/ou cultural. As recentes performances de extrema direita mobilizando a gramática cristã, sobretudo em sua estética pentecostal, como meio principal de comunicação política com as bases sociais e a defesa do cristianismo conservador como o “verdadeiro cristianismo” e legitimador de ações contra direitos de minorias sociais no país são centrais nessa percepção social da religião, principalmente cristã, como antagônica à democracia e às liberdades individuais. Sendo assim, se entre alguns segmentos sociais o antagonismo à religião no espaço público é flagrante, entre conservadores e extremistas de direita se consolida uma valorização do exclusivismo religioso cristão.

Nesse contexto social controverso, observa-se, portanto, a refutação do religioso, mas também uma transformação da identidade religiosa em capital político e eleitoral. Essa prática é corrente entre conservadores, mas é muito notável entre evangélicos progressistas de modo acentuado desde as eleições 2020 no Brasil. Eles disputam sentidos da fé em suas igrejas de origem e na sociedade em geral, pregando um cristianismo que reforça a diversidade para a vitória contra a intolerância, a desigualdade social, o racismo, a homofobia, a violência de gênero (TRABUCO 2022; VITAL DA CUNHA 2021a e 2021b; BURITY, 2011; ALENCAR, 2019).

O Comitê Laicidade e Democracia e os propósitos desta coletânea

Nesse contexto, a Comissão Editorial de Livros Científicos da Associação Brasileira de Antropologia (CELCA/ABA), sob a coordenação de Carlos Alberto Steil, solicitou à Comissão Laicidade e Democracia (CLD/ABA) da mesma associação, a proposição de uma publicação que atendessem ao propósito de discutir a temática central da comissão à luz das pesquisas e do ativismo em campos empíricos e acadêmicos distintos. A

formação da Comissão, em 2019, sob a coordenação dos professores Ronaldo Almeida (UNICAMP) e Christina Vital (UFF), partiu do diagnóstico de que é crescente a presença da religião (instituições, atores, pautas, moralidades, controvérsias etc.) no espaço público, como resultado, em grande medida, de um contexto cada vez mais plural no país.

De modo geral, a laicidade é um valor político assumido discursivamente por diferentes atores (religiosos ou não) sendo seu conteúdo prático um campo em intensa disputa. Sua efetividade emerge, quase sempre, em face da garantia de direitos ou da denúncia de situações sociais a serem superadas. Sendo assim, há uma profunda interface entre visões de laicidade e debates e ações em torno da liberdade de expressão, intolerância religiosa, moralidade pública, direitos sexuais, reprodutivos e de gênero, diferença cultural, representação política, conteúdos pedagógicos das escolas públicas, políticas de saúde, entre tantos outros assuntos. A CLD/ABA se destina, assim, a atuar sobre esses e outros temas através da reflexão e valorização de princípios de laicidade e democracia em dois grandes eixos: a) a relação entre o Estado e as religiões e b) o respeito à diversidade dos modos de vida (religiosos ou não). Anteriormente a esta coletânea, a CLD/ABA havia organizado três publicações cuja atenção recaía sobre a questão da Intolerância Religiosa e sobre as iniciativas em torno de sua superação (VITAL DA CUNHA, TAVARES, 2021; TAVARES, VITAL DA CUNHA, 2022; GIUMBELLI, ALMEIDA 2024).

Nesta coletânea, convidamos pesquisadores e ativistas de várias regiões do Brasil, com formações em diversas áreas do conhecimento, religiosos e não religiosos, a contribuir com textos breves sobre o tema da laicidade e suas interfaces com questões candentes na vida social, política e acadêmica na contemporaneidade. As perguntas comuns que orientaram os autores e autoras foram: Como o tema da laicidade interpela o seu campo de atuação religiosa, política e/ou pesquisa? Na sua perspectiva, qual seria a definição mais adequada para laicidade? Quais as implicações da laicidade para questões que participam de uma agenda social e política contemporânea?

A quantas anda a laicidade à brasileira entre afroreligiosos e cristãos

Em *Laicidade e democracia no Brasil: trajetórias e campos de trabalho em foco* encontramos dezesseis capítulos escritos por pesquisadores e/ou ativistas de várias regiões do Brasil e de diferentes áreas de formação, além de um posfácio. Alguns abordam o tema proposto através de suas próprias trajetórias de pesquisa e/ou ativismo, enquanto outras e outros enfatizam mais a análise sobre situações e atores específicos em três tradições: catolicismo, evangelicalismo e matrizes afro. Observa-se que os temas da liberdade e da intolerância religiosas são transversais aos capítulos.

O primeiro tema, a liberdade religiosa, pode ser definida como a garantia do livre exercício de professar qualquer religião. Parece uma expressão autoexplicativa, mas sua aplicação pelos Estados nacionais, suas percepções e usos políticos por grupos sociais é muito variada. Em termos sociológicos, jurídicos e filosóficos, a liberdade religiosa resulta de uma longa história de reflexão e conflitos em torno da própria noção de liberdade. No mundo, em face de alguns eventos como a II Guerra Mundial, a Revolução Cultural, na China, e a derrubada das Torres Gêmeas, nos EUA, observa-se a consolidação da liberdade religiosa como uma agenda global que mobiliza políticos, movimentos sociais e as mais variadas instituições. O exercício público da liberdade religiosa está relacionado à laicidade, mas os Estados podem adotar uma religião oficial e permitir que cidadãos pratiquem outras religiões. Este é o caso, por exemplo, de países como a Dinamarca e o Reino Unido. Ou seja, na prática, o Estado laico é uma das condições para o exercício da liberdade religiosa, mas não a única. Arranjos sociais e culturais são fundamentais para o respeito, a valorização e a garantia da diversidade e liberdade religiosa em um país.

Leis específicas definem quais são os direitos religiosos dos cidadãos em cada país e, normalmente, resultam de embates arrastados, por vezes, ao longo de séculos. No ocidente, a emergência de legislações protetivas da liberdade religiosa é oriunda, principalmente, de questionamentos e oposições em relação à hegemonia católica. Na França, por exemplo, os movimentos anticlericais eram muito ativos entre o final do século XIX e início do século XX. Como resultado, em 1905 uma lei instituiu a separação entre Estado e Igreja Católica no país, revogando os termos

de uma Concordata assinada em 1801. A nova lei proclamava a liberdade de consciência e a garantia ao livre exercício de cultos. Não expurgava, com isso, a religião do espaço público, na medida em que foram criadas capelanias em instituições como quartéis, liceus, prisões e hospitais, assim como emissões religiosas pelos canais públicos de televisão. As demandas pela retração da religião da vida pública nacional são mais recentes, sobrepondo questões religiosas e étnico-culturais como vimos em relação aos símbolos muçulmanos em escolas e repartições públicas.

Em Portugal, país de forte presença católica na Europa, dispositivos legais sobre liberdade de culto são de 1911 e estudos recentes apontam que, à despeito da legislação, a hegemonia cultural, política e econômica da Igreja Católica é evidente ainda hoje, assim como diferentes preconceitos envolvendo novos grupos religiosos ocasionando, muitas vezes, em crimes em relação a esses grupos (MIRANDA; BAHIA; CORREA, 2020)

Na América Latina, são recentes as legislações que passaram a garantir o livre exercício de culto. Observa-se que os evangélicos se mobilizaram historicamente em defesa da liberdade religiosa. Na Colômbia, a atuação política de evangélicos na Assembleia Constituinte de 1991 e suas ações ao longo desta década baseavam-se em demandas por igualdade religiosa, pressionando o Estado para que protegesse as diferentes expressões existentes no país. No Chile, o catolicismo foi religião oficial do Estado até 1925. Somente em 1999, o então presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle estabeleceu a igualdade legal entre a Igreja Católica e demais grupos religiosos (Lei Nº 19.638) (NATIVIDADE, VITAL DA CUNHA; VAGGIONE, 2023).

E no Brasil, a quantas anda a liberdade religiosa?

O estabelecimento do primeiro dispositivo legal sobre liberdade de culto no Brasil data da primeira Constituição republicana, mais precisamente, no Art. 72 da Constituição Federal de 1891. Nele podia-se ler: “A Constituição assegura a brasileiros e estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade”. Na apresentação dos termos dessa liberdade, vemos ao menos quatro parágrafos que advertem sobre a laicidade do Estado,

jogando por terra a exclusividade da Igreja Católica no oferecimento e gestão de serviços públicos. A partir de 1891 ficou determinado, portanto, que “§ 3º — Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum; § 4º — A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita; § 5º — Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis; § 6º — Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos”. Na Constituição de 1988, vigente, reforça-se a laicidade do Estado e a liberdade religiosa no Brasil em seus artigos nº. 5 e nº 19.

Em todos os casos, a liberdade religiosa é exercida em relação a outros direitos. Sendo assim, limites legais são dados a ela. Alguns casos no Brasil chamaram atenção da imprensa nacional e internacional. Um exemplo foi o do Projeto de Lei da Câmara nº 122/2006 que ficou conhecido como lei anti-homofobia. Políticos e líderes religiosos contrários à tramitação desta lei argumentavam que ela infringia a liberdade religiosa na medida em que tornava crime o pronunciamento público de crenças e valores de determinadas religiões, principalmente cristãs. Os embates foram inúmeros e a proposta foi arquivada, mas o acalorado debate rendeu desdobramentos, como, por exemplo, a formação de alianças e a tentativa de emplacar que no Brasil vivemos um “preconceito reverso”, já que esta legislação expressaria uma intolerância da minoria em relação à maioria cristã configurando uma cristofobia. Outro exemplo foi o caso analisado pelo STF referente ao abate religioso de animais em casas e terreiros de umbanda e candomblé. Grupos e organizações da sociedade civil, fundações, entre outras representações se manifestaram contra a continuidade desses abates chamados na grande mídia de “sacrifícios”. A violação dos direitos dos animais foi mobilizada por alguns atores sociais com vistas a limitar a liberdade de práticas tradicionais nas religiões afro-brasileiras.

Estes e outros casos eclodem de tempos em tempos, tomando a agenda pública nacional arrebatando mentes e corações na defesa deste ou daquele grupo. Os registros de casos de intolerância religiosa no

Brasil aumentaram nos últimos anos, coincidindo com o fim do mito da convivência pacífica entre as religiões no país e com políticas públicas de combate a este tipo específico de violência. Nesse contexto, a Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro deflagrou a primeira CPI da Intolerância Religiosa³ no país, exemplo que pode inspirar outras iniciativas estaduais e mesmo nacional.

Nos capítulos desta coletânea, a relação entre liberdade religiosa, laicidade, democracia e intolerância religiosa será abordada por diferentes ângulos. Os textos foram reunidos em cinco eixos sendo o primeiro “Liberdade religiosa em questão”. Esse eixo inicia com o capítulo “Visões de laicidade e engajamentos políticos de evangélicos no Brasil: coletivos e candidaturas à esquerda (2018-2022)”, de Christina Vital da Cunha e Zózimo Trabuço. Nele, os autores analisam o tratamento dado por evangélicos à esquerda ao tema da laicidade. Para tanto, eles observam as variadas formas de organização social e política desse seguimento ao longo de algumas décadas, visando destacar recursos (teológicos, políticos, estéticos, sociológicos etc.) com os quais esses religiosos dialogam e se apresentam na arena pública hoje.

Outros dois capítulos seguem neste eixo. Em “Laicidade: ainda um enquadramento possível?”, Raphael Neves, demonstra, primeiramente, como a laicidade é operacionalizada no direito constitucional brasileiro recente. E, na sequência, defende a ideia de que a liberdade religiosa – e não a laicidade – é um conceito mais adequado para formular uma dogmática jurídica capaz de enquadrar os conflitos sociais de caráter religioso que têm mobilizado o direito no Brasil. Uma proposta que explicita a relevância do debate sobre o tema hoje, tal como reforça o artigo de Romi Márcia Bencke, que anuncia em seu título: “A urgência do debate sobre liberdade religiosa”. A autora, com base em fatos recentes, alerta que a liberdade religiosa, ao ser reivindicada como direito absoluto por

3. Como ficou conhecida a comissão parlamentar de inquérito instituída pela resolução nº 382/2021 destinada a apurar as causas e consequências dos casos de intolerância religiosa no estado do Rio de Janeiro. A comissão foi composta pelos deputados estaduais MARTHA ROCHA — Presidente, TIA JU — Vice-Presidente, ÁTILA NUNES — Relator, MÔNICA FRANCISCO, WALDECK CARNEIRO e NOEL DE CARVALHO, membros efetivos e por ADRIANA BALTHAZAR, membro suplente.

um grupo hegemônico, converte-se facilmente em ação violenta e coercitiva afetando minorias como coletivos indígenas que seguem suas tradições ancestrais e praticantes das religiões afro-brasileiras.

O segundo bloco de capítulos, “Intolerância Religiosa”, reúne reflexões sobre o campo afrorreligioso em interface social e política tendo “Sentidos da laicidade segundo os afrorreligiosos”, de Mariana Ramos de Moraes, inaugurando-o. A autora aponta como os afrorreligiosos mobilizam a noção de laicidade em função de seus interesses e projetos a partir da atuação desse grupo no âmbito da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Em seguida, Ana Paula Mendes de Miranda, em “Os sentidos contemporâneos da ‘laicidade à brasileira’ e as lutas afrorreligiosas para reconhecimento de direitos”, destaca as tensões entre os discursos e práticas de representantes de instituições, evidenciando como os direitos de religiosos de tradições afro são negados cotidianamente, ao mesmo tempo em que também são atacados no plano das moralidades. Essa denúncia ganha força no artigo “Por um Estado que não reze, mas que nos permita rezar ou não rezar”, de Célia Gonçalves Souza, mais conhecida como Makota Celinha. Em sua contribuição, baseada em grande experiência no campo religioso e da interlocução com o Estado, Celinha aponta as violações de direitos sofridas, especialmente por afrorreligiosos, e defende a laicidade como meio de garantir a democracia e o direito à liberdade religiosa no Brasil. Em “Um motorista neopentecostal na trilha sonora da laicidade”, Maxwell Moraes e HippolyteBrice examinam as faces da laicidade no Brasil através de um relato etnográfico sobre as percepções e vivências de afrorreligiosos. Nesse sentido, apresentam um breve histórico da resistência de religiosos desta tradição no país, enfatiza a precariedade estatal nas garantias constitucionais ligadas à laicidade como a proteção da diversidade religiosa e cultural. Sugerem, ainda, a urgência de uma gama de ações governamentais que efetivem as garantias e proteções legalmente vigentes.

No terceiro eixo do livro, “Laicidade e Educação”, o tema é abordado sob três perspectivas. Em “A laicidade brasileira: controvérsias sobre ensino religioso no espaço público escolar”, Elisa Rodrigues aborda situações relativas à implementação do Ensino Religioso no espaço escolar, a partir de sua própria trajetória como docente do curso de Ciências da

Religião em uma instituição federal de ensino superior. No capítulo seguinte, Luiz Antônio Cunha revisita seu percurso acadêmico em “Rumo ao Estado laico ou reconstrução de uma trajetória entre a biografia e a história”. Nele, escrutina como a temática da laicidade foi sendo paulatinamente incorporada em sua atuação traçando um rico histórico das ações e do debate sobre laicidade e educação no Brasil ao longo desse período. Fernando Seffner também se apoia em suas experiências etnográficas em sala de aula para compor o capítulo intitulado “Laicidade e educação através de etnografias em espaços escolares”. Diante dos embates no campo educacional envolvendo gênero, sexualidade, raça e religião, ele se posiciona defendendo uma atenção ao tema da laicidade para se pensar uma educação democrática e republicana.

No eixo “Laicidade, religião e judiciário”, o debate concentra-se na maneira como o tema da laicidade se expressa uma esfera específica do Estado brasileiro: o poder judiciário. O capítulo “Um amalá no STF: laicismo ressabiado e política do encantamento na comunicação entre terreiros e o Estado”, de Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino, abre a sequência de textos trazendo novamente os afrorreligiosos para o centro da reflexão ao analisar, em detalhes, o processo que culminou na decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), por unanimidade, pela constitucionalidade do sacrifício de animais em cultos religiosos. Atentas à onda conservadora que cresce não apenas no Brasil, Ana Carolina Marsicano e Tabata Pastore Tesser apresentam em “A sombra da toga: laicidade, neoconservadorismo religioso e disputas no ordenamento jurídico brasileiro”, uma reflexão sobre a investida de atores cristãos no campo jurídico, frente ao avanço do pluralismo político e cultural, destacando a significativa participação do Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IDBR).

As contribuições de Fábio Carvalho Leite ao debate sobre laicidade e o poder judiciário são apresentadas no artigo “Laicidade, favorecimento e a acomodação razoável no Brasil”. O foco do autor recai sobre a maneira como a laicidade é interpretada em processos julgados no Supremo Tribunal Federal (STF) e no Superior Tribunal de Justiça (STJ). Diante dos fatos analisados, apresenta sugestões para o aprimoramento do debate em torno da laicidade no Direito. Um caso específico é analisado por Maria José Rosado Nunes e Olívia Bandeira em “Laicidade em disputa:

Centro Dom Bosco versus Católicas pelo Direito de Decidir”, qual seja: o processo judicial movido pelo Centro Dom Bosco de Fé e Cultura (CDB), uma organização da sociedade civil, católica, contra outra organização, as Católicas pelo Direito de Decidir (CDD). A ação deu ensejo a um grande debate público em torno de “a quem interessaria uma definição estrita do que é ser católico?”; “a quem interessaria o não reconhecimento da diversidade de modos de vivência e expressão desta fé?” e “como as questões políticas atravessam esses debates?”. Nesse capítulo, as autoras se lançam nessas e em outras reflexões que contribuem para a compreensão de um campo estimulando ações políticas e jurídicas na direção da garantia do pluralismo e dos direitos de existir.

No último eixo do livro, dois capítulos focalizam religião e gênero no âmbito do debate da laicidade. Em “Para navegar o tema da laicidade é preciso falar muitos idiomas”, André S. Musskopf recupera sua trajetória como acadêmico e ativista para abordar de forma vigorosa a forma como movimentos religiosos progressistas, especialmente feministas e LGBTQIAP+, tem atuado no espaço público. No capítulo intitulado “Bíblia, direitos e laicidade nos engajamentos teológicos de mulheres ecumênicas”, Tatiane dos Santos Duarte analisa como algumas de suas interlocutoras de pesquisa têm atuado nos enfrentamentos às violências contra as mulheres através do uso da leitura bíblica fundamentada pelas teologias feministas que, em contraponto às teologias patriarcais hegemônicas no campo cristão, seria orientadora da construção da cidadania e da própria afirmação da laicidade.

No posfácio à coletânea, Ronaldo Almeida nos brinda com algumas considerações finais levando em conta os capítulos que compõe este livro, assim como a sua ampla trajetória de pesquisa dedicada aos estudos da ação religiosa em periferias, na política e no judiciário brasileiros.

Agradecemos mais uma vez à Comissão Editorial de Livros Científicos da Associação Brasileira de Antropologia pela parceria fundamental para a concepção deste livro, assim como duas importantes organizações da sociedade civil voltadas à defesa dos direitos humanos e da laicidade, o Instituto de Estudos da Religião e a Koinonia, pelo financiamento à publicação. Agradecemos igualmente aos nossos colegas do Comitê de Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de

Antropologia, especialmente na figura dos seus atuais coordenadores, os professores Tatiane Duarte e Emerson Giumbelli, e aos colegas do Laboratório de Estudos Socioantropológicos em Política, Arte e Religião (LePar/UFF) pela participação na construção conjunta da presente obra. Um salve especial no LePar a Wallace Cabral Ribeiro pelo auxílio direto na editoração dessa obra.

Por fim, agradecemos a cada autora e autor pela contribuição tão importante a esse projeto de interlocução entre ativistas e pesquisadores sobre temáticas fundamentais para a compreensão da realidade brasileira: a presença de grupos religiosos no espaço público e suas demandas ao Estado, como sujeitos políticos, e as relações dessas participações com os contornos da laicidade; as concepções de democracia; os sentidos de liberdade e de cidadania; a produção de uma gramática de direitos humanos; as disputas do ordenamento jurídico. Essa obra teve o objetivo de ampliar a visibilidade sobre as diferentes experiências e interlocuções entre áreas de conhecimento e temáticas em torno de laicidade e democracia no Brasil. Esperamos que a leitura desse livro enseje novos diálogos e reflexões.

Liberdade religiosa

Visões de laicidade e engajamentos políticos de evangélicos no Brasil: coletivos e candidaturas à esquerda (2018-2022)

CHRISTINA VITAL DA CUNHA
ZÓZIMO TRABUCO

Nos anos 1990, um evento conhecido como “Chute na Santa” foi um marco na transformação da histórica violência religiosa praticada no Brasil desde o período colonial em um *problema público* nomeado “intolerância religiosa” (MIRANDA, 2007). Em um breve levantamento realizado sobre teses e dissertações defendidas no período antes e depois da quebra da imagem de Nossa Senhora Aparecida ao vivo na TV aberta, observamos um crescimento vertiginoso de pesquisas dedicadas a analisar a quantas andava a laicidade no Brasil. Não só aquele evento, mas o crescimento galopante no percentual de pessoas que se auto declaravam evangélicas entre os anos 1980 e 1990, a presença pública desses atores na política eletiva, no *mainstream* cultural, na paisagem urbana, entre outros, deflagravam uma ideia de que o país mais católico do mundo estava sendo tomado por forças estranhas à nossa ética. Tomado por atores sociais contrários ao senso de bricolagem que nos organizava e fornecia a face a partir da qual gostávamos de nos perceber e de nos apresentar ao mundo. O crescimento evangélico parecia desafiar esta autopercepção pela diferença que a ética protestante representava em relação àquela vigente no país: uma religião solvente de laço exclusivista e conversionista (PIERUCCI, 2006). No entanto, o abraço do

protestantismo no país (SANCHIS, 1997) podia ser identificado nas elaboradas composições feitas por denominações pentecostais e neopentecostais incorporando elementos da religiosidade popular e das religiões afro em seus cultos (SILVA, 2007, 2017), adaptando dimensões culturais em seus próprios termos (ROBINS, 2004)

Por tudo isso, evangélicos de um modo geral passaram a ser identificados publicamente como intolerantes. Concomitante a isso, a participação crescente de evangélicos nos legislativos nacional, estaduais e municipais e seus modos específicos de fazer política (VITAL DA CUNHA, LOPES, 2012; VITAL DA CUNHA, LOPES, LUI, 2017; MARIANO 2016; entre outros) somado à grande visibilidade de líderes pentecostais e neopentecostais em mídias sociais e na internet contra a ampliação e a garantia de direitos para mulheres e para a população LGBTQIA+ produziram uma sensação generalizada na sociedade (especialmente nas camadas médias urbanas) de que religião e política não deveriam se misturar e que, portanto, a defesa da laicidade seria uma espécie de salvação para o avanço dos direitos de minorias e maiorias minorizadas no Brasil.

Nesse sentido, nas passeatas que tomaram o Brasil em junho de 2013, um momento singular de nossa história Republicana, a defesa da laicidade emergiu como bandeira de luta de diferentes grupos sociais. Alguns movimentos organizados tomavam esta como uma questão central na agenda política nacional. Foi o caso do MEEL – Movimento Estratégico pela Laicidade do Estado, criado em junho de 2013. O Manifesto de seu lançamento foi divulgado na mídia, em meios universitários e do movimento social de base religiosa e não religiosa, entre políticos, nos conselhos de classe. Este manifesto tem importância sociológica neste debate porque ao mesmo tempo em que reúne em seus parágrafos afirmações correntes sobre democracia, liberdade e laicidade, divulga-as e amplia sua visibilidade e potência no debate político. No texto do manifesto, o Brasil aparece como nação “ameaçada” pelo chamado “fundamentalismo religioso” que comprometeria o livre exercício da democracia obstaculizando a ampliação e comprometendo a garantia de direitos para os diferentes grupos que compõem a sociedade. A solução que se apresentava no documento era tornar efetiva a laicidade do Estado definida como:

Um Estado laico não é um Estado ateu, plurirreligioso ou intolerante às liberdades religiosas. Em um Estado laico, não há nem perseguição religiosa, nem favorecimento das religiões. É exatamente a laicidade do Estado que garante a liberdade religiosa e de crença de cada cidadão e cidadã. Em um Estado laico, os órgãos públicos devem ser neutros em matéria religiosa [grifo do original]. Isso não significa que quem os integra não possa professar suas crenças individualmente ou com suas famílias e tampouco que sua liberdade de expressão possa ser cerceada. Significa apenas que sua atuação profissional não deve se pautar pelas suas crenças religiosas (MANIFESTO DO MEEL, 18 de junho de 2013).

No próprio Congresso Nacional, entre parlamentares de diferentes partidos, a “mistura” entre religião e política era identificada como danosa para a democracia. A despeito das crescentes manifestações em defesa da laicidade e pela retração do religioso na vida pública, uma parte da sociedade achava que a religião não tinha de estar restrita à esfera privada, que os valores e a fé que orientam esses fiéis em casa também deveriam ou poderiam se manifestar na rua. Deste modo, paulatinamente a linguagem religiosa, notadamente pentecostal, sobretudo a partir de 2015, passou a ser usada como um código a comunicar os posicionamentos ideológicos dos políticos que a mobilizavam. Assim, o neoconservadorismo tinha no Brasil, como em outras partes do mundo (BROWN, 2019; BIROLI, MACHADO, VAGGIONE, 2020) uma forma de identificação discursiva que se comprovou muito eficiente em termos eleitorais no ano de 2018 (VITAL DA CUNHA, EVANGELISTA, 2019; VITAL DA CUNHA, 2020; GUADALUPE, CARRANZA, 2020; entre outros).

As disputas internas ao segmento evangélico entre forças mais conservadoras e outras mais progressistas não são novas e diferentes estudos apresentam esse histórico (TRABUCO, 2022; BURITY, 2011; FRESTON, 1993). Contudo, a partir de 2016, com o impedimento da presidenta Dilma Rousseff, multiplicaram-se os movimentos sociais evangélicos no Brasil em prol da democracia e dos direitos iguais para todos, como foi o caso da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. Em 2018, evangélicos à esquerda no Brasil deram início a uma série de iniciativas com

vistas à disputa eleitoral com o duplo e claro objetivo de confrontarem nas urnas o *mainstream* evangélico representado na Frente Parlamentar Evangélica, no Congresso Nacional, e de disputarem na sociedade a identidade evangélica tão associada publicamente com o extremismo e conservadorismo. Foi o caso da Bancada Evangélica Popular, o Cristãos contra o Fascismo e Um ato de Amor (VITAL DA CUNHA, 202; VITAL DA CUNHA, MOURA, 2021; ALENCAR, 2019 entre outros).

Embora o grande e diversificado campo evangélico brasileiro seja identificado publicamente nas mídias e entre vários atores sociais como os principais algozes da laicidade, é comum vermos políticos evangélicos e lideranças midiáticas defendendo a laicidade, dizendo que suas práticas políticas não a afetam negativamente. A laicidade do Estado é como um valor partilhado e, sua defesa, uma expectativa por parte da sociedade, sobretudo entre evangélicos que historicamente lançaram mão de sua defesa como forma de combate à hegemonia católica, como veremos ao longo deste capítulo. Se, por um lado, na atualidade, observar a defesa da laicidade sendo feita por políticos evangélicos poderosos chama a atenção como uma estratégia, como um substantivo com significados adaptáveis aos interesses situacionais desses atores em disputa no campo político e mesmo social, como candidaturas de evangélicos à esquerda na sociedade tratam a laicidade? Como defenderam no passado e no presente seus espaços na vida pública?

Refletindo através deste contexto político e social temos como objetivo neste capítulo apresentar de modo não exaustivo o tratamento dado por evangélicos ao tema da laicidade. Nosso foco recai sobre evangélicos à esquerda, observando as variadas formas de organização social e política desses atores, em décadas mais recentes, interessados em saber o que pensam sobre esse tema e com base em quais recursos (teológicos, políticos, sociológicos etc.) dialogam na arena pública.

O capítulo está dividido em duas partes e uma consideração final. Na primeira parte vamos explorar a relação do protestantismo e a questão da secularização em termos bibliográficos. Em um segundo momento, buscaremos apresentar as percepções de candidatos, de parlamentares e de ativistas evangélicos sobre laicidade e a presença de evangélicos no espaço público. Por fim, apresentaremos uma sessão com considerações

finais visando a reunir reflexões sobre as relações e justificativas elaboradas por evangélicos para a “mistura” entre religião e política com respeito à laicidade.

Protestantismo e secularização: revisitando a literatura

O protestantismo foi identificado pelas teorias clássicas da secularização e desencantamento do mundo como o elemento religioso do processo de racionalização das práticas sociais, no contexto de desenvolvimento do capitalismo. Desde a interpretação weberiana sobre a ascese intramundana do protestantismo, cuja metodicidade penetrou o mercado da vida e não ficou mais reclusa ao claustro e à vida monástica como modelo de vida cristã (WEBER, 2002, p. 112), até à interpretação marxiana da Reforma, como o evento que representou não mais “o combate do leigo contra o clérigo, exterior a ele”, mas sim do leigo “contra o seu próprio e íntimo clérigo, contra sua natureza clerical”, ou ainda que “transformou todos os clérigos em leigos ao converter todos os leigos em clérigos” (MARX, 2013, p. 158), o protestantismo tem sido analisado como um promotor de laicidade, da autonomia de diferentes campos sociais em relação ao poder religioso *stricto sensu* ou da penetração de motivações secularistas na própria vida religiosa.

Na literatura sobre secularização, não faltaram visões sobre a circunscrição da religião à vida privada dos indivíduos na modernidade. Muitas vezes essa percepção era valorizada pelos autores na medida em que essa circunscrição teria o potencial de diminuir a influência religiosa sobre os temas de interesse público e o controle do poder político pelo poder religioso. Teses restauracionistas sobre o lugar da religião na sociedade contemporânea tentaram dar inteligibilidade ao protagonismo de movimentos e grupos religiosos na agenda pública, especialmente em momentos de polarização política em que os interesses sociais em conflito e os projetos de sociedade em disputa muitas vezes se expressam através da linguagem religiosa (CATROGA, 2006).

Por outro lado, as elaborações teológicas e pastorais do protestantismo sobre as relações entre Igreja e Estado, governo e sociedade civil,

pareceram acompanhar o debate e as mutações da contemporaneidade, apresentando tanto propostas de defesa da laicidade do Estado, quanto projetos de conversão da esfera pública em versões secularizadas de uma “cosmovisão” religiosa.

Tanto os prognósticos sobre a morte de Deus (NIETZSCHE, 2008), quanto de sua revanche (KEPEL, 1991), sinalizam para as mutações do religioso diante de transformações econômicas, culturais e políticas inauguradas pela modernidade. As promessas de cientificidade, avanço tecnológico ilimitado e expansão do modelo liberal de democracia foram desafiadas no século XX, pela alternativa comunista ao capitalismo, pelos movimentos de descolonização e pelo surgimento de movimentos de minorias políticas, que fragmentaram as grandes utopias, à direita e à esquerda, e as identidades coletivas e individuais. A própria capacidade das ideologias, incluindo a religião como sistema simbólico, de explicar o mundo e unificar as experiências sociais foi fragilizada. Tanto a vivência das relações quanto as formas de compreendê-las foram atravessadas pela proverbial disrupção moderna e capitalista: “tudo o que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 1986).

O fundamentalismo foi a forma mais extremada de reação religiosa à autonomia do século e à fragmentação da identidade dos sujeitos (ORO, 1996). Outros modos da religião lidar com a secularização foram as adaptações mais ou menos sinérgicas com as visões de mundo não religiosas ou a incorporação delas como um desafio ético à fé. Talvez no outro extremo do fundamentalismo estejam teologias que assumem o mundo sem religião ou sem o pressuposto metafísico, que partem da “morte de Deus” como fenômeno cultural e proponham a expressão secular dos valores fundamentais da ética religiosa (SANTOS, 2014).

A neo-ortodoxia, que influenciou o protestantismo ecumênico e as pastorais progressistas no Brasil e na América Latina a partir dos anos 1950, partilha com o fundamentalismo da afirmação do religioso como uma dimensão ética fundamental diante das ideologias secularistas, mas assume a autonomia das instâncias seculares e o mundo sem religião como antídoto a projetos de poder político a partir da identidade religiosa ou que procuram a sanção religiosa do exercício do poder. Isso ficou evidente durante o nazismo na Alemanha com o movimento da

Igreja Confessante (ou Igreja Confessional), que protestou e rompeu com o comprometimento e a identificação entre o cristianismo e a ideologia nazista partilhada pela maioria dos cristãos alemães (EVANS, 2011). Dietrich Bonhoeffer, importante líder da Igreja Confessante, assassinado no campo de concentração pelo regime nazista, chegou a formular uma proposta de “cristianismo sem religião” que influenciaria a chamada “Teologia da Morte de Deus” (GIMBELINI, 2002, p. 106-142).

Um conceito fundamental nas iniciativas protestantes no Brasil foi o da “responsabilidade social” das igrejas e dos cristãos diante dos problemas sociais e políticos. Nesse sentido, em consonância com a bibliografia especializada sobre secularização e desencantamento do mundo, podemos dizer que o protestantismo ecumênico é um desdobramento historicamente específico das afinidades eletivas entre esse protestantismo e os princípios da laicidade.

Ecumenismo e fé pública

O protestantismo ecumênico foi inicialmente uma iniciativa de cooperação entre as diferentes denominações evangélicas aportadas no Brasil e na América Latina no século XIX, nomeadas como “históricas” ou “tradicionais”: luteranos, anglicanos, presbiterianos, metodistas, batistas e outros, não incluindo, a princípio, os pentecostais que chegaram ou fundaram igrejas no século XX. Contando com organismos internacionais e continentais, o protestantismo ecumênico criaria no Brasil instituições de representação para-eclesiásticas e colaboração religiosa. Por outro lado, a organização em bases nacionais seria fundamental para a criação de uma rede internacional do protestantismo ecumênico, cuja maior expressão é o Conselho Mundial de Igrejas, criado em 1948 (SILVA, 2010).

Criada em 1934, a Confederação Evangélica Brasileira (CEB) transitou de uma entidade preocupada estritamente com a cooperação eclesiástica e a representação pública do protestantismo histórico junto ao Estado e a sociedade civil, para um fórum de debates sobre temas de interesse nacional a partir do conceito de responsabilidade social das igrejas e dos cristãos diante dos problemas sociais e políticos. Entre os anos de 1952 e

1962, realizou quatro conferências para debater numa perspectiva cristã evangélica a “realidade brasileira”, termo que agregava um conjunto de temas de interesse público como desenvolvimento nacional, pobreza, reforma agrária, analfabetismo etc.

A CEB foi palco de disputas que aconteciam internamente e nas igrejas filiadas, entre uma ala restrita ao interdenominacionalismo evangélico e outra aberta ao diálogo e cooperação com igrejas cristãs católicas e ortodoxas. Também havia conflitos sobre o alcance do que era interpretado como “responsabilidade social”, evidenciados entre a quarta e última conferência da CEB, em 1962, e o golpe civil-militar de 1964. A Conferência de 1962, conhecida como “A conferência do Nordeste” por ter sido a única a ocorrer na região, teve como tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”. Esta conferência contou com intelectuais sem filiação ao protestantismo, como Paul Singer, Gilberto Freyre e Celso Furtado, em plena efervescência das ligas camponesas, durante os governos de Miguel Arraes em Pernambuco e João Goulart no Brasil, ambos situados à esquerda do campo político e defensores de uma agenda popular de reformas atacada pelos opositores como de inspiração comunista (BURITY, 2011).

No contexto do golpe de 1964, o secretário geral da CEB enviou um telegrama saudando a posse de Castelo Branco na presidência, enquanto outros membros e lideranças pastorais da entidade foram perseguidos pelo regime recém instituído por se identificarem com o presidente deposto ou com as chamadas “reformas de base” propostas por ele. Houve um processo de polarização política na sociedade que reverberou no campo religioso, resultando na radicalização da compreensão da responsabilidade social e do ecumenismo. Um processo de cassação de mandatos pastorais, suspensão de docentes e estudantes nas faculdades de teologia, e delação de evangélicos como subversivos por membros das próprias igrejas resultaram na dissolução da CEB e outras instâncias interdenominacionais (ARAÚJO, 2010). O protestantismo ecumênico se rearticulou nas décadas de 1960 e 1970 a partir da criação de uma nova rede institucional para-eclesiástica, formada por entidades de serviço e assessoria pastoral a movimentos sociais, herdeira do paradigma da responsabilidade social e influenciada por perspectivas teológicas críticas e

radicais em gestação, tanto na América Latina quanto nos EUA e países europeus (DIAS, 2014).

Na América Latina e no Brasil, o mais significativo experimento teológico e pastoral foi a Teologia da Libertação, expressão intelectual e pastoral de um amplo movimento religioso, o cristianismo da libertação. Majoritariamente católica, a TL contou desde o início com uma matriz protestante de formação e articulação institucional (LÖWY, 2000). Dentro do protestantismo latino-americano e brasileiro, a TL era interlocutora e concorrente de outras duas expressões teológicas de engajamento religioso: o fundamentalismo e o evangelicalismo. O primeiro, legitimador do status quo, avesso a movimentos sociais emancipatórios e a propostas de contextualização da mensagem religiosa e da prática pastoral à cultura e realidade nacional e continental. O segundo, negociando com a herança teológica tradicional das igrejas, oscilando nas perspectivas hermenêuticas e pastorais entre o fundamentalismo e o ecumenismo. Dentro do evangelicalismo surgiu o movimento de missão integral e sua expressão teológica, a Teologia da Missão Integral (GONDIM, 2010).

De modos diferentes, a TL e a TMI, junto com as organizações para-eclesiais do ecumenismo e do evangelicalismo, constituíram as redes institucionais e intelectuais das alas evangélicas que se posicionaram na oposição à ditadura militar e a favor de movimentos sociais e lutas emancipatórias durante o processo de redemocratização. Não foi um envolvimento homogêneo, nem um alinhamento completo entre correntes teológicas e posicionamentos políticos, mas os setores que formariam uma esquerda evangélica a partir dos anos 1980 não podem ser compreendidos sem o papel desempenhado pelas para-eclesiais e as teologias contextuais da TL e TMI.

Religião e política na esquerda evangélica

Da ditadura à redemocratização, a constituição de uma esquerda evangélica foi ocorrendo pela participação em diferentes iniciativas pastorais, movimentos sociais e disputas políticas. Evangélicos não fundamentalistas e aderentes a teologias contextuais e críticas travaram disputas

internas e inseriram-se em disputas externas em torno de projetos de sociedade em conflito, numa conjuntura de guerra fria e ditadura civil-militar. Estiveram na luta armada, na oposição ao regime militar, nos novos movimentos sociais, em partidos e candidaturas de esquerda pós abertura política. Criaram entidades de formação e representação política para o segmento evangélico e tentaram se apresentar como mediadores entre as esquerdas e os evangélicos (TRABUCO, 2022).

A esquerda evangélica é constituída de maneira contraditória e heterogênea pelo ecumenismo, o evangelicalismo, suas redes para-eclesiais, intelectuais e publicações. Esse “progressismo evangélico” apresentou algumas convergências entre diferentes elaborações teológicas, entre o testemunho cristão e a cidadania que informam e mediam sua manifestação pública até os dias atuais, com as devidas transformações geracionais.

A primeira convergência entre ecumênicos e evangélicos, protestantes da TL e da TMI, está na preocupação em superar a dicotomia religiosa entre o corpo e a alma, a igreja e o mundo, o espiritual e o social. Ainda que mantendo a transcendentalidade como uma não identificação do Reino de Deus com qualquer projeto específico de regime político ou utopia social, a esquerda evangélica foi atravessada por uma “espiritualidade da encarnação” (COUTROT, 2003, p. 337). A própria doutrina cristã da encarnação, ou o conceito de integralidade do ser humano como ser biológico, social e espiritual, alicerçou o engajamento nas lutas sociais concretas como parâmetro de compromisso com os valores fundamentais do Evangelho.

A segunda convergência é sobre a política como uma dimensão inescapável da responsabilidade cristã, mas como uma instância que não deve ser confundida com um projeto religioso de conquista do poder político; contudo, compreendida como uma expressão política e realização social do conteúdo igualitário presente na tradição cristã. Conteúdo que é identificado pela esquerda evangélica, no texto bíblico e no cristianismo originário e em movimentos dissidentes e contra hegemônicos na história da igreja.

A terceira e última convergência está na oposição a um fenômeno que nasce nos anos 1980, no rastro da explosão neopentecostal do final dos anos 1970: a política corporativa evangélica. Fenômeno indissociável do modelo empresarial adotado pelas mega igrejas neopentecostais, da

presença nos meios de comunicação (rádio e tv) e da profissionalização da indústria cultural religiosa com a constituição da cultura gospel. A “bancada evangélica”, a cultura gospel e a presença midiática constituem três frentes de interlocução do segmento evangélico com o espaço público, que tem favorecido aproximações entre a direita política e o conservadorismo religioso (CUNHA, 2007). Na contestação a essa aproximação, a esquerda evangélica tem se posicionado de maneira crítica às três frentes que a constituem, o que ao mesmo tempo favorece uma agenda comum e a coloca em desvantagem em relação ao setor evangélico majoritário.

Assim como as convergências, as divergências entre as alas da esquerda evangélica também possuem fundamentos teológicos e diferenças sociológicas que se desdobram em posicionamentos políticos distintos, especialmente nos momentos de maior polarização política. As principais estão no modo de lidar com o texto bíblico e com as igrejas pentecostais e neopentecostais. Os evangelicais partem de uma hermenêutica bíblica mais próxima da tradição evangélica conservadora, enquanto os ecumênicos partilham das teologias de libertação. Por outro lado, os evangelicais tem se mostrado mais suscetíveis a oscilar politicamente do que os ecumênicos, com alas evangelicais se deslocando para o centro e a direita nas campanhas eleitorais, seja pela pressão das bases evangélicas das quais estão mais próximas, seja pelos limites impostos à agenda política de esquerda pela própria perspectiva teológica e hermenêutica que adotam.

Evangélicos à esquerda em contexto bolsonarista dentro e fora das igrejas

Na esteira da contraposição aos fundamentalismos animados por conservadores evangélicos, e na afirmação de uma participação na política em defesa da laicidade, da democracia e da realização social do conteúdo igualitário presente na tradição cristã, erguem-se inúmeros coletivos e candidaturas a partir de 2018. Nesse contexto foram criados, por exemplo, o coletivo Cristãos Contra o Fascismo, Novas Narrativas Evangélicas, Bancada Evangélica Popular (ligada à Frente de Evangélicos pelo Estado

de Direito), Um Ato de Amor, somando-se a uma dezena de outros coletivos engajados na defesa de direitos de minorias sexuais, dos povos indígenas, da laicidade, do meio ambiente e no combate ao racismo e à pobreza.

Nas eleições de 2020 e 2022, observou-se nos partidos de centro esquerda e de esquerda um crescimento significativo no interesse pela candidatura de evangélicos e evangélicas. Não sem contradições internas, pois para parte de seus integrantes e eleitores os evangélicos (pensado assim de modo homogêneo) seriam uma ameaça às agendas prioritárias da esquerda como igualdade racial, de gênero, sexual, defesa da democracia, laicidade e combate ao fundamentalismo religioso. O crescimento de evangélicos no Brasil já desafia e certamente desafiará ainda mais percepções engessadas em torno de um modo de ser evangélico homogêneo e necessariamente conservador ou extremista. A face da esquerda no Brasil, hoje, é também evangélica na heterogeneidade que compõe esse próprio universo em termos de pautas, exercícios da fé, posicionamentos políticos e sociais.

Uma abordagem comum às candidaturas nessas eleições e alvo de nosso interesse, em especial nesta publicação, é a defesa da laicidade. Em termos retóricos, integrantes da Frente Parlamentar Evangélica, identificados como conservadores e fundamentalistas notadamente na mídia, entre políticos e religiosos, defendem a laicidade em situações públicas e contextos específicos. Mas como articulam essa defesa? Em qual medida é diferente daquela feita por evangélicos à esquerda nesse mesmo período histórico? Tomando pronunciamentos dos presidentes da FPE nesses últimos anos como referência, observamos que a defesa da laicidade vem atrelada à defesa de uma perspectiva de democracia liberal na qual a maioria se impõe sobre as minorias, ainda que sob a égide do consenso¹. Nessa perspectiva liberal, a laicidade emergiria no bojo de uma sociedade formada por grupos legítimos de interesses que teriam o mesmo peso social. Nesse sentido, por exemplo, argumentavam

1. Inúmeros autores destacam o caráter ficcional do consenso nas democracias liberais na medida em que os mais fortes econômica e politicamente são os que conduzem as supostas negociações em torno dos temas. De fato, segundo os críticos do exercício liberal do consenso, não se trata de acordos, mas sim de imposições sob um manto de equilíbrio de interesses (Rancière 2005).

publicamente que a FPE deveria ter como objetivo alcançar 30% dos assentos na Câmara Federal, na medida em que esse seria o percentual de evangélicos na sociedade.

De outra forma, afinados com uma perspectiva teológica da libertação, feminista e negra, evangélicos e evangélicas à esquerda neste contexto de grande visibilidade e poder bolsonarista, em termos político e até no interior das próprias igrejas, faziam da laicidade uma bandeira de luta em torno da afirmação de uma tradição cristã que se contrapõe ao interesse pelo poder, seja como meio de expressão de uma *aura sacra fame* (WEBER, 2002 [1904]), seja como meio de violência escamoteada no exercício da lei (BENJAMIN, 1990 [1969]).

Em 2020, por exemplo, houve a formação da Bancada Evangélica Popular. O movimento BEP teve como propósito apoiar candidaturas de evangélicos e evangélicas de esquerda cuja bandeira de luta fosse, prioritariamente, a defesa da laicidade e a melhoria das condições de vida das pessoas mais pobres mediante uma perspectiva cristã inclusiva. Na campanha, foi explorada uma interpretação bíblica comum a seus integrantes articulando afinidades políticas com um sentido de missão transformadora inspirados na figura de Cristo. As mensagens e passagens valorizando o amor e a inclusão daqueles à margem da sociedade ganharam destaque no material de campanha e nas redes sociais dos que concorriam com apoio do BEP. No manifesto de lançamento do movimento é possível ler: “Entendidos que nosso papel no Reino vai para além de nossas denominações, tomamos uma frente de luta direta. Entendidos de que nós somos missionários e missionárias do Reino de Deus para pregar justiça, paz, amor e misericórdia, contra todo tipo de injustiça, ódio, opressão e desigualdade. Entendidos que numa sociedade isso significa lutar por políticas públicas e governos que visem a igualdade social e o bem do nosso povo” (VITAL DA CUNHA, 2021; VITAL DA CUNHA, MOURA, 2021).

Em contraposição ao fundamentalismo e extremismo religioso, se formou em 2022 a campanha “Um Ato de Amor”. Durante todo o ano, realizou-se plenárias públicas cujo objetivo era refletir sobre a atual presença cristã na política institucional e a aderência de cristãos e cristãs ao governo de Jair Bolsonaro. Além da participação nessas plenárias, a campanha disponibilizou um site em que pessoas interessadas se cadastravam

e ingressavam em grupos de WhatsApp cuja finalidade era distribuir conteúdos bíblicos que dialogassem com valores democráticos como a laicidade, o diálogo Inter-Religioso; o respeito a não crença religiosa; a justiça social e ambiental; a celebração da diversidade; e o combate às opressões.

Outro exemplo da centralidade que o tema da laicidade tinha entre evangélicos à esquerda, e de sua abordagem, ocorreu nas eleições 2020, quando a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito ofereceu um curso de formação no qual buscavam desenvolver nos integrantes uma “espiritualidade progressista”. O termo definido por Ariovaldo Ramos em favor de uma valorização do socialismo, do ecossocialismo, de uma perspectiva igualitária baseada no Novo Testamento, sendo apresentada como a espiritualidade “naturalmente” cristã. No núcleo mineiro da FEED, por exemplo, apresentaram a cidadania de evangélicos à luz da Bíblia em 12 encontros. Jonatas Arêdes, um dos coordenadores do curso, formado em administração de empresas, teólogo e candidato à vereança em Belo Horizonte, disse em entrevista à pesquisa: “São encontros semanais e cada encontro tem uma temática. A gente estuda o que a Bíblia fala sobre direitos, o que a Bíblia fala sobre a cidadania, o que a Bíblia fala sobre o direito ao trabalho digno, direito à educação, direito à saúde, o que a Bíblia fala sobre a dignidade da mulher, o diálogo com outras religiões” (VITAL DA CUNHA, 2021).

No mesmo sentido, Geter Borges Sousa, secretário-executivo do MEP para o período 2003-2007 e membro da Igreja Batista diz: “Só existe uma espiritualidade, a que envolve o ser humano; uma espiritualidade parcial não é espiritualidade, é faz-de-conta de um clube religioso” e “Espiritualidade integral é atender às demandas do corpo e da alma, que não podem ser dissociadas”².

Em todos os casos, observa-se uma dimensão de luta teológica em defesa do Reino de Deus na Terra em benefício da Bíblia e do que ela expressa sobre amor, solidariedade e união. Uma forma de luta sócio teológica que perpassa a trajetória dos coletivos e candidaturas resistentes em comunidades religiosas e em partidos desde 2018, não sem contradições e controvérsias.

2. <https://diplomatiq.org.br/a-esquerda-evangelica/?SuperSocializerAuth=LiveJournal>. Acesso em 10 de janeiro de 2021.

Considerações finais

Neste capítulo buscamos abordar algumas posições de evangélicos diante da questão da laicidade e da secularização no período Republicano brasileiro. Alguns exemplos foram abordados em relação à atuação desses religiosos durante o período em que Jair Bolsonaro presidiu o país como meio de observarmos os posicionamentos relativos à defesa da laicidade por parte de conservadores evangélicos e também aqueles à esquerda.

Na perspectiva de evangélicos à esquerda, alvo de nossa atenção neste capítulo, a laicidade emerge em discursos e ações (cursos, campanhas, mandatos) como meio de garantia da diversidade, do tratamento igualitário aos diferentes grupos que compõem a sociedade, e combate à intolerância religiosa. Ativistas, políticos e membros engajados em denominações críticas ao sistema (capitalista e às teologias sistêmicas que muitas vezes são utilizadas para legitimá-lo) baseiam-se naquilo que consideram evidências bíblicas, como a tradição cristã para o reforço de pautas caras à esquerda política. Nesse sentido, não observam o exercício de suas ações religiosas e sociais como violadoras da laicidade na medida em que não buscam com elas o enriquecimento próprio e/ou fortalecimento de suas instituições religiosas. Não fazem a religião operar como um código que comunica um posicionamento de Estado ou de governo como mencionamos no período nazista na Alemanha ou no período de Bolsonaro como presidente no Brasil, excluindo e precarizando os que não se alinhavam a este código (supostamente) religioso. A expressão pública de suas identidades religiosas ao mesmo tempo reforça a tradição bíblica cristã e os interesses da nação, da população, de uma saúde social baseada na partilha, na dignidade, na valorização da diversidade e produção de um ambiente de oportunidades para todos.

CHRISTINA VITAL DA CUNHA é bolsista de Produtividade do CNPQ, Professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense. Coordena o LePar — Laboratório de Estudos Socioantropológicos em Política, Arte e Religião. Integra a Comissão Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de Antropologia (desde 2019). É editora da revista *Religião & Sociedade* desde 2018, um dos mais antigos periódicos das Ciências Sociais no Brasil. É autora do livro “Oração de Traficante: uma etnografia” entre outros livros e artigos acadêmicos e em jornais e revistas nacionais e internacionais. É integrante da Comissão Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de Antropologia.

ZÓZIMO TRABUCO é graduado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Mestre em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor de História e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais (PPGCHS) na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB).

Laicidade: ainda um enquadramento possível?

RAPHAEL NEVES

Não é tarefa fácil definir os contornos entre o Estado e a religião. A laicidade, em diferentes contextos, é uma tentativa de fazer isso. Mas como a laicidade opera a disjunção e determina “o que é de César”? O relatório da Comissão Stasi, criada pelo presidente francês Jacques Chirac em 2003 para refletir sobre a aplicação do “princípio da *laïcité*”, ora retrata a laicidade como constitutiva da história coletiva francesa, ora como um “conjunto de direitos e deveres do Estado, cultos e pessoas”. O relatório afirma que “o espiritual e o religioso devem abster-se de qualquer influência sobre o Estado e renunciar sua dimensão política”. Ele sinaliza também que a laicidade é “incompatível com qualquer concepção de religião que queira governar, em nome de seus supostos princípios, o sistema social ou a ordem política” (STASI et al., 2003, p. 13).

Se, de um lado, a laicidade for vista como um valor compartilhado ao longo da história por uma comunidade política, é de se questionar que outros valores tiveram de ficar de fora ou mesmo se essa história é tão coerente e coletiva como parece. Nesse sentido, a laicidade assume o caráter de uma eticidade que deve ser preservada em nome de uma identidade comum e estática. Não por acaso, na França ela quase se confunde com um ideal de nação e de república.

Por outro lado, se a laicidade for entendida como a exigência de que o Estado deve manter-se equidistante dos diferentes modos de vida de seus cidadãos, sem endossar nenhum deles, ela pode adquirir um caráter mais dinâmico e permitir um espaço de disputa sobre seu conteúdo e como casos concretos envolvendo seus limites devem ser resolvidos.

Aqui, buscarei apresentar brevemente como a laicidade é operacionalizada no direito constitucional brasileiro recente e defender a ideia de que

a liberdade religiosa — e não a laicidade — é um conceito mais adequado para formular uma dogmática jurídica capaz de enquadrar os conflitos sociais de caráter religioso que têm mobilizado o direito no Brasil.

Como este texto é parte de uma pesquisa interdisciplinar, permito-me esclarecer o sentido de “dogmática jurídica” aqui empregado. Quando proponho que a liberdade religiosa seja a base de uma dogmática jurídica para enquadrar conflitos de caráter religioso, isso significa que ela fornece uma base lógica (*rationale*, como se diz em inglês) melhor que a laicidade para decisões jurídicas. Para outras ciências sociais, essa formulação pode parecer muito normativa, mas lidar com argumentos que, ao fim e ao cabo, irão produzir uma decisão é parte intrínseca do trabalho em direito. Assim, cabe analisar a coerência do critério proposto diante de casos conhecidos e como ele pode orientar decisões futuras.

Laicidade como princípio constitucional

A Constituição brasileira não declara explicitamente que o Estado é laico, mas é praticamente incontroverso identificar a laicidade com o que diz o artigo 19, I do texto constitucional, que veda aos entes da federação “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”. Na ADI 4.439, em que o Supremo Tribunal Federal tratou do ensino religioso confessional, o relator, ministro Roberto Barroso, definiu o conteúdo jurídico do “princípio da laicidade” a partir de três elementos: a separação formal entre Estado e Igrejas; a neutralidade estatal em matéria religiosa e a garantia da liberdade religiosa propriamente dita.

Em trabalho anterior, analisamos com mais detalhes o voto de Barroso (NEVES; ALMEIDA, 2021, p. 334-6) onde se buscou mostrar que os critérios de “separação formal” e de “neutralidade” não articulam de modo suficiente dinâmico como as fronteiras entre o público e o privado são traçadas quando o assunto é religião. É igualmente ilusório imaginar que tanto o campo religioso “abstém-se de qualquer influência sobre o Estado” (para retomar os termos do Relatório Stasi na França) ou que

exista “total liberdade de atuação estatal em relação aos dogmas e princípios religiosos” (para citar a ementa da decisão do STF), como achar que o Estado possa ser neutro em termos de valores, isto é, desprovido de alguma eticidade.

Basta olhar para as bancadas religiosas no Congresso ou o modo como, ao interferir na vida social através de políticas públicas, o Estado coloca em atrito valores hegemônicos presentes ao longo de sua formação com as convicções, religiosas ou não, dos seus cidadãos. Quando sabatistas alegam que são prejudicados pela realização de provas ou concursos públicos aos sábados, colocam em questão que a determinação do que o Estado reconhece como dias “úteis” e alguns feriados nacionais não ocorreu de forma aleatória, mas sim em função da hegemonia que o catolicismo sempre exerceu no Brasil.

Apontar essa falsa neutralidade é às vezes usado de forma estratégica como barganha para ampliar vantagens de outros grupos religiosos. A posição majoritária na ADI 4.439 valeu-se, em vários votos, do argumento de que Estado laico não significa “laicismo” e que a laicidade não implica que o Estado seja indiferente à religião (como a própria previsão constitucional do ensino religioso, a imunidade tributária a templos ou a menção a Deus no preâmbulo nos fazem lembrar). Partindo-se da constatação de que essa indiferença não existe, como insistir na separação do Estado e da religião ajuda na mediação de conflitos de natureza religiosa?

A laicidade parece fornecer um mau enquadramento da questão e talvez o direito pudesse partir de uma reflexão que há muito tem sido feita nas ciências sociais. A construção da estrutura estatal e burocrática no Brasil precisou desde cedo lidar com o entrelaçamento do Estado e da Igreja, seja por meio do regime do Padroado, seja pela própria hegemonia católica. Sem poder me estender aqui, há uma importante discussão sobre o papel que a laicidade teve na formação do Estado brasileiro. Nesse sentido, pode-se dizer que “o regime de laicidade foi direcionado para a regulação dos direitos e deveres da Igreja católica enquanto instituição e não para erradicar a fé ou dirimir conflitos religiosos que, na verdade, até então eram percebidos como inexistentes” (MONTERO, 2013, p. 23). Todavia, em um contexto de pluralismo e aumento de conflitos religiosos, é plausível imaginar que a importância da laicidade e sua capacidade de

organizar tanto o campo religioso quanto o âmbito estatal tenham mudado de figura. A dificuldade com a qual nos defrontamos pode ser assim expressa: “um dos desafios de nossa reflexão consiste no fato de que o conceito de secular, entendido apenas como um regime que supõe a separação entre o aparato burocrático do Estado e o aparato eclesiástico, não é mais capaz de descrever as múltiplas relações entre pluralismos culturais e religiosos e as formas estatais” (MONTERO, 2013, p. 21).

Gostaria de propor aqui duas hipóteses para explicar esse mau enquadramento. Em primeiro lugar, a laicidade não se limita apenas a ser um critério jurídico-político. Ela traz sempre uma pretensão de depurar a esfera pública de elementos religiosos. Como ilustra o relatório Stasi citado acima, a laicidade demanda que o religioso “renuncie” sua dimensão política. Mas como isso é possível em um Estado que precisa regular e proteger relações familiares, o ensino, a saúde? Isso apenas para citar algumas situações que nos remetem a decisões judiciais a respeito da união homoafetiva, o *homeschooling* e o fechamento dos templos na pandemia. A sobreposição de interesses estatais na vida social é uma forma constante de produção de conflitos com o campo religioso.

Em segundo lugar, o problema é que a reivindicação por laicidade é dirigida contra o Estado de forma muito genérica. À medida que a hegemonia católica dá lugar ao pluralismo religioso, a possibilidade de conflitos aumenta e, uma vez conduzidos para os canais institucionais, eles tendem a ser processados como disputas por direitos (individuais ou de grupos específicos). É essa complexidade que requer que o direito faça a mediação de demandas em diferentes áreas em que indivíduos ou grupos religiosos são afetados, desde a previsão de uso do véu na foto da CNH, passando por sacrifício de animais em rituais até medidas de combate a crimes contra o sentimento religioso, por exemplo.

Enquanto a laicidade funciona como uma forma de organizar o Estado, a liberdade religiosa é um direito subjetivo que precisa ser reivindicado, interpretado e aplicado a um caso concreto, enfim, como ocorre com tantos outros direitos dessa natureza, tais como a liberdade de expressão, de ir e vir e de associação. Esses direitos lembram o que Durkheim chamou de “direito restitutivo”, ou seja, um direito que não regula relações que atingem indistintamente todo o mundo, mas sim partes restritas

e especiais da sociedade. Eles são um traço marcante da modernidade, que se traduz sociologicamente como complexidade ou diferenciação e, em termos políticos, como pluralismo, ou seja, a coexistência de diferentes modos de vida dentro de uma mesma comunidade política, do qual trataremos a seguir.

Em resumo, a laicidade é problemática porque inevitavelmente transborda para além do Estado, exigindo de grupos sociais que restrinjam suas práticas religiosas não-hegemônicas, e não oferece um critério claro para a resolução de conflitos através do direito. Como referido acima, diante da exigência genérica de laicidade, por diversas vezes, ministros do Supremo Tribunal Federal afirmaram em suas decisões que, apesar de laico, o Estado brasileiro não é “laicista”, o que não diz muita coisa. Assim, é preciso construir uma dogmática jurídica a partir de outro referencial teórico.

Liberdade religiosa e pluralismo

No direito constitucional brasileiro, a liberdade religiosa está comumente associada ao disposto no art. 5º, 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”. A redação constitucional parece reconhecer um gênero – a liberdade de *consciência*, isto é, de conhecer e compreender algo – e, dentro dele, mais especificamente, o de *crer* naquilo que se conhece. E essa crença não está coberta apenas enquanto uma faculdade interna de cada indivíduo, mas também como ação que essa determinada crença porventura demande de seus adeptos. Por isso a Constituição preocupa-se em proteger também os cultos e as liturgias religiosas.

Pode-se traçar a origem do texto constitucional brasileiro até a Primeira Emenda da constituição dos EUA, que diz “O Congresso não legislará a fim de estabelecer uma religião, ou proibindo seu livre exercício”. Tanto o veto ao estabelecimento de uma religião oficial quanto o livre exercício acabaram incorporados na Primeira Constituição Republicana brasileira de 1891 (arts. 11, II e 72, §3º). Apesar de o art. 19, I da Constituição vigente

no Brasil também trazer o veto ao estabelecimento “de cultos religiosos ou igrejas”, como indicado na seção anterior, na Primeira Emenda dos EUA não houve originalmente a intenção de constitucionalizar o princípio da laicidade, como ilustra um acontecimento histórico curioso.

Em 1802, membros da Igreja Batista de Danbury, no estado de Connecticut, escreveram uma carta ao então presidente Thomas Jefferson expressando preocupação com sua liberdade religiosa. Nela, diziam usufruir de liberdade religiosa como “favores concedidos, e não como direitos inalienáveis”. Isso porque a religião oficial de Connecticut era a Igreja Congregacional. Em resposta, Jefferson menciona a Primeira Emenda, aprovada em 1791, e diz que ela construiu “um muro de separação entre Igreja e Estado”. Essa frase foi depois recuperada em uma decisão da Suprema Corte dos EUA (caso *Emerson v. Board of Education*, de 1947) para reforçar a ideia de que, na visão dos *Founding Fathers*, o Estado deveria se separar da religião. Mas o fato é que Connecticut manteve sua religião oficial até 1818, bem depois da aprovação da Primeira Emenda, e retirou proteções jurídicas restritas a denominações cristãs apenas no século XX, em sua constituição estadual de 1965.

Essa história ilustra bem duas coisas. A primeira é que, na origem do constitucionalismo, a liberdade religiosa não foi pensada como um complemento da laicidade. A Primeira Emenda apenas restringe o governo *federal* de estabelecer uma igreja a fim de garantir o pluralismo das diferentes denominações ou permitir que os estados estabeleçam, cada um, suas igrejas. A segunda é que os constituintes norte-americanos reconheciam o papel político que as diversas denominações religiosas cumpriam na vida pública. A religião era vista como uma espécie de “reserva ética” cujo papel era inculcar nos cidadãos virtudes que o próprio Estado seria incapaz de produzir sozinho (MCCONNELL, 1986). Nesse sentido, a cláusula de não-estabelecimento de uma religião oficial pelo governo federal atendia a uma exigência cara ao constitucionalismo dos EUA, isto é, a preservação do pluralismo religioso e não a laicidade.

À medida que o Estado passa a atuar em áreas antes atribuídas a grupos e associações religiosas, como o ensino, por exemplo, os contornos entre eles precisam ser redesenhados. Não por acaso, a decisão de *Emerson*, citada acima, ocorre no pós-guerra, durante o surgimento do

Estado de bem-estar social. Nele, a Suprema Corte teve de analisar se subsídios estatais poderiam ser repassados a escolas privadas confessionais ou se isso violaria a cláusula do não-estabelecimento. Sem entrar em detalhes do caso aqui, o ponto fundamental é que dificilmente um critério como o da laicidade ajudaria a definir sob que circunstâncias o Estado pode ou não subvencionar atividades que envolvam a religião. Isso ocorre também no Brasil, não apenas na educação, mas também na saúde e até no espaço que igrejas têm no sistema prisional, como lembra o voto de Alexandre de Moraes na ADI 4.439. Insistir na laicidade é apostar em uma separação estrita de Estado e religião que o legislador e o próprio Judiciário não estão dispostos a fazer cumprir.

Que tipo de critério pode então ser oferecido pela liberdade religiosa? Uma formulação que nos parece bastante convincente é a de Ronald Dworkin. Em um trabalho publicado postumamente, Dworkin desenvolve a ideia segundo a qual o Estado justo deve reconhecer a “independência ética” dos cidadãos, ou seja, o Estado não pode restringir as liberdades por supor que determinado jeito de viver a vida é intrinsecamente melhor que outros (DWORKIN, 2019, p. 110). Dito de outro modo, a fim de obter legitimidade, o Estado não pode comprometer a escolha que cada cidadão deve fazer a respeito do melhor modo de vida que queira realizar ou promover. Como exemplo, Dworkin diz que o Estado não deve proibir o uso de drogas por considerá-lo vergonhoso ou cobrar impostos com alíquotas progressivas porque o materialismo é mau. No entanto, o Estado pode proibir as drogas para proteger a sociedade dos custos sociais da dependência ou cobrar altos impostos para construir estradas ou ajudar os pobres. O que a noção de “independência ética” faz nesses exemplos é articular o tipo de justificativas que podem ser aceitas para o exercício da coerção estatal. Assim, um argumento moral — que envolva a saúde de todos ou formas de promoção da equidade dos cidadãos — pode valer para restringir minha liberdade. Com argumentos éticos ocorre algo diferente: minha liberdade não pode ser limitada pelo Estado a fim de promover um valor do qual eu mesmo não compartilho.

Segundo Dworkin, os direitos que historicamente atribuímos à liberdade religiosa (a Primeira Emenda, o art. 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos e os dispositivos mencionados da Constituição

de 1988, para mencionar alguns) na verdade são parte dessa pretensão mais ampla à independência ética a que cada cidadão tem direito face ao Estado. Esse direito não se restringe apenas à imposição de valores religiosos, mas a quaisquer modos de vida que porventura o Estado tente impor aos cidadãos. Nesse sentido, a religião não possui nenhum “status” mais elevado entre as diferentes formas de viver a vida que cada um possa ter. É por isso que o argumento de que a proibição de cultos presenciais durante uma pandemia fere mais a liberdade da pessoa religiosa do que o fechamento de cinemas para um cinéfilo não faz sentido da perspectiva da independência ética. Ambas as formas de vida devem ser tratadas com igual consideração e respeito por parte do Estado.

O modo como Dworkin reconfigura a liberdade religiosa em termos de uma independência ética não exclui considerações que devem ser feitas a respeito de preceitos culturais ou valorativos que foram historicamente incorporados pelo Estado. Pelo contrário, é justamente porque temos direito a uma independência ética que podemos questionar padrões hegemônicos quando eles limitam nossos direitos. Quando um sabatista é impedido de realizar um concurso público porque a aplicação das provas coincide com seu dia reservado de culto, o dever do Estado de criar uma acomodação decorre do fato de que os dias úteis não surgiram de uma escolha aleatória, mas privilegiam — ainda que isso tenha origem em um passado remoto — uma determinada forma religiosa de vida. A independência ética a que temos direito também possibilita perceber que, mesmo que o Estado incorpore algum tipo de eticidade, isso só se torna problemático à medida que afeta nossas liberdades. No caso brasileiro, por exemplo, o lema “ordem e progresso” está presente na própria bandeira nacional. Isso poderia ser alvo de algum questionamento apenas se o Estado obrigasse os cidadãos a endossar a filosofia positivista que o inspirou.

Se aspirarmos à mediação de conflitos de caráter religioso que o direito pode ser capaz de fazer, a garantia de independência ética é um bom ponto de partida. Ela não pretende avançar nas convicções pessoais, relegar a religião à esfera privada ou simplesmente dissimular o conteúdo ético que o Estado possa historicamente carregar. Ao contrário, é a independência ética que torna a manutenção do pluralismo possível e

permite que os cidadãos reconheçam reciprocamente que o Estado não pode obrigá-los a adotar um determinado modo de vida pelas mesmas razões que eles não podem querer que seu modo de vida particular seja vinculante a outros cidadãos.

No direito constitucional brasileiro, essa independência ética pode ser fundamentada no *caput* do art. 5º, segundo o qual “todos são iguais perante a lei”. Quando dizemos que o Estado deve tratar todos os modos de vida com igual consideração e respeito, é justamente porque esse tratamento igualitário deriva do que nossa tradição constitucional denominou princípio da isonomia. Juntamente com os artigos 19, I e 5º, VI da Constituição, a isonomia deve assegurar que cada cidadão possa confessar o credo de sua escolha e executar seu modo de vida de acordo com essa crença.

Ao invés de uma conclusão, gostaria de levantar aqui duas possíveis objeções à defesa da liberdade religiosa, entendida como a exigência de independência ética, como um critério melhor que o da laicidade não só para definir e redefinir os contornos entre Estado e religião, mas também para lidar com conflitos de caráter religioso. A primeira é a de que há algo especial no sentimento religioso que o diferencia substantivamente de outras crenças que constituem nosso modo de vida. A segunda é a de que a laicidade no Brasil, ao contrário dos EUA, veio antes da liberdade religiosa e ainda não podemos abrir mão dela.

No primeiro caso, a objeção pressupõe que escolhas feitas a partir de um mandamento religioso não são meras preferências que podem ser ordenadas ou intercambiadas. Assim, um sabatista que se vê diante da escolha entre guardar o sábado e realizar uma prova não pode ser equiparado a um consumidor que vai ao mercado e precisa escolher qual marca de detergente comprar. No exemplo, o sabatista teria de violar um tipo de escolha de segunda ordem que permite avaliar como outras escolhas são feitas: se são boas ou más, se realizam algo mais profundo e que dá sentido à vida daquela pessoa. Sem dúvida, essas “avaliações fortes” (TAYLOR, 1985) podem estar associadas a alguma crença religiosa, mas não só. Mesmo pessoas não religiosas possuem algum tipo de perspectiva por meio da qual reconhecem certas escolhas como incondicionadas, de valor superior. A própria Constituição utiliza a expressão genérica

“convicção filosófica ou política” ao lado de “crença religiosa” quando diz que ninguém será privado de direitos por aderir a opiniões formuladas segundo essas bases ou para permitir que alguém se exima do serviço militar obrigatório (arts. 5º, VIII e 143, §1º). Para não perder legitimidade, o Estado precisa manter-se equidistante dessas orientações éticas e recuar sempre que algum cidadão aponte que um avanço indevido ocorreu. Se o Estado classificar, de antemão, que apenas avaliações fortes de caráter religioso contam, já estará violando a exigência de independência ética.

Finalmente, faltaria historicidade ao argumento apresentado aqui ou seria uma “ideia fora do lugar” tentar aplicar ao contexto brasileiro a liberdade religiosa dos EUA? O fato é que, desde o início da República, foram introduzidas em nosso ordenamento jurídico as mesmas expressões utilizadas na Primeira Emenda: vedação ao “estabelecimento” e “livre exercício” da religião (arts. 1º e 2º do Decreto 119-A de 1890), depois incorporadas ao texto constitucional (LEITE, 2014). Que a laicidade tenha sido uma forma importante de organizar o Estado brasileiro é inegável. Em linha com esse papel estruturante desempenhado pela laicidade, há propostas de setores religiosos conservadores que defendem inclusive uma “laicidade colaborativa” do Estado com a religião ao procurar estabelecer uma *separação de poderes* temporal e religioso e de um *espaço jurisdicional* próprio da religião (VIEIRA; REGINA, 2021, p. 157).

Entretanto, talvez seja preciso levar em conta outro ponto fundamental: como mediar hoje, em um contexto de pluralismo, conflitos de caráter religioso. E é por isso que um novo enquadramento a partir de um direito subjetivo como a liberdade religiosa acaba sendo extremamente importante. Os contornos entre Estado e religião vão sendo feitos e refeitos à medida que os cidadãos reivindicam sua independência ética face ao Estado e a práticas hegemônicas incorporadas à vida pública. Essa mudança de perspectiva não significa abandonar a laicidade, uma vez que o Estado brasileiro já se encontra historicamente constituído e não existe a possibilidade da instalação de um regime político de natureza teológica. O maior risco talvez seja o de que pautas religiosas restrinjam direitos individuais ou de grupos minoritários. E é exatamente isso que a exigência de independência ética quer evitar.

Uma passagem de Tocqueville é particularmente reveladora do que se pretende aqui. Ele nota como, em meados do século XIX, os católicos na América são impelidos, mesmo a contragosto, à democracia. Não existe ali, diz ele, sequer uma doutrina religiosa que se mostre hostil às instituições democráticas e republicanas (TOCQUEVILLE, 1998, p. 223). Isso ocorre porque cada um precisa ver todos os direitos dos outros respeitados para ter a garantia do livre exercício dos seus próprios direitos. É essa reciprocidade que torna a liberdade religiosa tão importante.

RAPHAEL NEVES é professor de direito constitucional da Universidade Federal de São Paulo, doutor em ciência política pela New School for Social Research e pesquisador do projeto temático Fapesp “Pluralismo religioso e diversidades no Brasil pós-constituente”, coordenado por Paula Montero, no Cebrap (Processo 21/14038-6). É autor, junto com Ronaldo Almeida, de “Os Sentidos do Público: religião e ensino na Constituição” no livro Mosaico de Olhares: pesquisa e futuro no cinquentenário do Cebrap (2021).

A urgência do debate sobre liberdade religiosa

ROMI MÁRCIA BENCKE

Liberdade religiosa – nos pactos e convenções internacionais

A liberdade religiosa no Brasil foi reconhecida a partir da Proclamação da República, como resultado da atuação de movimentos anticlericais, maçônico e de expressões do protestantismo, desde, pelo menos, 1872 (CURY, 2017). Estes movimentos reivindicavam a separação entre religião e Estado, o direito à liberdade de consciência e de culto.

É necessário chamar a atenção para o caráter ambíguo desse direito. No caso brasileiro, ao mesmo tempo em que ele confere às pessoas a liberdade de escolher ter ou não religião ou de mudar de religião, possibilita que tradições religiosas difundam suas crenças para atrair novos adeptos. Em muitos casos, esta abertura vai além da simples divulgação dos princípios religiosos, mas legitima práticas abusivas contra outras crenças, por meio de discursos degradantes, violência física e destruição de espaços sagrados. Tais práticas podem ferir a dignidade de seguidores de outros cultos, além de lhes causar danos psíquicos, pôr em perigo o seu emprego e causar tensões no ambiente de trabalho. Não há regulamentação em relação à liberdade das religiões em divulgar suas práticas e doutrinas para atrair potenciais fiéis. Da mesma forma, não há fronteiras para o exercício da liberdade religiosa, razão pela qual, em alguns casos, esta liberdade se sobrepõe a outros direitos humanos e liberdades e impede o avanço de direitos humanos, especialmente, de mulheres, pessoas LGBTQIAPN+, indígenas e povos de terreiros. Neste sentido, o direito à liberdade religiosa deveria ser permanentemente refletido e atualizado à luz de outros direitos.

No Brasil, a liberdade religiosa, além de estar garantida pela Constituição Federal, é um compromisso assumido pelo Estado brasileiro a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos e por tratados internacionais dos quais o país é signatário — com destaque para o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (1992) e a Convenção Americana de Direitos Humanos, também chamada de Pacto de San José da Costa Rica.

Entretanto, por mais que o direito à liberdade religiosa esteja garantido, são recorrentes os relatos de pessoas que não são atendidas nos serviços públicos por portarem identificação de símbolos religiosos que remetem aos cultos afro-brasileiros, tradições indígenas e muçulmanas. Da mesma forma, pais e mães de crianças indígenas são orientados a evitar que suas crianças frequentem as escolas com símbolos e pinturas de seu povo. Não são poucos os relatos da invocação da objeção de consciência de agentes públicos do Estado, especialmente da área da saúde, para abster-se de realizar procedimentos que estejam em desacordo com os dogmas e doutrinas de sua tradição religiosa. A realização de práticas como a da “cura gay” é justificada sob o argumento da liberdade religiosa e qualquer tentativa do Estado em coibi-las é caracterizada como perseguição religiosa.

Levanta-se a suspeita de que o direito à liberdade religiosa está fortemente atravessado pelas desigualdades estruturais do país, em especial, a do racismo e de gênero. Uma análise atenta de como a liberdade religiosa foi integrada às diferentes constituições republicanas permitirá perceber que ela é resultado da reivindicação de intelectuais que tinham forte presença e voz junto aos principais canais de comunicação, com destaque para os jornais. Políticos liberais com forte poder de influência e lideranças protestantes pertencentes às elites econômicas também tiveram um papel relevante para a garantia deste direito. Inicialmente, o direito de culto e de liberdade religiosa não garantiu que as pessoas se declarassem sem religião, tampouco reconheceu as práticas africanas e espíritas como religiosas, já as tradições indígenas foram totalmente invisibilizadas, talvez porque no imaginário coletivo já estivesse naturalizado que indígenas deveriam ser catequizados ou evangelizados, no sentido cristão. Era, portanto, uma liberdade religiosa restritiva que garantia o livre exercício da fé às diferentes expressões do cristianismo.

Os debates sobre a separação entre religião e Estado e garantia do direito à liberdade de consciência e religiosa no Brasil sempre foram polêmicos. Nos últimos anos, o tema tomou novas dimensões e áreas de conflito, que envolvem o racismo religioso; o direito de povos indígenas ao território e ao seu modo de vida; a obrigação de leitura bíblica e de orações nas escolas públicas; assim como parcerias entre estados e igrejas para assistência espiritual a policiais — como o projeto “Universal nas Forças Policiais”.

Além disso, podem ser consideradas zonas de conflito entre religião, Estado e movimentos sociais não religiosos questões como os direitos das pessoas LGBTQIAPN+, o direito ao aborto legal, a ampliação de políticas contraceptivas, o fortalecimento da autonomia das mulheres em relação aos seus corpos, a inclusão da justiça de gênero e da história e culturas afro e indígenas nos currículos escolares, entre outros. Em síntese, é possível perceber um tensionamento entre exercício da liberdade religiosa e a proteção às diversidades (ABREU, 2020).

Liberdade religiosa uma breve definição

A reivindicação e a concessão à liberdade religiosa, historicamente, estão relacionadas à tolerância religiosa necessária para a prevenção ou superação de conflitos e convulsões sociais. Desde a antiguidade, a beligerância entre diferentes grupos religiosos pode ser percebida. Dois exemplos ilustram a antiguidade da ideia de tolerância religiosa para a prevenção e superação de conflitos. O primeiro é o Edito de Galerius (311 d.C.), no contexto de perseguição às comunidades cristãs por parte do Império Romano. Em seu Edito, o imperador romano autorizou as pessoas cristãs a rezarem ao seu Deus como forma de garantir a segurança dos próprios romanos, da república e dos cristãos, pois somente assim a república “poderia continuar sem ferimentos de todos os lados e as pessoas poderiam viver em segurança em suas casas”¹. O segundo exemplo é o

1. Galerius and Constantine: Edicts of Toleration 311/313. In: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/edict-milan.asp>, acesso em 03/07/2022.

Edito de Milão do ano de 313 (d.C.). Neste Edito, Constantino concede às pessoas cristãs e a outras religiões a liberdade irrestrita de adorar como quiserem para que se alcance a paz. Para o imperador, não era possível depreciar qualquer dignidade ou religião. Neste Edito, ele conclama a devolução de terras e templos que foram retirados de comunidades cristãs por outros decretos.

Já na era Moderna, dois outros fatos históricos foram relevantes para a concepção da liberdade religiosa, uma delas foi a Declaração de Virgínia (de 1776). Nela, colonos americanos de origem inglesa, prejudicados pelo rompimento da Inglaterra com a Igreja Católica Romana, reivindicaram o direito à liberdade religiosa. O segundo acontecimento foi a Revolução Francesa (1789) e sua Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que reconhece que todas as pessoas são livres e têm igualdade de direitos.

Por fim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), em seu artigo II declara que

Toda pessoa tem capacidade para gozar dos direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem distinções de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

A partir desta Declaração, a liberdade religiosa passa a ser introduzida nos ordenamentos jurídicos de diferentes países.

No ano de 1966, o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, do qual o Brasil é signatário, em seu artigo 18, afirma que “toda pessoa terá direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião”. Este direito pode ser exercido tanto de maneira pública quanto privada. O Pacto destaca que este direito pode ser limitado por leis que têm como objetivo garantir “a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos e as liberdades das demais pessoas”.

Ainda neste artigo, os Estados signatários se comprometem a respeitar a liberdade de pais ou tutores legais de assegurar aos filhos a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções.

O Pacto Internacional, em seu artigo 27, avança ao garantir o direito à proteção das minorias étnicas, religiosas e linguísticas:

Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua.

A Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969), em seu Artigo 1, compromete os Estados signatários a respeitar os direitos e as liberdades reconhecidas pela Convenção, garantindo a todas as pessoas a não discriminação por razões de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica e de nascimento. O Artigo 12 da Convenção, aborda especificamente a liberdade religiosa e afirma que:

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado.
2. Ninguém pode ser objeto de medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças.

Nos artigos 3 e 4, recupera aspectos do Pacto Internacional de Direitos Humanos. O primeiro aspecto é a liberdade de manifestar a própria religião e as próprias crenças, a não ser que existam limitações prescritas pela lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública; ou os direitos ou liberdades das demais pessoas. O segundo é o direito dos pais ou tutores em oferecer aos filhos a educação religiosa e moral de acordo com as suas convicções.

No Brasil, a liberdade religiosa é inviolável e compreende a liberdade de consciência e de pensamento, discurso, culto, pregação e organização

religiosa, tanto na esfera pública como na privada. No entanto, apesar de todas essas garantias, o país não está livre de conflitos e perseguições relacionadas à pertença religiosa. Um reflexo disso é que recentemente estados e municípios têm incentivado a criação de Fóruns Inter-religiosos, enquanto outros, elaboraram suas próprias leis sobre liberdade religiosa. Um exemplo é o estado de São Paulo que, em março de 2021, instituiu a Lei Estadual da Liberdade Religiosa, que além de afirmar o que é liberdade religiosa, especifica o que é intolerância, discriminação e desigualdade religiosas². Da mesma forma, o estado do Maranhão, que entre outras iniciativas, criou, a partir dos pilares da laicidade do Estado e da diversidade religiosas, a política pública estadual de proteção das religiões de matriz africanas³.

Liberdades individuais em contextos de desigualdades ou liberdades diferenciadas

A liberdade religiosa é um dos direitos individuais ou direitos civis compreendidos como direitos de primeira geração, que têm por princípio a igualdade, o direito à vida e os direitos políticos de participação. Os direitos individuais são coletivos, isto é, não estão restritos a um ou outro indivíduo. Eles também são indivisíveis, ou seja, não podem ser considerados de forma isolada em relação aos demais direitos. Resgatar estes princípios básicos das liberdades individuais é importante para a reflexão sobre o estado da arte da liberdade religiosa no Brasil. Geralmente associamos a ideia de liberdade com o direito de ir e vir, nos vestirmos

2. Segundo a Lei 17.345 de 17 de março de 2017: - **intolerância religiosa** é o cerceamento à livre manifestação religiosa, bem como o assédio e os atos de violência em ambiente de trabalho, instituições educacionais, estabelecimentos de saúde ou quaisquer outros ambientes públicos ou privados; **discriminação religiosa** é toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na confissão religiosa, que tenha por objetivo anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada. - **desigualdade religiosa** são as situações de diferenciação de acesso e gozo de bens, serviços e oportunidades nas esferas pública e privada, motivadas em função da confissão religiosa.

3. <https://www.agenciatambor.net.br/direitos-humanos/estado-garante-diretos-a-povos-e-comunidades-de-matriz-africana/>, acesso em 9/7/2023.

com a roupa que queremos, consumir, festejar e, eventualmente, participar de alguma atividade política sem o risco de ser perseguido.

O neoliberalismo foi hábil em apropriar-se da ideia de liberdade para restringi-la ao alcance de satisfações de desejos individualistas, anulando a perspectiva coletiva da liberdade. O neoliberalismo, ao relacionar liberdade com consumo e com o individualismo, desvirtuou o sentido histórico da liberdade, que passou a ser compreendida como ser livre para escolher o que consumir, como e quanto acumular, onde morar e o que fazer. O neoliberalismo foi além e separou o “eu” (indivíduo) do ser humano historicamente localizado. Substituiu a historicidade da vida por autorreferencialidade, sacralizando certas representações da realidade e ofuscando suas contradições.

É importante recuperar que a liberdade é uma construção histórica e resulta da luta de inúmeros povos que estavam sujeitos a servidão e escravização. O direito à liberdade⁴ é resultado da reivindicação de grupos de pessoas que não eram reconhecidas como cidadãos e, por isso, não eram consideradas como membros de uma sociedade, de um Estado e das suas instituições, portanto, não tinham nem liberdade nacional e nem civil. Liberdade tem relação com não ser submetido ao domínio estrangeiro ou a um governo despótico e tirano. Liberdade designa o direito de grupos políticos ou raciais de se oporem às hostilidades às quais são submetidos.

Por fim, liberdade tem relação com ter vontade própria e de não ser constrangido e obrigado por outras pessoas a ter que escolher o que não se quer ou abandonar sua identidade cultural para aderir a outra que lhe é imposta. É nesta perspectiva que a liberdade religiosa deveria ser compreendida. Quando tradições não reconhecidas, no passado, como religiosas reivindicam o seu direito de preservar e praticar as espiritualidades e visões de mundo herdadas de seus ancestrais ou antepassados, tais grupos estão exigindo o direito de não ser obrigado a abandonar a sua identidade coletiva para poder ser integrado a partir da negação do seu passado. O direito à liberdade nacional e civil passa pelo direito ao reconhecimento coletivo da liberdade religiosa.

4. Shorter Oxford English Dictionary. On Historical Principles. Volume 1, p. 1.036.

Portanto, a liberdade não prescinde do caráter histórico da sociedade humana. Neste sentido, ao olharmos para a formação histórica do Brasil, podemos observar que toda a nossa compreensão de país foi construída a partir da noção de privilégios e exclusões. Com a liberdade religiosa não foi diferente. Historicamente, o Estado garantiu privilégios para a Igreja Católica Romana, que tinha uma relação direta com o colonialismo e, posteriormente, esta relação de privilégio foi se estendendo a outras expressões do cristianismo com força política para se impor nas instituições do Estado.

Se no Brasil colônia o direito ao privilégio era naturalmente estendido à igreja colonial, hoje, este direito é negociado com os grupos religiosos que têm força econômica e política, com isso, as desigualdades são perpetuadas também desde a perspectiva religiosa. Uma das ideias que contribuíram para naturalizar a relação de privilégio com igrejas foi o mito de que o Brasil é um país cristão (BENCKE, 2018). Esse mito, foi construído com a imposição de uma identidade religiosa aos povos indígenas que só passavam a existir se fossem batizados e contra os povos africanos escravizados. Também foi construído a partir da compreensão de que o Brasil tem uma identidade nacional judaico-cristã ancorada em valores sociais que dificultam e impedem políticas emancipatórias para as mulheres e interdita o debate público para a ampliação da cidadania reivindicada por movimentos LGBTQIAPN+.

Como lidar com a liberdade religiosa em um país que nega o direito do outro à existência? Recupero os inúmeros casos de expulsão e humilhação sofridos por pessoas LGBTQIAPN+ quando assumem a sua orientação sexual na comunidade religiosa da qual participam.

No Brasil contemporâneo, um exemplo clássico de destruição do sagrado como negação do direito à existência são os ataques às Casas de Reza dos povos Guaranis-kaiowas, no Mato Grosso do Sul⁵. As Casas de Reza são compreendidas pelos Guaranis-Kaiowas como patrimônio religioso coletivo. As plantações, o artesanato e outras atividades, por serem realizadas em torno das Casas de Reza têm função espiritual. É

5. <https://www.diariodigital.com.br/interior/casa-de-reza-guarani-kaiowa-e-incendiada-esse-e-o-5a-fogo-criminoso-do-ano>, acesso em 08/07/2022

nas Casas de Reza que a coletividade é fortalecida, por meio da partilha de saberes, e de histórias contadas pelos mais velhos aos mais novos⁶. Portanto, quando uma Casa de Reza é depredada pela intolerância e pelo preconceito, o que é destruído não é o espaço físico, mas tudo o que dá sentido de vida para a comunidade.

Outro exemplo, são as perseguições contra as ñandesys (rezadeiras). Uma denúncia apresentada pela Grande Assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani aos Ministérios Públicos Federal de Ponta Porã e Dourados revela que as anciãs *nhandesys* sofrem “perseguições, torturas, espancamentos, praticados por homens vestidos de ‘crentes’”. Elas continuam afirmando que

as mulheres têm seus corpos violentados por homens que usam facas, chicotes, cordas e pedaços de paus para “condená-las”: torturá-las pela prática do chamado “feitico”. Seus joelhos podem ser vistos sangrando, suas casas são queimadas, elas são expulsas das comunidades e carregam consigo traumas de violência psicológica brutal, temendo serem queimadas vivas, enforcadas e mortas. São insultadas e xingadas de bruxas e de feiticeiras⁷.

Nos dois casos acima temos exemplos de uma liberdade religiosa seletiva e excludente, que se orienta pelo privilégio, de certa forma concedido pelo Estado, a grupos missionários cristãos de evangelizarem comunidades indígenas. Os dois casos acima, são exemplos de uma liberdade religiosa excludente e restritiva porque o conceito de liberdade religiosa presente na legislação brasileira não considera o direito à diversidade. No imaginário indígena, a compreensão de sacralidade é diferente da compreensão ocidentalizada. Povos indígenas, não denominam suas ritualísticas e simbolismos sagrados como religiosos no

6. <https://historiaeculturaguarani.org/territorialidade/o-que-e-necessario-para-existir-uma-tekoa/opy-casa-de-reza-formacao-do-mbya-reko/>, acesso em 08/07/2023

7. https://redeindigena.ip.usp.br/wp-content/uploads/sites/776/2021/01/Kunangue-ATY-guASU-DENUNCIA-o-Crime-de-intolerancia-religiosa_Tortura-contra-as-nhandesys-1.pdf, acesso em 08/07/2022

sentido institucional da palavra. Missionários cristãos quando chegam a uma comunidade indígena para difundir suas doutrinas, estão amparados pela legislação, porque ela não considera as cosmovisões indígenas como sagradas, uma vez que não estão institucionalizadas.

Não se pode olhar para estas denúncias, que revelam a perseguição religiosa, ignorando a expansão do agronegócio e da financeirização da terra no Mato Grosso do Sul. O sagrado para os povos indígenas é plural e não monoteísta. O reconhecimento da natureza como ser vivo e, portanto, sagrado, característica das espiritualidades indígenas, torna-se ameaça à visão de mundo monoteísta, que considera somente um Deus, portanto, um único modo de vida como possível. A cosmogonia indígena causa dissonâncias cognitivas em relação às cosmogonias monoteístas que, a partir da concepção de um único Deus, compreendeu-se como dominadora da natureza e negadora das diversidades. Para que exista um único modo de vida, os outros modos de vida precisam ser destruídos. Para que exista uma única ideia de sagrado, todos os outros sagrados precisam ser eliminados.

A metodologia missionária de conversão de povos indígenas foi aprimorada com a assim chamada “terceira onda missionária”, em que o trabalho missionário nas comunidades é realizado por indígenas convertidos ao cristianismo e não mais por missionários não indígenas. A justificativa para a conversão dos indígenas está embasada no direito de poder escolher a religião. Esvazia-se, com isso, a relação entre colonialismo e proselitismo. O objetivo missionário é “ver Deus glorificado entre as tribos do Brasil” e o lema é “Em cada povo uma igreja bíblica genuinamente indígena”⁸.

A liberdade dos povos indígenas de preservar suas espiritualidades ou cosmovisões não está garantida. Eles continuam sendo foco de ações missionárias proselitistas do cristianismo. Se, no período colonial, a tradição cristã era imposta como condição para serem reconhecidos como seres humanos, hoje, o cristianismo, é ofertado como escolha. A imposição do cristianismo aos povos originários é disfarçada com o discurso

8. <https://marcozero.org/na-era-bolsonaro-evangelizacao-se-alastra-nas-aldeias-indigenas/>, acesso em 08/7/2022.

de que indígenas têm a liberdade de mudar de religião. A destruição de espaços sagrados indígenas, em nome de um Deus verdadeiro, não significa dominação, mas escolha de quem se converteu. Observa-se nestes casos, o descumprimento do artigo 27 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos que garante às minorias étnicas, religiosas ou linguísticas o direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua.

Vários outros exemplos poderiam ser citados, como o das perseguições por parte do Estado aos e às praticantes de religiões de matriz africana. Um caso recente foi o da mãe que perdeu a guarda da filha porque levou a adolescente para um ritual de cura do Candomblé. Neste caso, o Ministério Público de Minas Gerais argumentou que a mãe estaria violando o direito à liberdade religiosa da filha. A menina foi afastada da mãe e levada para uma casa de acolhimento. Não foi considerado o fato de que o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o Código Civil e a Constituição Federal asseguram aos pais o direito de definir a educação religiosa dos filhos menores.

Este é um caso emblemático em que aspectos da liberdade religiosa não são garantidos pelo Estado. Recentemente, o Movimento Escola Sem Partido invocou o Pacto de São José da Costa Rica que garante aos pais o direito de definir a educação religiosa dos filhos menores. Esse artigo foi invocado pelo Escola Sem Partido com o objetivo de impedir que as escolas falassem sobre a diversidade religiosa brasileira. As pessoas à frente do Escola Sem Partido eram, em sua maioria, homens brancos e cristãos. Inúmeras audiências públicas foram realizadas sobre o tema e profissionais da educação foram perseguidas e punidas por estarem violando a liberdade religiosa.

Chama a atenção o esforço depreendido por grupos, especialmente cristãos, em caracterizar a liberdade religiosa como um direito humano ameaçado. Para estes grupos, a ameaça está presente quando instituições públicas buscam abordar a liberdade religiosa como um direito coletivo e indivisível. Qualquer tentativa de equiparar o direito à liberdade religiosa com outros direitos é compreendida como ameaça e controle. O direito à liberdade religiosa é invocado para assegurar, por exemplo, homilias que

reforçam a cultura do ódio. Percebe-se neste movimento uma disputa em torno do uso argumentativo e hermenêutico particular do direito, presente na defesa de grupos cristãos na participação política. A liberdade religiosa é associada ao direito de condicionar o avanço de políticas públicas às crenças e valores de um grupo de fé específico. Chamamos a atenção para o texto da psicóloga clínica Marisa Lobo que, em um artigo sob o título “Reação contra atuação dos evangélicos na política é uma ameaça à liberdade religiosa”, publicado no site Gospel +, afirmou:

...podemos usar nossa fé nessa disputa política, sim, justamente porque ela envolve assuntos que impactam direta e indiretamente as nossas crenças. É por isso que nos envolvemos em temas como aborto, drogas, ideologia de gênero, educação, família e tantos outros — porque ser cristão não é ser alienado!⁹

Considerações finais

A liberdade religiosa é um direito a ser garantido, entretanto, como direito, ela não deve ser compreendida sem considerar as contradições da realidade brasileira, que, por um lado, garante o direito à liberdade religiosa, ao mesmo tempo que não reforça o caráter indivisível deste direito. O debate sobre liberdade religiosa exige que estejam no centro da discussão todas as estruturas que nos separam como sociedade. A liberdade religiosa, ao ser reivindicada como direito absoluto por um grupo hegemônico, converte-se facilmente em ação violenta e coercitiva.

É o Estado brasileiro que deve zelar para que o direito à liberdade religiosa seja garantido sob os princípios da igualdade, do direito à vida e dos direitos políticos de participação para todas as pessoas, tanto para as que praticam alguma religião, quanto para as pessoas que não praticam religião. Neste sentido, o Estado brasileiro não deve sentir-se coagido

9. Lobo, Marisa. Reação contra atuação dos evangélicos na política é uma ameaça à liberdade religiosa. In. https://colunas.gospelmais.com.br/liberdade-religiosa-evangelicos-risco-sob-esquerda_36327.html, acessado em 11 de abril.

quando grupos religiosos ameaçam agentes públicos que atuam em favor da ampliação de políticas públicas que estariam em contradição com determinadas doutrinas ou dogmas religiosos.

No Brasil, algumas instituições cristãs continuam tendo fortes ligações com os poderes executivo, legislativo e judiciário. Essas instituições religiosas têm o poder de influenciar as autoridades políticas. Tal vínculo entre poder religioso e poder político tende a impactar etnias minorizadas, a compreensão de família e a garantia de direitos de meninas e mulheres e da população LGBTQIANP+.

O caso da criança de Florianópolis que teve negado o seu direito de acessar o aborto por causa de uma gravidez, fruto de estupro, é um exemplo das consequências entre os fortes vínculos presentes na relação entre Religião e Estado. Embora, nesse caso, o argumento religioso não tenha sido utilizado de forma explícita, ele esteve presente no discurso de defesa da vida desde a concepção. Gestores e gestoras públicos envolvidos no caso, recorrentemente, tentaram descaracterizar a violência do estupro dizendo que a relação sexual havia sido consentida pela criança.

Como garantir o direito à liberdade religiosa sem negar outros direitos? Compreendo que a primeira estratégia é destacar como as contradições da realidade brasileira impactam na garantia desse direito. A liberdade religiosa não deve ser uma garantia apenas de tradições religiosas hegemônicas. Ela deve ser garantida em igualdade e em diversidade.

A liberdade religiosa não deveria ser compreendida como uma concessão para legitimar discursos de ódio ou discriminatórios. O Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, em seu artigo 18, afirma que o direito à liberdade religiosa apenas pode ser limitado por leis que têm como objetivo garantir “a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos e as liberdades das demais pessoas”. Talvez, neste artigo esteja uma chave para o aprofundamento do debate sobre liberdade religiosa.

ROMI MÁRCIA BENCKE é bacharel em Teologia pelas Faculdades EST/São Leopoldo, mestre em Ciência da Religião pela UFJF, colunista do Observatório Evangélico, Secretária geral do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil, doutoranda em Ciência Política pelo IPOL/UnB.

Intolerância religiosa

Sentidos da laicidade segundo os afroreligiosos

MARIANA RAMOS DE MORAIS

“É porque o Estado é laico” — disse-me assertivamente uma interlocutora partícipe do movimento afroreligioso ao justificar a adoção, no âmbito de políticas públicas, da expressão “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” para fazer referência aos praticantes das religiões comumente adjetivadas “afro-brasileiras”¹. Recorri a essa frase em outros trabalhos em que tratei da presença afroreligiosa no espaço público (MORAIS, 2018, 2021). E foi justamente ela que me veio à mente quando fui chamada a pensar sobre como o tema da laicidade interpela o meu campo de atuação enquanto pesquisadora. O destaque concedido neste texto àquele dito não se deve, portanto, apenas à repentina lembrança que me ocorreu. A nova menção a tal afirmativa deve-se, sobretudo, ao fato de que a partir dela pode-se apreender certos sentidos da laicidade segundo os afroreligiosos. Sentidos esses que apresentam variações a depender dos contextos em que são expressos, podendo ser um recurso frente a impasses.

Embora eu tenha ressaltado a fala de uma interlocutora, a justificativa enunciada por ela se fez presente em espaços de atuação política dos afroreligiosos, por onde passei a circular a partir de 2010 para fins de

1. Candomblé, umbanda, tambor de mina, batuque, xangô, dentre outras práticas religiosas que reivindicam uma herança africana são, como dito, comumente classificadas como “religiões afro-brasileiras”. Trata-se de uma expressão adotada, em especial, na literatura das ciências sociais acerca dessas denominações. Outras expressões, no entanto, também são adotadas para fazer referência a elas, tais como religiões de matriz africana, religiões de matrizes africanas ou religiões brasileiras de matriz africana. Optei neste trabalho por nomeá-las “religiões afro-brasileiras”, apesar das críticas a essa expressão, entendendo que as outras expressões mencionadas também estão em disputa, em especial pelos afroreligiosos envolvidos nos processos abordados neste artigo.

pesquisa, e em documentos relativos a políticas públicas que fundamentam minha análise. Ou seja, no diálogo que tivemos reverberavam ideias construídas coletivamente. Ideias em disputa pelos agentes que animam o movimento afroreligioso e que são expressas na maneira como eles se organizam no enfrentamento à negação dos seus direitos, na forma como eles fazem a “política dos terreiros” (MIRANDA, 2021). Esse modo de ação política, próprio aos afroreligiosos, é fruto de um longo percurso de luta pela defesa de suas práticas religiosas que, como se sabe, são alvo de perseguições desde o Brasil Colônia, quando Igreja e Estado estavam estreitamente vinculados.

Com a instituição da República no fim do século XIX, a laicidade foi estabelecida como princípio constitucional, dissolvendo, ao menos nos termos da lei, o vínculo entre Igreja e Estado. Uma medida que poderia garantir a liberdade religiosa para todos os cultos. No entanto, o catolicismo, antes a única religião legalmente aceita, manteve seus privilégios e a discriminação estatal e religiosa contra as demais práticas, ditas minoritárias, seguiu como uma constante. A essas práticas coube o ônus de buscarem caminhos para se legitimarem enquanto religião, sendo o catolicismo um modelo de referência no Brasil (MONTERO, 2006; GIUMBELLI, 2008).

Com vistas à legitimação, as práticas afroreligiosas, plurais em suas modalidades de culto, nem sempre adotaram os mesmos caminhos, apesar de eles se cruzarem por vezes. Nesse intento, notórias são suas travessias de religião a cultura, de cultura a religião, uma marca de sua presença no espaço público ao longo do século XX e neste século XXI (MORAIS, 2018). Esse movimento está relacionado tanto ao modo de regulação do religioso no Brasil quanto à maneira como os afroreligiosos acionam a laicidade na defesa de seus direitos em diferentes frentes de luta, como a mobilização de políticas públicas a partir dos anos 2000, que é foco deste artigo.

Dessa forma, irei apontar, seguindo a sugestão de Marcelo Ayres Camurça (2017), como os afroreligiosos se apropriam da noção de laicidade em função de seus interesses e de seus projetos. Revisitarei, assim, algumas análises que já produzi sobre a atuação dos afroreligiosos na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (MORAIS, 2012, 2018, 2021), atentando-me à maneira como a noção de laicidade surge nos

argumentos produzidos para justificar a proposição e a implementação de medidas que envolvem as religiões afro-brasileiras. Conforme observado por Ricardo Mariano (2011, p. 252), grupos religiosos minoritários estão propensos a apoiar princípios básicos da laicidade, tais como: a neutralidade estatal em matéria religiosa, a liberdade religiosa e de culto, a tolerância, a separação entre Igreja e Estado, a autonomia recíproca entre religião e instituições políticas e a exclusão de grupos religiosos na esfera pública *stricto sensu*. Afora o princípio da exclusão dos grupos religiosos na esfera pública *stricto sensu*, os demais são recorrentes entre os afrorreligiosos, que os acionam de forma explícita ou implícita, como abordado a seguir.

Laicidade aplicada

A expressão “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” — evocada no início deste artigo — passou a figurar, a partir de 2013, nos documentos da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), que havia sido instituída por meio do decreto 4.886, em 2003, no início do primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. As religiões afro-brasileiras — entendidas como um dos repositórios da cultura negra e, essa última, uma das matrizes da dita cultura brasileira — ganharam destaque naquele contexto. A elas caberiam, assim, medidas protetivas por parte do Estado, ao mesmo tempo em que poderiam ser uma das bases para o desenvolvimento de ações com vistas à promoção da igualdade racial². Esse entendimento foi construído por integrantes dos movimentos negro e afrorreligioso em articulação com o governo federal³.

2. A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial tem como objetivo a redução das desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra, por meio da “promoção da igualdade racial”. A “promoção da igualdade racial” incute em si um ideal igualitário e difere da luta contra o racismo, mas parte dessa luta para propor medidas que não apenas combatam o preconceito e a discriminação racial como também enfrentem a desigualdade racial.

3. Em um outro trabalho (MORAIS, 2018), abordei como as agendas dos movimentos negro e afrorreligioso são postas em diálogo no desenvolvimento da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

Um dos objetivos dessa política pública era, inclusive, o “reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros” (BRASIL, 2003). Estava implícito, nesse objetivo, o direito constitucional à liberdade religiosa, remetendo à Carta Magna de 1988, que em seu artigo 5º, no inciso VI, estabelece: “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” (BRASIL, 1988).

Antes mesmo da criação da PNPIR, um marco importante para a inserção dos afrorreligiosos no âmbito das políticas públicas, eles já acionavam o direito constitucional à liberdade religiosa, nas articulações junto ao governo federal, para tentar combater a discriminação da qual ainda são vítimas. No Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), de 2002, por exemplo, foram estabelecidas cinco propostas de ações governamentais sob o tema “Crença e culto”. Essas propostas versavam, em geral, sobre liberdade e intolerância religiosa. Uma delas mencionava as religiões afro-brasileiras, nomeadas como “cultos afro-brasileiros”. A proposta 110, cujo texto reproduz-se aqui, determinava uma ação a ser adotada pelo governo: “Prevenir e combater a intolerância religiosa, inclusive no que diz respeito a religiões minoritárias e a cultos afro-brasileiros” (BRASIL, 2002).

Publicada no ano seguinte, a PNPIR incluía também entre seus objetivos a “implementação de ações que assegurem de forma eficiente e eficaz a efetiva proibição de ações discriminatórias em ambientes de trabalho, de educação, respeitando-se a liberdade de crença, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental” (BRASIL, 2003). Ou seja, há o entendimento de que o direito à liberdade religiosa não se estende a todos cidadãos brasileiros. Dito de outro modo: ele não impede a discriminação. Por isso, a recorrência ao direito à liberdade religiosa que, nesse último caso, era respaldada pela garantia dos direitos fundamentais, sendo mencionados de forma específica os direitos culturais.

Embora presentes desde a década de 1940 na agenda internacional, os direitos culturais foram explicitamente reconhecidos no Brasil somente na Constituição de 1988, quando a ideia de multiculturalismo já era

dominante. Fato que reverberou na afirmação do caráter pluriétnico da sociedade brasileira e no desenvolvimento de políticas públicas que visam valorizar e garantir a manutenção da dita diversidade cultural brasileira, tendo respaldo dos artigos 215 e 216 da referida Constituição⁴. A ideia da diversidade cultural pensada como um patrimônio da humanidade passou, dessa forma, a nortear políticas públicas culturais, de forma mais ampla, e também sociais, no Brasil, como as de saúde, educação, assistência social e mesmo a política racial que estava sendo implantada, em 2003. Promover a igualdade racial era, assim, não somente uma forma de combater o racismo, mas também de garantir o respeito à diversidade cultural.

Menciono, nesse sentido, um caso específico em que há uma articulação entre a política de patrimônio cultural e a política de promoção da igualdade racial, demonstrando como os próprios integrantes do governo recorreram à laicidade para justificar as ações que envolvem as religiões afro-brasileiras. Em 2009, o então superintendente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Distrito Federal (Iphan-DF), Alfredo Gastal, por exemplo, afirmou a laicidade do Estado brasileiro para reforçar a diversidade cultural no país, que perpassa a questão religiosa, como registrado na apresentação do Inventário dos Terreiros do Distrito Federal e Entorno:

É nosso compromisso regional e nacional contribuir, constantemente, para afirmação dos direitos culturais e da identidade de todos os grupos culturais e religiosos deste país, numa postura de cumprimento à norma constitucional da laicidade visando dar mais visibilidade à rica diversidade do país, base da sua coesão (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2009, p. 09).

4. O artigo 215 estabelece que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. E, em seu parágrafo 1º, determina que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Já o artigo 216 informa que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988).

A laicidade também é ressaltada na reivindicação da igualdade de direitos às diferentes crenças, como expresso pelo então ministro da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), Edson Santos, na apresentação da mesma publicação:

Embora seja laico e indiferente em matéria de crenças e dogmas, o Estado é responsável pela garantia da igualdade de direitos entre todos os cidadãos. O que inclui as liberdades de expressão e de culto religioso. Laicidade, no entanto, não significa omissão. Todos os indivíduos têm o direito de adotar uma convicção, de mudar de convicção, ou de não ter nenhuma. A laicidade do Estado não é, portanto, uma convicção entre outras, mas a condição primeira da coexistência entre todas as convicções no espaço público. (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2009, p. 10)

No trecho acima, há um sentido expresso para laicidade: “condição primeira da coexistência entre todas as convicções no espaço público”. E, ainda segundo o então ministro, cabe ao Estado garantir a todos os cidadãos as liberdades de expressão e de culto religioso. A definição proposta por ele estava, assim, em consonância com as determinações constitucionais, reiteradas em outras normativas, como o decreto de criação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2003), conforme já mencionado, e o Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010), instituído em 2010 por meio da Lei 12.288, tendo sido oriundo de um projeto de lei apresentado pelo deputado federal Paulo Paim (PT), em 2005, ou seja, esse tema estava em discussão no âmbito dos Poderes Legislativo e Executivo federais.

O Estatuto da Igualdade Racial, em seu artigo 2º, por exemplo, estabelece que:

É dever do Estado e da sociedade garantir a igualdade de oportunidades, reconhecendo a todo cidadão brasileiro, independentemente da etnia ou da cor da pele, o direito à participação na comunidade, especialmente nas atividades políticas, econômicas, empresariais, educacionais, culturais e esportivas, defendendo sua dignidade e seus valores religiosos e culturais. (BRASIL, 2010)

Esse artigo está de acordo com as considerações do ministro da Seppir, como destacado acima, reafirmando a igualdade de direitos dos cidadãos brasileiros. Contudo, o capítulo 3 do Estatuto, intitulado “Do direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos”, apresenta distinções aos “cultos religiosos de matriz africana” e aplica o direito constitucional à liberdade religiosa para essa modalidade, como consta nos artigos 24, 25 e 26. Desse modo, o Estatuto ratifica o preceito constitucional e, ao mesmo tempo, configura-se como um novo marco legal para os afroreligiosos lutarem por seus direitos. Conforme disposto nas normativas aqui mencionadas e na maneira como é acionado pelos afroreligiosos, o direito à liberdade religiosa não cria possíveis impedimentos a praticantes de outras modalidades religiosas, uma vez que buscam resguardar o princípio da igualdade. O direito à liberdade religiosa não é acionado apenas pelos afroreligiosos na defesa de seus interesses. Os dois segmentos cristãos majoritários no Brasil, católicos e evangélicos, bem como outros segmentos minoritários, também mobilizam esse direito. Destaca-se aqui a atuação do segmento evangélico que, desde a década de 1980, protagoniza grande parte dos ataques às religiões afro-brasileiras (SILVA, 2007). Especialmente a partir dos anos 2000, com a crescente influência evangélica na esfera política, especialmente no Congresso Nacional (SALES; MARIANO, 2019), observam-se investidas que poderiam incidir nas garantias constitucionais fundadas no princípio da igualdade e, mais que isso, que intentavam imprimir fundamentos religiosos no ordenamento jurídico que regula as relações civis (GIUMBELLI; SCOLA, 2016).

Dessa forma, os afroreligiosos se viram impelidos a recorrer a outro ditame constitucional ao mobilizarem as políticas públicas na defesa dos seus direitos. Na conversa que tive com minha interlocutora, ela me explicava que, sendo o Estado brasileiro laico, não poderia haver políticas públicas direcionadas a qualquer denominação religiosa. Seguia, dessa forma, o prescrito no artigo 19 da citada Constituição que determina ser vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios o estabelecimento de “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” (BRASIL, 1988).

Desse modo, paulatinamente, no âmbito da PNPIR foram sendo adotados termos que faziam referência às religiões afro-brasileiras e aos seus praticantes sem que o caráter religioso ficasse em evidência. A criação da expressão “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” é parte desse esforço estratégico. Diferentemente de outras expressões — tais como: praticantes das religiões afro-brasileiras (ou de matrizes africanas), povo de santo, comunidades de terreiro ou comunidades tradicionais de terreiro⁵ —, em “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” não há menção à “religião”, de forma explícita, ou ao local de culto das práticas afroreligiosas, o “terreiro”, no caso. Nessa expressão, tais práticas não são evocadas enquanto “religião”. Elas são, isto sim, acionadas enquanto “cultura” em sua acepção mais antropológica. Fato que se fundamenta na maneira como historicamente foi sendo construída a legitimação dessas práticas, bem como na crítica ao conceito de “religião” que tem sido incorporado pelo movimento afroreligioso em sua denúncia ao colonialismo.

Lançado em 2013, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana⁶ apresenta uma definição para “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, cunhada pelos próprios afroreligiosos que estavam envolvidos na implementação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial:

grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (BRASIL, 2013, p. 12)

5. Trata-se de expressões que vinham sendo adotadas no âmbito da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, bem como em outras políticas públicas que mobilizavam as religiões afro-brasileiras (MORAIS, 2018).

6. Esse plano foi um instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das ações de governo com metas específicas para os “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Para uma análise de suas ações, ver Silva Neto (2019).

No mesmo ano em que o referido Plano foi lançado, os afroreligiosos se reuniram em uma plenária que antecedeu a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, em Brasília. Na ocasião, foi apresentado um texto produzido coletivamente em que estabeleciam uma “estratégia para o diálogo sobre as políticas públicas para o segmento da população negra conhecido no Brasil como ‘afroreligiosos’” (LIDERANÇAS..., 2013), na qual defendiam a adoção da expressão “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”:

Em todo o território tradicional, incluindo os chamados “terreiros” ou “roças”, são vivenciados valores civilizatórios e tradições, incluindo a relação com o sagrado, mas não somente. Esse reducionismo das práticas tradicionais de matriz africana apenas a “religião” nega a real dimensão histórica e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil, e, ainda nos coloca diante de uma armadilha, a do Estado Laico, que na prática ainda está longe de ser real, mas o É quando está em “risco” a hegemonia cultural eurocêntrica no país.

Ademais, concordamos plenamente que o Estado deve SER LAICO, para toda e qualquer manifestação religiosa, garantindo sua liberdade de existir, mas não promovendo-a. Entretanto, é dever do Estado promover e valorizar as diversas tradições que formam o país. (LIDERANÇAS..., 2013)

Esse trecho resume o argumento que estava sendo construído para justificar ações que envolviam as religiões afro-brasileiras no âmbito das políticas públicas. Nos termos propostos pelos afroreligiosos, suas práticas seriam, assim, consideradas “tradições” e, por isso, deveriam ser promovidas e valorizadas. Estavam eles, nesse caso, resguardados pelo artigo 215 da Constituição Federal, diferentemente das práticas classificadas como “religião”. Essas últimas não poderiam ser promovidas pelo Estado, devido ao seu caráter laico, embora deveriam ter garantida a sua liberdade de existir. A noção de laicidade conforme os afroreligiosos atuantes nas políticas públicas pode, assim, ser apreendida como uma condição em que o Estado assegura a existência das religiões no espaço público, mas sem incentivá-las.

Considerações finais

Por força de dois artigos constitucionais aqui mencionados — o artigo 5º e o artigo 19º — pode-se dizer que, seguindo as prescrições legais, no Brasil vigora o princípio da laicidade, como ordenador jurídico e social, embora saibamos das nuances da laicidade à brasileira (MARIANO, 2011; ORO, 2011). Esses dois artigos são referenciados em momentos distintos da mobilização dos afroreligiosos no contexto da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial como justificativa para a proposição de ações que envolvem as religiões afro-brasileiras. Esses usos demonstram como os afroreligiosos acionam diferentes princípios da laicidade para fundamentar a defesa de seus direitos.

Conforme o exposto aqui, dois sentidos de laicidade se apresentam. O primeiro seria que se trata de um regime em que o Estado não estabelece vínculos com as religiões. O segundo sentido é que este mesmo Estado deve garantir o direito à liberdade religiosa. São dois sentidos que se baseiam nos ditames constitucionais, ou seja, é o próprio dispositivo legal que permite essa dupla interpretação. Esses dois sentidos são expressos em outras circunstâncias e incidem na maneira como as religiões afro-brasileiras são referenciadas, ora como religião ora na chave da cultura, o que depende, por seu turno, do contexto em que os afroreligiosos apresentam sua pauta e buscam implementar sua agenda.

Esse entendimento não era expresso nos primeiros anos da referida política, haja vista o uso do termo “religiões de matriz africana”, como apontado neste texto. No entanto, essa estratégia foi aos poucos sendo construída, a partir de uma interlocução entre representantes do movimento afroreligioso e o governo federal, especificamente a Seppir. Durante os dois primeiros mandatos do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e também nos mandatos da presidenta Dilma Rousseff (2011-2016), pode-se afirmar que essa secretaria manteve o entendimento de que as religiões afro-brasileiras ou — seguindo a expressão cunhada pelos afroreligiosos — os “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” são detentores de uma herança africana e, portanto, devem ser contemplados na política pública de combate ao racismo.

Entre 2016 e 2022 — período em que o Brasil foi governado primeiramente por Michel Temer (2016-2018) e, na sequência, por Jair Bolsonaro (2019-2022) —, embora a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial ainda estivesse em vigor, sua execução sofreu impactos devido aos processos de desmonte das políticas públicas. Em 2023, no primeiro ano do terceiro mandato do presidente Lula, iniciou-se uma retomada do diálogo com o movimento afrorreligioso, em diferentes instâncias do governo federal. Um marco dessa retomada foi a instituição do Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, por meio da sanção da Lei 14.519 em 5 de janeiro de 2023 (BRASIL, 2023), ou seja, no quinto dia de seu atual mandato. Conforme a legislação, essa data passa a ser comemorada anualmente em 21 de março⁷.

Nas primeiras comemorações do Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, ocorridas já em 2023, houve uma sessão solene na Câmara dos Deputados presidida pelo deputado federal Vicentinho (PT), autor do projeto de lei que institui a referida data. Tratava-se de uma celebração às diferentes denominações afrorreligiosas na casa legislativa onde um crucifixo, altivamente fixado em sua cúpula central, atesta o poderio católico e onde deputados congregados na bancada evangélica fazem uso da bíblia para justificar seus posicionamentos. Está, contudo, legado ao porvir a tarefa de atestar se os sentidos da laicidade segundo os afrorreligiosos terão vez no Brasil que discrimina religião pela cor.

MARIANA RAMOS DE MORAIS é pesquisadora de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, vinculada ao Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (Ludens) e bolsista do Programa de Pós-Doutorado Sênior da Faperj. Doutora em Ciências Sociais pela PUC Minas), com estágio sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), França. Realizou um estágio pós-doutoral em Ciências Sociais, na PUC Minas, e outro, em Antropologia, na EHESS. Em suas pesquisas, tem se dedicado ao estudo das religiões afro-brasileiras com ênfase na conformação delas no espaço público, em seus processos de patrimonialização e em sua mobilização pelas políticas de reparação racial. É autora dos livros “De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-brasileiras no espaço público” (2018), “Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte” (2010) e “Banda de cá, banda de lá - Umbanda para crianças” (2012), e co-organizadora da publicação Afro-Patrimoines: Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales (2015). É integrante da Comissão Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de Antropologia.

7. Sobre essa data, ver Moraes (2023).

Os sentidos contemporâneos da “laicidade à brasileira” e as lutas afroreligiosas para reconhecimento de direitos¹

ANA PAULA MENDES DE MIRANDA

Introdução

Desde 2008, tenho analisado as situações de conflito de natureza étnico-racial-religiosa² que atingem as religiões de matrizes africana e afro-brasileira³, em espaços públicos e privados. A visibilidade e repercussão dos chamados casos de “intolerância religiosa” / “racismo religioso” traz outros elementos para o debate sobre a “laicidade à

1. Uma primeira versão desse artigo foi apresentada na Mesa-Redonda Religião e Política no Brasil Atual, durante a 75ª Reunião Anual da SBPC, tendo como debatedora Miriam Pillar Grossi (UFSC).

2. Classificação desenvolvida por mim para compreender a dimensão étnico-racial-religiosa como a motivação para as violações praticadas contra os povos de terreiros (Miranda, 2020, 2021, 2021a), sem cair na disputa entre as categorias êmicas — intolerância religiosa X racismo religioso, que são em si reveladoras de como os grupos que compõem o universo das religiões de matriz africana é diverso e plural, inclusive na representação política.

3. Esses termos agregam um universo complexo, diverso (Babaçúê; Batuque; Cabula; Candomblé Jeje; Candomblé Ketu; Candomblé Angola; Candomblé de Caboclo; Catimbó; Culto aos egunguns; Encantaria; Jurema; Omolocô; Pajelança; Quimbanda; Tambor de Mina; Terecô; Toré; Umbanda; Xambá; Xangô) e disperso pelo território nacional, que muitas vezes foi representado sob a forma da integração e miscigenação, ocultando os conflitos e reificando as ideias de uma “brasilidade”, que se caracterizou pela invisibilização das marcas identitárias de africanidade e de indigenidade.

brasileira”, com a explicitação de assimetrias e revelação de benefícios legais apenas aos cristãos.

As tensões que se observa entre os discursos e práticas de representantes de instituições evidenciam que os direitos de religiosos de tradições afro são negados cotidianamente, ao mesmo tempo em que são também atacados no plano da moralidade. É com base nessa constatação empírica que o capítulo pretende apontar algumas reflexões sobre os sentidos atribuídos à laicidade e seus efeitos.

Início a reflexão colocando em questão o fato de se considerar a laicidade como um conceito analítico (BAUBÉROT; MILOT, 2011), para pensá-la como uma categoria jurídico-política⁴, cujo sentido é ajustado na disputa cotidiana de seu uso. Assim, se a expressão se consagrou, no século XIX, por conta da defesa do ensino sem instrução religiosa na França (BLANCARTE, 2000), mas é preciso lembrar que, somente em 1946, o país foi declarado constitucionalmente uma república laica. Assim, esta representação oficial do Estado francês evidencia que a separação entre religião e política é processual e complexa. É necessário advertir ainda que esse processo se deu no passado por meio de reações anticlericais, em especial, dirigido a dois territórios tradicionais — a escola (onde deviam ser formados os futuros cidadãos) e o espaço público. A laicidade francesa se estruturou assim a partir de três princípios: a autonomia do político, que não é emanção da vontade divina; a privatização do religioso; e o primado do Estado em relação à sociedade civil (ZUBER, 2010).

Em 2009 novamente a laicidade na França voltou a ser debate na cena pública, quando os deputados André Gérin e Eric Raoult alertaram, no relatório da missão parlamentar sobre o uso do véu por mulheres muçulmanas no espaço público, que a ideia do decreto que pretendia proibir o uso do véu, proposto pelo deputado Jacques Myard, em termos jurídicos, representava um problema porque não se poderia impor nada aos indivíduos, que são livres de manifestar as suas convicções religiosas ou

4. Tomo por base a ideia de que a diferença entre categoria e conceito está associada à exigência de universalidade, que caracteriza o último. Ambas são instrumentos para pensar e nominar as experiências. Já a categoria está vinculada as formas públicas de atribuição de sentido que demanda respostas igualmente públicas e plurais (Valle, 2008).

espirituais. Os deputados afirmaram assim que o princípio da laicidade só poderia ser dirigido às coletividades públicas. A argumentação não foi considerada e a publicação da legislação é até hoje interpretada como uma expressão de islamofobia na França (LORENTE, 2012).

As duas formas de interação contra grupos religiosos (católicos e muçulmanos) revelam a construção de uma esfera pública na qual a delimitação concreta da laicidade é carregada do sentido de exclusão do domínio religioso do universo político, que se construiu a partir de uma crença de que essa separação se dá pela manutenção da religião no domínio privado e a exigência de ocultação de símbolos religiosos.

A consagração da ideia da laicidade como um conceito universal camufla, portanto, como se dá na prática a relação entre o político e o religioso, na tradição judaico-cristã, revelando dificuldades para lidar com os modelos políticos e religiosos não cristãos e/ou não ocidentais.

A Constituição de 1988 não contém nenhum dispositivo normativo no qual apareça a afirmação de que o Estado brasileiro é laico. A ideia da laicidade está implícita sob a forma de um princípio, que atravessa o texto, na discussão sobre a liberdade religiosa⁵, a liberdade de consciência e crença e o exercício de cultos e liturgias religiosos, na sua pluralidade de espaços e formas.

O que veremos a seguir se refere aos modos pelos quais os conflitos envolvendo as religiões de matriz africana têm afetado o processo contemporâneo de delimitação entre as fronteiras dos domínios religioso e político no Brasil, tomando por base o reconhecimento de que são comuns as intersecções entre religião e Estado⁶, que perpassam as instituições e as relações sociais. Nesse sentido, considero que a laicidade funciona mais como um princípio jurídico-político para a proteção da liberdade religiosa (PERLINGEIRO, 2019). De modo que a laicidade do Estado constitui uma intenção de tratar de forma mais equânime as

5. As expressões de liberdades religiosas consideradas como direitos fundamentais estão tratadas nos incisos VI, VII e VIII do art. 5º da Constituição Federal.

6. Vale mencionar o primeiro tombamento de terreiro de candomblé, em 1984, Casa Branca do Engelho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká), que foi reconhecido oficialmente como patrimônio histórico e etnográfico do Brasil, tendo como relator o antropólogo Gilberto Velho, que então integrava o Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

distintas tradições religiosas, com vistas a construir uma “neutralidade” por parte dos órgãos do Estado, como uma dupla perspectiva: a laicidade protege as confissões religiosas de intervenções estatais abusivas, ao mesmo tempo em que deve proteger o Estado de influências religiosas indevidas. Na prática, isso se revela bem intrincado.

As estratégias de mobilização dos afroreligiosos diante da laicidade à brasileira

Em outras publicações analisei como as lideranças religiosas que atuam em movimentos de enfrentamento à intolerância/ao racismo buscavam explicitar as situações relacionadas a processos políticos em que os terreiros estejam envolvidos e que resultam em ofensas, agressões físicas, danos e violações de direitos às comunidades. Capone e Toniol (2021), na Apresentação ao Dossiê “Racismo Religioso, Política e Agentividade”, apontam que não é mais possível se falar, como se fazia nos anos 1990, em termos de “Guerra Santa” para dar conta dos ataques dos evangélicos aos praticantes das religiões afro, e destacam as análises de Ari Pedro Oro (2021) e Mariana Ramos de Moraes (2021) sobre as ações articuladas dos religiosos aos ataques das igrejas evangélicas.

Pesquisas recentes que tenho conduzido e orientado sobre as formas de mobilização⁷ permitem indicar que há uma variedade de estratégias para visibilizar os conflitos e suas agendas de reivindicações, bem como para expressar os modos pelos quais isso ocorre de modo consciente e intencional, com o propósito de intervir e produzir efeitos.

A partir de levantamentos sistematizados nas redes sociais e dos materiais que tenho acesso a partir de minhas redes de contatos no universo afroreligioso tenho buscado perguntar “o que fazem?”, “como fazem?” e “por que fazem?”, considerando que são dimensões centrais para o estudo de uma política da contestação. Tal como analisam Fu e Simmons

7. O termo é utilizado aqui tanto para dar conta de ações voltadas à mobilização política, como processo de ativação das pessoas, bem como a mobilização social que visam à mudança de comportamento, que também pode ser associada à ideia de participação.

(2021) a ferramenta metodológica para esse estudo é a etnografia, que deve colocar no centro as pessoas, direcionando a pesquisa e análise às experiências vividas. Sem isso é impossível entender os momentos de mobilização ou de silêncio. É necessário se ater aos modos pelos quais os indivíduos e grupos vivenciam os processos de mobilização ou de repressão, de modo a revelar as múltiplas vozes e as experiências de conflitos a partir “de dentro”. Assim, buscando responder as duas primeiras perguntas — o que / como fazem? — surgiu o esforço de resumir quais são as principais estratégias de mobilização que os afroreligiosos têm adotado, em todo o país, para construção de sua agenda política. Foge ao escopo deste trabalho uma análise sobre o acompanhamento dessas várias formas de protesto e seus impactos sobre a forma como os participantes se organizam, o que explicaria a dinâmica do movimento afroreligioso, que daria pistas sobre a terceira pergunta — por que fazem?

Quadro 1: Síntese das principais estratégias de mobilização dos afroreligiosos

COLETIVAS	INDIVIDUAIS
Atos públicos	Denúncia aos órgãos responsáveis
Articulações políticas para fins legislativos e para fins judiciários	Mobilização na internet, produzida a partir de postagens/compartilhamento nas redes sociais
Organização de eventos, campanhas, projetos sociais, rodas de conversa	A atividade religiosa cotidiana
Audiências com autoridades dos poderes públicos	
A organização de festas (religiosas ou não) e do calendário religioso	

Fonte: Levantamento de publicações sobre conflitos de natureza étnico-racial-religiosa. Dados trabalhados pelos pesquisadores

Observar as mobilizações dos afroreligiosos na defesa da garantia de direitos tem permitido perceber um deslocamento nas discussões sobre religião. A novidade está no fato de que essas mobilizações por direitos civis trazem para o centro do debate a dimensão das desigualdades jurídicas estruturais do Estado brasileiro, analisadas por Roberto Kant de Lima (2016), e seus efeitos ainda mais perversos quando se trata de pertencimentos étnico-raciais. A forma como os afroreligiosos passaram a acionar as narrativas de vitimização movimentou o campo religioso brasileiro, ao questionar como as estratégias políticas de diálogos inter/pluri religiosos acabam sempre por excluí-los do protagonismo nos debates, revelando as assimetrias entre os grupos religiosos que compõem essas organizações.

Para os povos de matriz africana o estar na rua sempre foi um ato político e religioso simultaneamente. Pensar uma separação aos moldes eurocêntricos não ajuda muito a compreender a complexa teia de perseguições e demonização a que estão submetidos há muito tempo, nem destrincha sua cosmogonia.

O tipo de agência⁸ ativada por essas estratégias está sempre permeado pela presença e manifestação do sagrado, constituindo assim distintos e múltiplos modos de fazer e pensar a política, que deixam de forma bastante explícita como as narrativas políticas são fundamentadas em práticas religiosas (MIRANDA; BONIOLO, 2017). Ao trazer a religiosidade para o domínio da política pública, busca-se romper com uma abordagem polarizada da laicidade, ao assumir que, no Brasil, o espaço público sempre se constituiu com a presença explícita do religioso, mas exclusivamente dominado pela tradição judaico-cristã. É comum ouvir entre os afroreligiosos: “se pode a Bíblia na abertura de eventos públicos, então também pode o padê para o Exu?”⁹ Essa provocação representa um

8. O conceito de “agência” está inspirado em Sherry Ortner (2007), para quem a agência das pessoas se constitui por sujeitos autônomos, mas não de indivíduos, porque há sempre envolvimento em relações de solidariedade, poder, competição e em significados culturais, já que toda ação é cultural e historicamente construída.

9. Corresponde a um rito nas religiões afro-brasileiras, durante o qual são oferecidas oferendas (alimentos, bebidas e animais) a Exu antes da realização de cerimônias, para assegurar que não haja nenhuma interferência negativa.

modo particular de cobrar respostas às violações e também às omissões. Põe-se em evidência o quanto a “política liberal que supõe, ao mesmo tempo, a neutralidade do Estado diante das religiões e a oferta de garantias jurídicas à expressão pública das opiniões e crenças” (MONTERO, 2016: 148), só tem assegurado direitos a um modo de vida — o cristão, embora se difunda a crença de que o espírito republicano governa para todos. Faz-se necessário registrar que a possibilidade de acionar a “agência de intangíveis” (SANTO; BLANES, 2013) (divindades, entidades, espíritos ou ancestrais) também é um componente da política de terreiros, que agem em conformidade com as tradições.

As estratégias de mobilização devem ser pensadas como modos de expor os conflitos, com maior ou menor grau de publicidade. Cada uma delas está permeada por diferentes tipos de sujeitos que, dependendo da situação social e do contexto político, local ou mais ampliado, são afetados por componentes prosaicos, que nem sempre são “bonitos, pois implicam calúnia, fofoca, assassinato de caráter, apelidos rudes, gestos e silêncios de desprezo...” (SCOTT, 1985, p. xvii — tradução livre). A interação que disso resulta é muitas vezes interpretada como “desunião” do movimento. Embora seja algo que acontece em qualquer movimento político, quando se trata dos afroreligiosos se torna um argumento de acusação, que é acionado como uma deslegitimação do fazer político.

A separação em ações coletivas e individuais (Quadro 1) teve apenas o sentido de identificar os modos pelos quais as estratégias se iniciam, já que todas as ações ao se tornarem mobilização se transmutam em processos coletivos. Aqui, a intenção foi delimitar o “ponto de partida” das diversas formas de protesto, mas tendo clareza de que todas mudam a forma como os participantes se organizam e como isso afeta suas redes de movimento¹⁰.

Mapear as mobilizações dos afroreligiosos é uma primeira etapa para compreender que respostas elas pretendem criar, quando se considera que todo esse processo está diretamente relacionado ao Estado e a uma

expectativa de transformações que, de algum modo, atendam às reivindicações dos mesmos. Mas é preciso lembrar que não é possível se buscar compreender estas transformações sem conhecer como se dá a vida nos terreiros. Sem isso não se pode entender que as experiências individuais estão circunscritas nas coletivas. A escala de representatividade não é de massa, tal como observamos em movimentações de evangélicos, tal como a Marcha para Jesus, mas uma representação segmentada – de casa, de linhagem. Assim, para entender por que os agentes participam de um protesto ou ficam em casa, escolhem uma tática ou alvo e não outro, e fazem certas reivindicações e não outras, temos que entender como esses sujeitos dão sentido aos seus mundos. Que, como qualquer outro ambiente político, está marcado por confusão, contradição, vaidade e disputas de interesses.

A laicidade à brasileira e os efeitos sobre as políticas públicas voltadas para os povos de terreiro

Mariana Ramos de Moraes (2018, 2023) apresenta uma substantiva pesquisa sobre como a agenda e a política públicas voltadas aos interesses dos movimentos negro e de afroreligiosos se desenvolveu a partir do primeiro mandato do Presidente Lula em 2003, mas que já era gestada nesses movimentos desde os anos 1970. Em suas análises, aponta como a laicidade foi usada, nesse contexto, para reforçar a importância da diversidade cultural no Brasil, com destaque para a questão religiosa, e seguiu se dando ênfase ao pleito da igualdade de direitos às diferentes crenças, não apenas àquelas de matriz africana. Nota-se nesse período a emergência de discursos oficiais sobre a laicidade que justificam as ações governamentais que contemplem as religiões afro-brasileiras, o que efetivamente resultou em medidas estatais (em diferentes níveis: federal, estadual e municipal) para valorizar e preservar as manifestações religiosas de origem negra.

As denúncias de violações envolvendo religiosos afro, durante a expansão do neoconservadorismo de grupos de perfil evangélico-pentecostal experimentado no governo Bolsonaro, paralisaram intencionalmente o desenvolvimento de uma política democrática na manifestação plural das diferenças no espaço público, revelando nuances de políticas

10. Também não será possível por conta de o escopo do artigo discutir o lugar da pesquisadora no processo de mobilização, mas vale registrar que minha presença, assim como a dos demais pesquisadores do Ginga é algo que afeta o campo diretamente.

“cristo-fascistas”¹¹, o que resultou num processo de radicalização, segundo o qual se reatualizou o tripé fenótipo-origem-religião (MIRANDA; ALMEIDA, 2021), inseridos no imaginário nacional desde o século XIX, resultando novas narrativas de inferiorização e de políticas de perseguição dos povos tradicionais, como se pode observar na atuação de Sérgio Camargo na Fundação Cultural Palmares (SILVA JUNIOR, 2023), que se pautavam na negação da existência de discriminação no Brasil e na recusa ao financiamento de projetos para terreiros¹².

A emergência da política do “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”¹³, baseada na tríade “pátria, família e religião”, notadamente traduzida pela escolha da “tradição judaico-cristã” (CARVALHO; PAIVA, 2022), que se autointitulava uma expressão “do direito da maioria”, expõe suas estratégias argumentativas: a reinvenção de “povos eleitos”; a retomada da teoria do branqueamento; uma concepção de “liberdade religiosa” que lhes assegura a vontade de impor a agenda da “direita cristã”, com forte presença na formulação de políticas públicas¹⁴; e a negação da Constituição, quando lhes convém, como dito por Bolsonaro (apud MITROPULOS, 2020):

Como somos um país cristão, Deus acima de tudo. Não existe essa historinha de Estado laico, não! É um Estado cristão! [inaudível...] Vamos fazer o Brasil para as majorias. As minorias têm que se curvar às majorias. As leis devem existir para proteger as majorias. As minorias se adequam ou simplesmente desapareçam!¹⁵

11. O termo classifica políticas públicas e sociais que, em nome do cristianismo, excluem os grupos minoritários (Heyward, 1999).

12. Ver <https://almapreta.com.br/sessao/politica/sergio-camargo-assume-perseguiçao-a-religoes-de-matriz-africana-macumbeiro-nao-vai-ter-um-centavo/>, acesso em 14/03/2024.

13. O lema é uma apropriação de um brado da Brigada de Infantaria Paraquedista do Exército — “Brasil acima de tudo” (Miranda, Muniz, Almeida, Cafezeiro, 2022).

14. Salientamos que esse processo se inicia, a partir dos anos 1980, nos debates da Constituinte, quando a bancada evangélica despontou com perfil “conservador” e “tradicionalista”, difundindo discursos que, em nome de Jesus, atacavam direitos de grupos minoritários.

15. O discurso foi gravado em vídeo e publicado no YouTube, a fala aconteceu durante um evento na Paraíba em 10 de fevereiro de 2017, diante de seus apoiadores. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=BCkEwP8TeZY>

Essa política é a expressão de um projeto de poder que nega o racismo ao mesmo tempo que ressuscita a teoria do branqueamento e que trata as minorias étnico-raciais como símbolos do “atraso”, como vimos na afirmação do então vice-presidente, Hamilton Mourão (PRTB)¹⁶, um homem heteroidentificado como “pardo”, de que o Brasil herdou um “caldinho de cultura”, a “indolência” dos índios e a “malandragem” dos africanos, ato contínuo se desculpou com o vereador negro Edson da Rosa (MDB), que estava na mesa de autoridades.

Trata-se de uma política que recusa a alteridade como parte de um projeto de negação de direitos, em nome de um cristianismo “terrivelmente evangélico”, e mistura os discursos nacionalista e supremacista, com a defesa da ditadura militar e de uma ordem imposta pela força.

Tal cenário resultou num acirramento dos ataques e atentados¹⁷ dirigidos às religiões afro-brasileiras, que não pode ser separado do contexto de um crescimento da definição de uma agenda política cristã, que tem como base o populismo antidemocrático e a explicitação da existência de uma extrema-direita e de grupos nazifascistas, que derivou no desmantelamento e reorganização das agências e programas do governo federal dedicados à proteção dos direitos humanos em geral, afetando diretamente os direitos dos cultos afro-brasileiros.

[youtube.com/watch?v=BCkEwP8TeZY](https://www.youtube.com/watch?v=BCkEwP8TeZY) e <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>, acesso em 14/03/2024.

16. O discurso aconteceu em um evento na Câmara de Indústria e Comércio de Caxias do Sul (RS) na primeira vez que se apresentou como candidato, em 06 de agosto de 2018. Ver: <https://veja.abril.com.br/coluna/rio-grande-do-sul/vice-de-bolsonaro-pais-herdou-indolencia-do-indio-e-malandragem-do-negro>, acesso em 14/03/2024.

17. A distinção entre os termos tem relação com os modos êmicos de classificar as violações. A classificação normativa-moral “ataque” sugere uma ofensa que pode variar de uma agressão isolada a um padrão sistemático, com motivações diversas e perpetrada por diferentes agentes. Essa categoria já faz parte da linguagem de perseguição familiar aos praticantes de religiões de matriz africana, enfrentando preconceitos e discriminações. No entanto, não implica necessariamente em um plano explícito e estruturado de poder. Por outro lado, a classificação normativa-jurídica de “atentado”, proposta pelo Ministério Público Federal (MPF), indica um ato violento e criminoso cometido por agentes específicos, muitas vezes motivados por questões políticas e/ou religiosas. Essa mudança de classificação sugere a existência de planejamentos destinados a cumprir agendas políticas (Miranda, Muniz, Almeida, Cafezeiro, 2022).

Não é coincidência, portanto, que nos últimos anos cresceram notícias referentes a violações a terreiros, e que as perpetradas por agentes e instituições do Estado, conforme monitoramento de notícias que o Ginga vem realizando, sinalizam que não se trata de exceções, já que o volume equivale aos conflitos noticiados envolvendo as relações interpessoais com as vítimas¹⁸. Num universo de 1021 publicações identificadas, no período de 1996 a 2023, 304 (29,8%) narravam eventos que se referem a violações a terreiros. Destas, 29 publicações (2,8%) foram perpetradas por agentes e/ou representantes de instituições do Estado, com destaque para 5,3% de pessoas vinculadas às prefeituras e 3,9% das autorias apontadas a policiais (militares e civis).

Tabela1: Notícias sobre violações a terreiros segundo a autoria identificada (1996-2023)

		N	%
Agentes e instituições do Estado	Prefeitura	16	5,3
	Polícia(is) militar/civil	12	3,9
		28	9,2
Relações interpessoais	Pessoa conhecido(a)	2	0,7
	Filho(s)/ pais/ parente(s)/ herdeiro(s) legal(ais)	5	1,6
	Vizinho(s)/ vizinhança	15	4,9
	Pessoa não conhecida(a)	9	3,0
	31	10,2	
Religiosos evangélicos	Pastor(a) evangélico(a)	5	1,6
	Pessoa de religião evangélica	2	0,7
	Grupo de pessoas de religião evangélica	10	3,3
	17	5,6	
Domínio armado	“bandidos”	5	1,6
	“criminosos”	11	3,6
	“homem(ns) armado(s)”	8	2,6
	“milícia/ milicianos”	1	0,3
	“traficantes”	38	12,5
	63	20,7	
Sem indícios sobre autoria		16	5,3
		30	10,0
	4	0	

Fonte: Levantamento de publicações sobre conflitos de natureza étnico-racial-religiosa. Dados trabalhados pelos pesquisadores.

18. Quando iniciei as pesquisas as principais agressões eram associadas a esse grupo.

A institucionalização de grupos voltados à defesa da liberdade e combate à intolerância, que cresceu também em todo o país, merece ser refletida como um processo político, por meio do qual os diferentes afrorreligiosos se esforçam para estar presentes no espaço público e assegurar que o Estado não se mantenha afastado, na medida em que cabe às suas instituições assegurar os direitos e garantias dos cidadãos, o que obriga a um constante redesenho entre as fronteiras seculares e religiosas e, conseqüentemente, a repensar a significação atribuída ao pertencimento religioso no mundo contemporâneo. Nesse sentido, a visibilidade dos conflitos e as respostas estatais construídas em cada contexto impõem o questionamento de um modelo dualista – ser religioso *versus* ser secular – para a incorporação de uma abordagem que possibilite identificar os diferentes níveis de interação, dos quais vale destacar:

1. A intervenção em questões éticas, sociais e estéticas;
2. A intervenção em questões políticas e econômicas;
3. A influência em tradições e a relação com a identidade nacional;
4. A criação de novos modos oficiais de reconhecimento dos religiosos.

Como exemplo julgo relevante mencionar que a pressão para que os povos e comunidades de terreiro também fossem beneficiários da isenção fiscal, assim como acontece com demais religiões, tem resultado em modos alternativos para o atendimento desse pleito. O caso mais emblemático aconteceu em Salvador, onde mais de 400 casas de candomblé foram cadastradas pela Secretaria Municipal de Reparação (Semur), e desse universo aproximadamente 225 já conquistaram anistia do Imposto sobre a Propriedade Predial Urbana (IPTU) e da taxa de lixo, concedida por meio do Decreto 25.560/2014¹⁹, que reconheceu para os fins jurídicos e administrativos os modos próprios de organização dos povos e comunidades de terreiros, respeitando suas terminologias e nomenclaturas, sem exigir que haja o registro oficial do terreiro com um CNPJ, como tem sido comum em outras localidades e tem resultado num endividamento diante

19. Ver <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/2014/2556/25560/decreto-n-25560-2014-reconhece-as-formas-de-organizacao-dos-povos-e-comunidades-de-terreiros-para-os-fins-que-indica>, acesso em 14/03/2024.

da Receita Federal de religiosos. O caráter “reparador” da proposta fez com que houvesse ainda o perdão de dívidas anteriores²⁰.

A atuação do Supremo Tribunal Federal (STF) no caso do julgamento da constitucionalidade de lei gaúcha que permite abate de animais em rituais religiosos (MIRANDA; ALMEIDA, 2022), em 2019, foi um marco importante na garantia de direitos. Recentemente, em 8 de fevereiro de 2024, entrou em julgamento no Plenário a possibilidade de pessoas que usam trajes religiosos que cobrem a cabeça ou parte do rosto de aparecer em fotografias de documentos oficiais de identificação com essa vestimenta²¹. Desde 2017²² moradores do Rio de Janeiro conseguiram o direito de usar adornos religiosos (como turbantes, chapéus e véus) em seus documentos de identidade²³ conforme consta o parecer da Procuradoria-Geral do Estado (PGE-RJ), enviado ao Departamento de Trânsito do Rio (Detran-RJ), órgão responsável pela emissão das carteiras de identidade no estado, que considerou inconstitucional o regulamento interno do Detran-RJ, que só autorizava o uso para os religiosos que pertencem a alguma ordem ou igreja, mediante a comprovação de exigência eclesiástica.

Esses casos reiteram que não é possível falar em laicidade como um conceito universal, mas sim como uma categoria jurídico-política que permite deslindar os processos pelos quais os grupos religiosos, considerados minoritários, se esforçam para alcançar mais visibilidade e inclusão, enquanto os grupos cristãos hegemônicos (Igreja Católica e as muitas denominações protestantes) procuram manter seus privilégios nessa disputa²⁴.

20. Ver <https://reparacao.salvador.ba.gov.br/salvador-possui-cerca-de-150-terreiros-beneficiados-com-isencao-fiscal/>, acesso em 14/03/2024.

21. Essa discussão me fez lembrar do modo distinto como o governo francês lidou com o uso da burca e do niqab, que foi proibido em 2010, em vias públicas e em lugares destinados aos serviços públicos (Ferreira, 2013).

22. Oliveira (2017) analisa caso semelhante em Sergipe no mesmo ano.

23. Ver <https://www.defensoria.rj.def.br/noticia/detalhes/3951-Moradores-do-Rio-podem-usar-indumentaria-religiosa-na-identidade>, acesso em 12/02/2024

24. Podemos recordar a Concordata com a Santa Sé (Acordo Brasil-Vaticano), ratificada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, no ano de 2008, e aprovado pela Câmara dos Deputados e pelo Senado Federal, no ano seguinte, que levantou uma série de protestos por parte do meio acadêmico-científico e de alguns parlamentares.

Outro aspecto que merece ser considerado é que todos os grupos religiosos têm em comum o fato de se recusarem a aceitar um papel marginal que lhes seria atribuído por um ideário da separação radical entre Estado e religiões, segundo o qual cabe às religiões se manterem fora do espaço público. Quando esse assunto entra em pauta a reação é quase unânime em afirmar que a laicidade à brasileira não é antirreligiosa²⁵.

Considerações finais

Compreender como os afroreligiosos vêm buscando assegurar seus direitos, explicitando conflitos e produzindo mobilizações, implica em pensar de modo interseccional, tal como propôs Lélia Gonzalez (1984), levando em conta que o pertencimento afroreligioso é um diacrítico que é interpretado como inferior por muitos grupos sociais. Se o racismo é negado/ocultado em situações cotidianas, se é reiteradamente recusado pelas polícias e judiciário em casos flagrantes de crime²⁶, o mesmo não se pode dizer quando as agressões se dirigem às “religiões de negros”²⁷, pois o modo como são espetacularizadas tem o sentido de exemplaridade para produzir medos coletivos.

Os resultados das pesquisas que venho realizando apontam que a laicidade não pode ser compreendida como um conceito universal. Trata-se de um processo político que se desenvolve a partir do Estado para delimitar fronteiras em relação às práticas sociais, para definir o que, historicamente, pode ser designado oficialmente como religião, o que tem implicado em aceitar algumas e negar outras.

25. O único caso foi a URSS, que jamais conseguiu impedir totalmente as práticas religiosas. A proibição acabou oficialmente em 1991, com a lei de liberdade religiosa (Froese, 2004).

26. Não se pode esquecer que a produção de insegurança é um projeto de poder que funciona para manter o status quo em contextos antidemocráticos e autoritários (Muniz, 2021).

27. Nem esse status têm assegurado, já que a ameaça de ser reconhecida como “seita” pelo Estado segue rondando, lembramos aqui o caso do juiz da XVII Vara Federal do Rio de Janeiro, que afirmou em uma sentença que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões” (Miranda, 2021).

A análise de como os conflitos são tratados pelos poderes públicos tem possibilitado explicitar como o Estado brasileiro produziu um tipo de “diálogo inter-religioso” que, na prática, oculta o ecumenismo, uma vez que são as religiões cristãs que controlam as pautas de instituições, estatais ou não, que orientadas pela ideia de “unidade na diversidade” buscam enfrentar as manifestações de “intolerância religiosa”.

A laicidade à brasileira é marcada por ambivalências que não são consideradas ameaçadoras de seu projeto normativo, das quais destaco: o fato de que a única disciplina escolar prevista na Constituição Federal (art. 210) é o ensino religioso; a relação legal privilegiada com a Igreja Católica; as burocracias para regulação das organizações religiosas que instituem privilégios legais; a forte presença de agendas religiosas cristãs no debate sobre acesso a direitos defendidos por agentes estatais no exercício de suas funções, nos poderes Legislativo, Executivo, Judiciário — a “pauta dos costumes”.

O predomínio de valores cristãos sempre foi uma característica da laicidade à brasileira no espaço e esfera públicos, mas a emergência na política adotada pelo presidente Jair Bolsonaro, instituiu outra dimensão — a “nova onda conservadora” — que impediu a continuidade de políticas públicas, de orientação democrática e plural, instituída após a Constituição Federal. As nuances “cristo-fascistas” lidam de forma binária com os povos tradicionais (assimilar/destruir), que são novamente associados às práticas maléficas, agora num ideário inspirado na supremacia branca estadunidense.

Concluo, então, que não é novidade que a laicidade à brasileira sempre foi assimétrica em relação à religiosidade de povos tradicionais, mas as manobras políticas de orientação “cristo-fascista” instituíram um neo-colonialismo discursivo e territorial, que mesmo avançando sobre os direitos tem encontrado a resistência da mobilização coletiva de afroreligiosos, cuja agenda não é da preservação de seus modos de vida.

ANA PAULA MENDES DE MIRANDA é doutora em Antropologia (Universidade de São Paulo); Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia (Universidade Federal Fluminense); Cientista do Nosso Estado (FAPERJ); Bolsista do CNPq 1 D; Coordenadora do Ginga; Pesquisadora do INCT-Ineac.

Por um Estado que não reze, mas que nos permita rezar ou não rezar

MAKOTA CELINHA

(CÉLIA GONÇALVES SOUZA)

O homem, a sociedade, a fé e o Estado

Os seres humanos sempre buscaram explicações míticas para compreender e analisar o mundo e as religiões fazem parte desse universo. Sendo elementos intrínsecos do tecido social, é parte da vida e forma organizacional de diversas populações. Para muitas pessoas, religiões são uma das formas de se buscar a felicidade, e muitos buscam nela uma forma de se completar e de se compreender em sua humanidade. Segundo Morais:

Como demonstram as pesquisas antropológicas e arqueológicas, as religiões fazem parte da vida social desde tempos muito remotos, tendo o homem, num primeiro momento, se maravilhado com o mundo e tentado buscar explicações míticas para entendê-lo. Todavia, apesar de a religião fazer parte da vida do homem, desde eras remotas, sabe-se também que a liberdade religiosa é uma conquista recente da humanidade (2011, p. 226).

Mas é preciso entender que qualquer sucesso nesse campo de buscas e compreensões só é possível se houver harmonia e ser nossa sociedade, uma sociedade plural e dinâmica. A fé e suas práticas cotidianas necessitam, para ser uma fé viva e real, de compromissos com a vida, a generosidade e, principalmente, com o respeito à liberdade religiosa, e

o respeito a toda e qualquer profissão de fé. Onde inexista imposições de qualquer religião e/ou tentativa de impedimento de profissão de fé. Por isso, o tema da laicidade diz tanto respeito aos povos da tradição de matrizes africana e suas práticas religiosas, pois eles são diuturnamente tolhidos em sua liberdade religiosa e nos seus direitos às suas práticas religiosas.

Sou uma Makota, ou seja, uma mulher iniciada para Nkise, há 33 anos. Sou, portanto, uma candomblecista, e como uma religiosa da tradição de matrizes africanas, e sei muito bem a importância do debate sobre laicidade e como esse tema interpela minha prática religiosa, minha fé e minha tradição. A sociedade vive hoje, entremeadas por racismos, ódios, preconceitos e desrespeito à diversidade. Uma sociedade que não compreende sua pluralidade e diversidade de formação. E quando o assunto é religião e sua organização social, a situação piora ainda mais.

Foi na Constituição de 1891, que vimos assegurada de forma objetiva e concreta a garantia do direito à liberdade religiosa. Ao contrário da Constituição de 1988, a primeira Constituição brasileira não foi promulgada em nome de Deus e de forma assertiva e categórica assegurou a separação entre Estado e religião. Mas infelizmente, nem sempre a Lei é cumprida.

Temos um Estado alicerçado na tradição cristã, que mesmo tendo em sua legislação a máxima da laicidade, não consegue se desprender de um alicerce baseado na fé de determinado segmento social, não considerando que a composição de seu extrato social e cidadão vai muito além de uma religião única e cristã.

Por isso, é tão importante nos debruçarmos sobre o princípio da liberdade religiosa no Estado Constitucional Democrático brasileiro e sua importância para a consolidação da democracia, por intermédio de uma análise dos dispositivos constitucionais que dizem respeito ao princípio da liberdade religiosa, presentes na Constituição de 1988, como também da problemática entre modernidade e liberdade religiosa.

Compreendendo o conceito e a importância da laicidade

Para compreender melhor a importância da laicidade do Estado, precisamos entender que um Estado laico não significa um Estado ateu, mas um Estado com posição de neutralidade em relação ao campo religioso. Um Estado laico é um Estado que tem como princípio básico a imparcialidade quando o assunto é religião, um Estado secular que não apoia, nem discrimina nenhuma religião. Antes, ao contrário, defende a liberdade religiosa, não interferindo nos assuntos religiosos, nem permitindo quaisquer formas de interferência das tradições religiosas, sejam estas quais forem, em matérias sociopolíticas e culturais. Um Estado laico leva em consideração a célebre frase de Jesus sobre os reinos do céu e da terra: dê a César o que é de César e a Deus, o que é de Deus. O que para mim equivale dizer: deixe as coisas do Estado com o Estado e as coisas da fé com quem é de fé. Posso tranquilamente dizer que o primeiro conceito de Estado laico veio de Jesus: a separação do Estado da Religião. E o que vemos hoje, é que a velha lição ficou perdida no tempo e no espaço.

A sociedade brasileira vive hoje uma realidade bem distante da necessária, no que diz respeito à laicidade. O Brasil ainda hoje reproduz, mesmo que por omissão, uma história de opressão e perseguição às tradições de matriz africana, onde é necessário

lutar cotidianamente para que o Estado brasileiro seja realmente um Estado democrático e de direito, é preciso haver um comprometimento com a concepção de que esse Estado laico não é um Estado religioso, nem ateu. O Estado laico não estabelece relações de privilégio com nenhuma tradição de fé, mas zela para que todas possam expressar-se sem o risco de sofrer intolerância e perseguição. Segundo Santos:

[...] o Estado laico deve se abster de ter relações econômicas, de incentivo, de ensino e quaisquer outras que impliquem na divulgação, estímulo, subvenção e ajuda financeira às entidades religiosas, como por exemplo, construção e reforma de templos religiosos, destinação de verba para realização de eventos religiosos, doação de terreno público ou compra para entidades religiosas, sob pena de descumprir

o princípio da igualdade de tratamento que se deve dar às religiões e o princípio republicano, pois quem deve sustentar os encontros e templos religiosos são aqueles que compartilham daquela fé e não o dinheiro público (2021, p. 288).

O Estado laico assegura que as pessoas escolham ter religião ou não. Nesse, as pessoas deverão ser respeitadas por sua opção. A Constituição cidadã de 1988 traz no *caput* do artigo 5º, os direitos e garantias fundamentais, dentre eles, o direito à vida e o direito à liberdade de crença religiosa, tendo a mesma hierarquia dentro do plano constitucional, não podendo haver supremacia entre eles. Os povos de terreiro buscam uma sociedade em que seja assegurado às pessoas o direito às mais diversas formas de organização religiosa, sem que sejam objeto de questionamento pelo Estado e sociedade civil, por suas práticas e/ou formas de organização.

Para os povos de terreiro é inconcebível a ideia de um Estado que reze, pois isso fere mortalmente os princípios da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Por isso, é inaceitável a utilização dos espaços públicos e, portanto, pertencentes a coletividade e sociedade como um todo, como espaço de práticas religiosas sendo construído nos mesmos capelas de determinadas tradições religiosas, ou mesmo sendo esses espaços utilizados para manifestações religiosas de qualquer natureza. A ideia de um Estado laico passa pela criminalização de atos racistas e de intolerância religiosa conforme previsto na legislação brasileira, e de uma política pública de proteção e garantia aos direitos fundamentais de todas/os as/os cidadãs/ãos brasileiras/os. É preciso que o Estado se responsabilize pelo bem-estar de todas/os, independentemente se rezam ou não rezam. Para isso, é preciso investir numa educação que respeite a diversidade das pertencas religiosas das/os estudantes, a escola não pode ser espaço de discriminação religiosa, mas de promoção do respeito e do convívio entre as diferentes formas de professar a fé.

Por fim, trazemos o que nos diz Jónatas Eduardo Mendes Machado (1996), que a liberdade religiosa se situa no discurso jurídico-constitucional, tendo como princípio o valor da igual dignidade e liberdade de todos os cidadãos, procurando demonstrar um conceito de religião e de liberdade religiosa composto de um grau de inclusividade compatível

com aquele valor, que afaste das opções de fé e da vivência religiosa qualquer forma de coerção e discriminação jurídica ou social.

A diversidade e pluralidade da sociedade brasileira

É necessário reconhecer a importância e a contribuição de todas as práticas religiosas como forças e presenças públicas que cuidam da vida, da natureza, da liberdade e da democracia, sem que, com isso, se fortaleça a ideia de um Estado Teocrático, ou seja, de um Estado que se utiliza do nome de um Deus para a restrição das liberdades e das diversidades religiosas e para a perseguir grupos religiosos compreendidos como não devotas ao Deus representado no e pelo Estado.

O Brasil viveu nos últimos anos uma onda crescente de ódio, de violências raciais, de classe, gênero e religiosas. E ao derrotarmos nas urnas um projeto de governo de direita, que alimentava o ódio e o preconceito com um projeto de Estado excludente alinhado a ideias fascistas, não derrotamos o preconceito individual de cidadãos e cidadãs de “bem” que tiveram, na omissão e até mesmo no incentivo do Estado, a possibilidade colocar para fora todos os ódios e preconceitos escondidos sobre um fino verniz de civilidade. Ainda é necessário estarmos atentos ao fato de que, nosso país não está pacificado, e que há muitas pessoas que não estão prontas para lidar com a democracia, a liberdade e o direito. E cabe a nós não permitir a reedição da história de opressão, perseguição e discriminação religiosas, patrocinada pelo fascismo (ou pela ideia de que há um Deus verdadeiro e um Deus falso).

E temos, hoje, uma conjuntura política que reflete as consequências de um Estado nada laico, ainda fragilizado e em processo de reconstrução e de busca da unidade. Vivemos, ainda hoje, as consequências de que nosso país nunca considerou a laicidade do Estado como um princípio democrático fundamental, estabelecendo relações privilegiadas com grupos religiosos que defendem interesses do grande capital. A ambiguidade do Estado brasileiro em relação ao princípio da laicidade contribuiu para o crescimento e consolidação de segmentos religiosos de cunho fascista ou autoritário, mascarado de religião popular.

Esses segmentos religiosos têm projeto político próprio, são anti-democráticos e reivindicam um Estado teocrático, que se compreende como o poder divino e soberano de decidir quem vive e quem morre. Essa realidade conjuntural em nosso país tem contribuído de forma decisiva para exacerbar o racismo no Brasil. Acredito que o racismo é um dos fundamentos que estruturam estado e sociedade brasileira, e que pode ser considerado uma das causas maiores da desigualdade no país. No atual contexto de intolerância em que se encontra o país, o temor de ser considerado racista, intolerante, preconceituoso e os limites legais aos atos e às ofensas raciais desmoronaram na irresponsabilidade de um governo de extrema direita para o qual vidas pretas não importam.

Brasil na atualidade

Vencer Bolsonaro nas urnas foi um desafio construído por muitas mãos, ideias e projetos, o que significa possibilidades de novos e importantes sonhos de um mundo e uma sociedade melhor. Porém não podemos perder de vista que ainda hoje sofre-se com a violência cultural e simbólica: a intolerância religiosa do fundamentalismo neopentecostal, no qual há grande investimento de setores ultraconservadores e de direita visando uma maior adesão entre mulheres e homens negros; traduzindo-se em etnocídio por onde passa. Essas práticas neopentecostais desestimulam a participação e a mudança porque “Jesus está voltando!”, banaliza o mal porque “tudo isto que está acontecendo está escrito na Bíblia”, valoriza a prosperidade e o mercado e estimula a “guerra contra o mal”; na qual as vítimas desse ódio têm sido os templos das tradições de matriz africana, constantemente depredados; e os religiosos/as perseguidos/as têm que abandonar suas casas, seus templos, havendo a ocorrência até mesmo de assassinatos, em nome de Deus. Um Deus que utiliza o narcotráfico como porta voz de nossos algozes, pois muitos dos templos atacados, em sua maioria templos liderados por mulheres, assim o foram, porque fora uma exigência dos chamados narcotraficantes de Jesus. E tudo isso, sob o absoluto silêncio do Estado e das autoridades, incapazes que são de nos darem a necessária garantia constitucional para nossa prática religiosa.

Essas congregações religiosas têm no pagamento do dízimo um importante fator de transferência de renda para pastores inescrupulosos. Esse dinheiro acaba por produzir uma riqueza, utilizada em muitos casos para aliciar adolescentes e jovens para a formação de milícias a fim de atacar celebrações litúrgicas e festivas das religiões de matriz africana (entre outras agressões).

Temos ainda uma grande preocupação com o crescente poder político desses segmentos, que acabam por eleger bancadas de parlamentares através da manipulação do voto negro, com pastores “ungidos por Deus” para saírem candidatos. E assim se fortalecerem nas intervenções políticas firmando um Projeto Teocêntrico que desconhece a importância e o papel do Estado laico, que assegura direitos, equidade, justiça e igualdade entre todos os cidadãos.

A falência do Estado brasileiro patrocinado por um governo alicerçado no ódio, nas práticas racistas e fascistas, aprofundou sua capacidade de reconhecer o fracasso desse projeto de nação sem negros, que teve início ainda antes da abolição da escravidão, assim como da diferença de ganhos advindos das relações raciais no mercado de trabalho, que provocam ainda mais o abismo entre negros e não negros no país da democracia racial.

A certeza da impunidade, num momento de grave crise conjuntural em que a ausência do Estado é um fato, tem levado a números recordes de práticas de racismo religioso e de ódio. Não há, por parte do Estado, atitudes e ações que possam ao menos expressar a repressão a estas odiosas práticas. Há uma total ausência de mecanismos eficazes de controle social, investigação e de responsabilização das graves violações cometidas diuturnamente contra adeptos das religiões afrobrasileiras. O Sistema de justiça tem se mostrado ineficaz na observância dos direitos humanos. Ficamos todas e todos à mercê de operadores do direito e da justiça, que nem sempre têm a maturidade e o compromisso ético necessários a um julgamento imparcial. É preciso enfrentarmos os modelos estruturantes que tornam o sistema de justiça desse país uma justiça caolha, que enxerga com parcialidade seus julgamentos e procedimentos. E que, quando aliada a um Estado omissivo e de tendências teocráticas provocam cada vez mais o acirramento entre os diversos campos religiosos existentes no país.

Essas análises devem vir acompanhadas de uma séria crítica à nossa jovem e vulnerável democracia, que mesmo construída a duras penas, não deu conta de ser uma democracia para todas e todos indistintamente, e ainda se encontra limitada aos grupos que historicamente detêm o poder nesse país. Não podemos falar em democracia plena, num Estado repleto de desigualdades sociais, raciais, econômicas e religiosas. Porém, necessário se faz apontarmos para o futuro e suas expectativas, pensando em que país sonhamos construir nossas vidas e histórias e assim legar às futuras gerações um Estado realmente democrático, laico e libertário.

Conclusão

Num resumo rápido e em linhas gerais, é preciso buscar garantir o cumprimento do previsto na Constituição brasileira que assegura o direito ao culto através do artigo 5º, inciso VI. O artigo estabelece o livre exercício de culto e a proteção a esses locais. O Brasil é um Estado laico, ou seja, não possui uma religião oficial. Dessa forma, o Estado é imparcial a qualquer religião, assegurando a governabilidade sem dogmas religiosos. Assim estaremos de fato assegurando a importância da liberdade individual.

É preciso que a sociedade civil, os democratas e as pessoas de bem se juntem e organizem novas e potentes intervenções que venham no sentido de buscar a construção e consolidação de estratégias contra hegemônicas que possam assegurar o fortalecimento de políticas de aliança, que garantam o fortalecimento da identidade, da organização e da solidariedade entre os oprimidos, os pobres e todos os que buscam a vida em plenitude com direitos iguais, equidade, justiça e paz, pois onde houver um oprimido, não existirá a possibilidade de harmonia entre os sagrados. Queremos nos unir aos bons, aos que defendem a vida, que defendem o direito à terra, à moradia e ao pão. E travar o debate no interior desses segmentos em torno da importância de combater o racismo em suas várias vertentes e formatos.

A busca por um Estado verdadeiramente laico só se concretizará através da unidade dos mais diversos setores sociais. Pinto Ferreira (1998) aduz que a liberdade religiosa é o direito que tem o ser humano de

adorar a seu Deus, de acordo com o seu culto e a sua crença. E nós não podemos permitir o silêncio, pois todos nós sabemos que as Teocracias e as Ditaduras são Estados retroalimentadores da prepotência, da arbitrariedade e da negação da vida. Sob uma visão mais elaborada, Jorge Miranda (2000) salienta que a liberdade religiosa não consiste apenas em o Estado a ninguém impor qualquer religião, ou a ninguém impedir de professar determinada crença. Consiste, além disso, por um lado, em o Estado permitir ou propiciar a quem seguir determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem (em matéria de culto, de família ou de ensino, por exemplo), em termos razoáveis. E consiste, por outro lado (e sem que haja qualquer contradição), em o Estado não impor ou não garantir com as leis o cumprimento desses deveres.

Assim sendo, a Liberdade Religiosa como direito fundamental é um gênero que contém espécies: a liberdade de culto, a liberdade de crença e a liberdade de organização religiosa. Assim compreendidas como sendo a liberdade de culto, a garantia de escolha de se ter uma religião, que lhe agrade e complete; noutro lado a liberdade de crença que é o direito a crer ou não em uma divindade; e por fim a liberdade de organização religiosa, que diz respeito à possibilidade de se estabelecer e organizar igrejas e suas relações com o Estado.

E, por tudo isso, oportuno se faz afirmar que, não deve haver dúvida nenhuma, que a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva se deu em meio a necessidades urgentes de reconstrução, união e pacificação do país e, é necessário que nesta pauta figure o debate sobre os papéis das religiões, suas influências e papéis sociais. É necessário assumir a responsabilidade coletiva por um Estado de fato democrático, que não silencia, e que busca se inserir nas lutas e defesas dos direitos das/os cidadãs/ãos. Não se omitindo diante de ataques racistas, intolerantes, e a pregação de ódio, o Estado brasileiro hoje, tem condições políticas legitimadas pelo voto popular dado a esperança de um novo Brasil, democrático e livre. E precisa ter na figura do presidente eleito e nas proposições a serem apresentadas pela reconstrução e unificação do país, o firme propósito de assegurar o Estado laico. Impedindo que o preconceito e a banalização da fé, da religião e das práticas tradicionais de matriz africana joguem por terra o importante reconhecimento da

diversidade e pluralidade de formação de nosso país, trazendo à tona a tão importante e necessária ideia de um Estado laico. Impedindo assim o acirramento das agressões racistas, de intolerância e ódio religioso agora amplificadas nas redes sociais. E é nesse contexto que se faz fundamental a garantia da harmonia e da paz entre as diferentes formas de rezar ou de não rezar. Até porque se é divino não pode ser guerra; e se é de Nzambi, de Deus, de Alá, Javé, Olorum, de Mawu Lisa, ou de qualquer outra divindade só pode ser proveniente do amor.

MAKOTA CELINHA (CÉLIA GONÇALVES SOUZA) é jornalista, coordenadora geral do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afrobrasileiro (CENARAB), empreendedora da Rede Ashoka.

Um motorista neopentecostal na trilha sonora da laicidade: um estudo etnográfico¹

MAXWELL AZEVEDO VIANA MORAES

HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI

Em meio às atividades corriqueiras do dia a dia, comportamentos sociais, muitas vezes, fogem dos nossos olhos, outras, no entanto, se tornam evidentes e transparentes tanto quanto a água do rio mais límpido, que refletem construções sócio-históricas do nosso país.

Um exemplo disso é a laicidade, com suas manifestações em diversos aspectos da vida e das interações sociais. Sobre esse tema, Ari Pedro Oro (2011) explica que laicidade “[...] designa a maneira pela qual o Estado se emancipa da referência religiosa (ORO, 2011, p. 224).

No entanto, cotidianamente essa máxima pode encontrar lacunas de aplicabilidade, e recentemente me vi perante uma situação um tanto quanto reflexiva sobre a noção de direitos e deveres do ser humano. Era um dia de semana, no qual havia me programado para levar meu carro até o centro de lavagem automotiva. E assim o fiz. Cheguei na oficina por volta das 8h, como acordado com a empresa, sob o tempo vibrante do calor aracaajuano, e fiquei de retornar às 14h para buscar meu carro.

Precisava ir trabalhar, chamei então, um carro de aplicativo. Enquanto esperava, refleti sobre diversos acontecimentos que permeiam nossa sociedade, e o quanto, imbuído pelo instinto de sobrevivência, o ser

1. Embora este texto tenha sido escrito por dois autores, por escolha deliberada de ambos, toda narrativa foi desenvolvida utilizando a primeira pessoa do singular, com o intuito de manter uma coesão estilística e uma perspectiva unificada ao longo do texto, assim como, promover uma fluidez de leitura.

humano é capaz de criar possibilidades que facilitam as mais diversas esferas da vida. Para mim, por não ser tão comum, recordei os áureos tempos da utilização de táxi, que ainda são caríssimos. Hoje, empresas fornecem o serviço de motoristas através de aplicativos e ganham muito espaço no mercado devido à grande demanda existente, causando impacto financeiro, bem como difusão de uso da tecnologia.

Os carros de aplicativos se tornaram uma rede crucial de mobilidade pós-pandemia do COVID-19, facilitando a adaptação às restrições de movimento, evidenciando novas relações, como a “uberização do trabalho”, assim como desafiando conceitos de segurança e conexão humana. Nesse contexto, as ruas silenciosas de então contrastavam com o movimento frenético da pré-pandemia, mas os carros de aplicativo continuavam a circular, criando um elo vital entre os espaços vazios e os destinos essenciais.

Durante minha espera, à medida que o carro se aproximava, eu já pensava o papel do motorista como elemento de um debate maior sobre os impactos econômicos e sociais dos serviços de transporte por aplicativo. Mas, ainda, uma janela para compreender as transformações mais amplas que moldam nossa vida urbana contemporânea. Porém, não sabia que o ápice do momento ainda estava por vir.

Sou pai de santo há aproximadamente 14 anos e utilizo as vestimentas de tecidos africanos com suas estamparias que representam um legado de patrimônio cultural de nossos ancestrais, e têm grandes significados, principalmente para mim, nos dias de cultos específicos de louvação aos Òrìṣà², e de preceitos³ de uma maneira em geral. Além da bata característica africana que utilizava, em meu pulso esquerdo, tenho um *idèÈṣù*⁴ (pulseira ritualisticamente preparada, que possui miçangas do tipo coral e porcelana, nas cores preta e vermelha, e búzio), o qual passei a utilizar

2. Divindades do panteão *yorùbá* (presaremos pelo uso das terminologias de origem *yorùbá* segundo a grafia recorrente do idioma). Seres espirituais e divinizados criados pelo próprio criador (Olódùmarè), com a finalidade de interagirem como intermediários, no plano físico/visível entre o criador e toda sua criação.

3. Atos e comportamentos que preservam a energia vital do ser humano e que o conectam espiritualmente e mentalmente ao seu sagrado, através da manifestação de virtudes que beneficiam tanto o indivíduo quanto o ambiente comunitário.

4. Divindade primordial do panteão *yorùbá*.

após uma recomendação oracular, visando fortalecer ainda mais meu elo com essa divindade.

O carro do aplicativo, finalmente, chegou. Quando o motorista parou na minha frente, ele me olhou dos pés à cabeça, analisando os menores detalhes que me compunham. Ao entrar no veículo, os alvos dos olhares mais rigorosos foram minha vestimenta e minha pulseira. Cordialmente, saudei-o com bom dia e fui correspondido, até então, da mesma maneira. O som no primeiro minuto era ambiente, num volume que mal podia compreender qual música faria a trilha sonora da corrida. Eu mexia no *smartphone*, informando minha equipe de trabalho, que em pouco tempo chegaria. No entanto, após iniciar a corrida, o motorista aumentou o volume e percorremos o trajeto pelas ruas de Aracaju, ao som de hinos de louvores neopentecostais.

Quando menos esperava, o condutor do veículo, enebriado com a trilha sonora estrondosa, passou a utilizar o volante como púlpito de pregação e proselitismo, proferindo termos como “purifica”, “toca, Senhor!”, “conscientiza, meu Pai!”, “Jesus cura”, “liberta”, “salva, Senhor!”. Tais imprecações eram acompanhadas de movimentos dos braços agitados em direção ao alto, que se soltavam completamente do volante, principalmente quando o veículo estava parado no semáforo. Incrédulo com a cena que presenciava, constatei que, de passageiro, passei a ser elemento e objeto de cura de uma possível “fogueira santa”, na qual, posso fazer uma analogia à presença do diabo, que é tão aclamado como membro extremamente assíduo das mais variadas igrejas neopentecostais.

Essas cenas e frases proferidas foram me acompanhando até meu destino e agradei pela viagem, sendo respondido com um: “Tenha um bom dia. Que Deus lhe abençoe e lhe cure.”

Percebi então que o episódio se trata de um micro recorte da condição que devotos das religiões de presença africana⁵ estão sujeitos a passar. Isso reflete um debate em escala macronacional, pois as reflexões em

5. Concebemos que o termo religião de presença africana, seja no singular ou no plural, é a mais adequada para nossa abordagem, haja visto o exposto por Hippolyte Brice Sogbossi e Martha Sales Costa no artigo Religiões brasileiras de presença africana e políticas públicas no Brasil: algumas considerações.

torno da laicidade são oriundas desde a Proclamação da República, em 1889, quando houve a separação do Estado e Igreja.

As religiões de presença africana sempre precisaram buscar meios de resistência e sobrevivência, pois sempre foram alvos de perseguição e cerceamento de direitos. Esse fenômeno se observa na própria história da Igreja Católica, durante o processo de escravidão, ao longo de mais de quatrocentos anos, bem como antes, durante e depois da implementação da República, até a primeira metade do século XX, por meio “[...] de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental [...]” (SILVA, 2007, p.23), e, na atualidade, com novas performances de racismo religioso.

Verifico, então, que fatos como o descrito referem-se à religião enquanto delimitador das relações pessoais, o que, na maioria das vezes, é incentivado dentro dos templos religiosos e dos discursos pastorais, vide casos de racismo religioso em programas televisivos de cunho neopentecostal e em materiais impressos (MIRANDA, 2014). Porém, após a Constituinte de 1986, verifica-se um crescimento significativo dos evangélicos ocupando os espaços políticos. Importante destacar que esse movimento se originou como forma para impedir a influência da Igreja Católica neste cenário, sob justificativa de que esta vertente cristã exercia demasiado poder, impedindo o direito de expressão da liberdade religiosa (FREESTON, 2001). Dessa forma, aos poucos, foram ocupando mídias, disseminando seus discursos de ódio, ocupando os palanques políticos e as cadeiras do Congresso e Senado.

Logo, é de suma pertinência ter em mente o exposto por Marcelo Ayres Camurça (2017), sobre o que diz respeito a uma “[...] tipologia de “laicidade à brasileira [...]” (CAMURÇA, 2017, p. 857), que precisa ultrapassar o registro nos anais da Constituição, prever a aplicabilidade de ações de neutralidade e soberania estatal, considerando as mais variadas expressões religiosas existentes no Brasil. Além de levar em consideração os agentes sociais envolvidos nos contextos de vivência, seja em aspectos individuais e/ou coletivos.

Nas considerações do autor, a laicidade brasileira se apresenta como um mosaico expresso em variadas formas de desigualdade, num fluxo contínuo de convivência, e que deve ser analisada não apenas no caráter normativo, mas sim, levando em consideração a pluralidade das laicidades existentes.

Nesta trama envolvendo o Estado e os debates em torno da laicidade, o autor nos aponta que de forma prática,

no caso do Brasil, a sugestão poderia ser a de buscar detectar suas especificidades no que diz respeito à relação das religiões e o Estado através de situações concretas de interação e fricção envolvendo religiões e instâncias públicas e laicas. Ou seja, examinar em situação contextual os diversos discursos e ações sobre o lugar do religioso no espaço público. Discursos e ações estes provenientes de distintos atores e agentes sociais ditos laicos (como juristas, feministas, homossexuais, gestores públicos etc) e religiosos (católicos, evangélicos, afro-brasileiros, *new agers*, ecumênicos) numa perspectiva “oposta” e até “excludente” de uns em relação aos outros; mas também suas possibilidades de negociação, acordos e alianças e os resultantes/consensos possíveis dos embates em termos de normas e de comportamento social sobre o lugar da religião no espaço público (CAMURÇA, 2017, p. 859).

Logo, para que haja a efetividade da laicidade no Brasil, é de suma importância considerá-la para além dos movimentos legais e abstratos e, sim, levar em consideração as formas que os agentes laicos ou religiosos a consideram, proporcionando assim, uma conjuntura de aproximação e não exclusão (Camurça, 2017), podendo revelar situações de domínios e disputa de poder nos espaços públicos e privados.

Dessa forma, o autor nos informa que a relação entre Estado e religiões passa muito longe de ser homogêneo, pois

[...] comporta tanto iniciativas de forças laicistas no sentido de reverter presenças religiosas no Estado consolidadas ao longo dos anos, quanto de novas ações provenientes das religiões de se apropriar de espaços ainda não ocupados no domínio público [...] podemos ainda assistir outros [...] ações de determinadas religiões no campo moral, através de instrumentos do Estado no sentido de frear e coibir intervenções de agentes estatais promovidas enquanto políticas públicas ou sanitárias; e, de outro lado, a intervenção do Estado e agentes

públicos aliados com religiões minoritárias no sentido de salvaguardar a liberdade de existência destas diante da intolerância de outras religiões majoritárias (CAMURÇA, 2017, p. 860).

Diante do exposto, há plausibilidade nos escritos de Camurça (2017), já que o mosaico da laicidade no Brasil, âmbito de muitas disputas e controversas, é formado por quatro contextos, a citar: atos religiosos do âmbito da moral que impedem a existência de iniciativas que garantam os direitos das minorias e dos direitos humanos; entronizações de símbolos religiosos em ambientes laicos e públicos, implicando em movimentos de expansão da religião no espaço público; e as duas seguintes: estabelecer, em espaços públicos e laicos, símbolos religiosos, causando a expansão da religião; a retirada de símbolos religiosos em órgãos municipais, estaduais ou federais e ações legais contra o vilipêndio religioso, através de ataques aos lugares sagrados, escarnecer publicamente líderes religiosos e/ou seus praticantes.

Ou seja, dentro desse amplo mosaico, a laicidade brasileira não retirou as expressões religiosas dos espaços públicos, mas proporcionou a produção de novas formas de existirem e continuarem ocupando esses mesmos espaços (TANAKA, 2020).

A visibilidade de tais casos é cada dia maior e revela a presença do racismo estrutural, que tem nos casos de racismo religioso, um dos principais escopos de atuação. O caso descrito no início do texto, é um exemplo que poderia se traduzir por certa ignorância religiosa e o condutor faz parte de uma amostragem da “[...] cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais [...]” (SILVA, 2007, p.10).

Diante desses fatos, historicamente, a partir da década de 1960, segundo nos relata Vagner Gonçalves da Silva (2007), as religiões de presença africana passaram a ganhar visibilidade nos grandes centros urbanos, com movimentos de conscientização política, social e cultural, a partir “[...] da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas [...]” (SILVA, 2007, p. 24). Ou seja, foi a partir de atos de união desses religiosos com pesquisadores, ONGs, setor judicial entre outros, que “[...] não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação” (SILVA, 2007, p.24).

Destarte, é de extrema necessidade que diante do atual cenário de perseguição, racismo religioso e falta de respeito pela alteridade, que sejam aplicados mecanismos federais para cuidar das vítimas de tal ato nefasto. Assim, também é mister que se puna o praticante, haja vista que não há, legalmente, uma tipificação para os casos de intolerância religiosa (MIRANDA, 2014).

A autora menciona exemplos de ações que visam mitigar os casos de racismo religioso que ocorrem nos espaços públicos e privados, como a efetiva aplicação da Lei 10.639/03 que prevê a obrigatoriedade do ensino da “História e Cultura Afro-Brasileira” em toda educação básica; a criação de delegacias especializadas em crimes étnicos raciais, como a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância, do estado de São Paulo; e, ainda, um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, além de um censo nacional das casas de religiões de presença africana.

No que diz respeito à última ação⁶, a UnB, desde 2018, vem realizando um mapeamento de terreiros de Candomblé e Umbanda, num primeiro momento, em Brasília. Esta ação é fruto do trabalho do Centro de Cartografia Aplicada da referida universidade, através do Projeto Geoafro e com apoio da Fundação Palmares, sob a orientação do professor Dr. Rafael Sanzio. Com resultados positivos advindos desse estudo no Distrito Federal, a parceria da população se ampliou assim como, a participação de organizações mobilizadas para estruturação dessa pesquisa.

No que diz respeito ao envolvimento do estado de Sergipe nessa ação, a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC), em parceria com o Ministério Público Federal, realizou reuniões com a intenção de aplicar este levantamento no estado. As metas são voltadas para o reconhecimento da realidade enfrentada pelas comunidades das religiões de presença africana, na perspectiva de criar políticas públicas de proteção dos espaços sagrados, seus/suas líderes, praticantes e visitantes, estimulando o combate ao racismo religioso, o respeito e à diversidade, além de

6. O antropólogo Luiz Mott e Marcelo Cerqueira escreveram em 1998 o livro “Candomblés da Bahia”, que consistiu em mapear cerca de 500 casas de candomblé em Salvador. Posteriormente, também o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, sob a coordenação do Professor Jocélio Teles dos Santos, organizou o livro intitulado “Mapeamento dos terreiros de Salvador”, em 2008, mais completo com aproximadamente 2500 terreiros.

promover e garantir o previsto em lei, que são os direitos fundamentais relacionados à liberdade religiosa e a laicidade estatal.

Desta forma, espera-se que o Brasil se torne, definitivamente, um país que respeite toda sua diversidade social, cultural, política e religiosa, formadoras da identidade do brasileiro.

É possível complementar a abordagem de Camurça (2017) utilizada neste texto, no que diz respeito às relações individuais e sua reverberação no coletivo, com o exposto por John Samuel Mbiti (1975), ao discorrer sobre as condutas de indivíduos dentro de seus grupos, comunidades ou nação. A moral africana, em geral, enfatiza imensamente uma preocupação quanto aos virtuosos comportamentos que manifestam a capacidade de indivíduos de enxergarem o óbvio da vida, pois “[...] o indivíduo existe apenas porque os outros existem” (MBITI, 1975, p.175) sendo “[...] a moral que constrói relacionamentos entre as pessoas e entre elas e o mundo ao redor” (MBITI, 1975, p.199).

Assim, pode-se verificar que a moral se faz presente em todos os espaços, sejam públicos e/ou privados, pois, quando há a reflexão sobre sua presença na comunidade, são justamente as ações que manifestam o crescimento e o fortalecimento de todos, considerados como positivos e corretos. No ocorrido caso, caberia ao motorista, assim como a quaisquer outros cidadãos, a responsabilidade de praticar a laicidade nos diversos estratos sociais, respeitando as mais diversas manifestações religiosas.

Quando o individualismo propõe a noção do exercício apenas dos direitos, esquece-se completamente da manifestação e da responsabilidade de saber quais são os deveres do cidadão de uma nação laica. Esta é uma das formas plausíveis para curar, sim, uma enfermidade que avassala há anos nossa sociedade, e que não se trata da dita “doença” a qual o motorista enfatizou de que necessita uma manifestação de cura, mas sim, do racismo religioso, propagado de diversas formas, com variados contornos sociais, rompendo com toda falta de responsabilidade cível, dilacerando famílias, tradições, maculando o sagrado que habita em cada indivíduo, enfraquecendo e adoecendo as mais diversas relações humanas.

Portanto, é verificável na relação indivíduo, coletividade, conduta humana e moral a real força motriz geradora de um entendimento e compreensão da laicidade brasileira, às vistas de sua efetiva aplicação. Logo,

é através da conduta humana adequada, séria, coerente e respeitosa, que a laicidade passará a existir tanto nos espaços públicos como nos privados, já que somos indivíduos inseridos numa sociedade.

Dessa forma, Mbiti (1975) elucida que

por causa dessa grande ênfase no relacionamento de alguém com outras pessoas, a moral evoluiu para manter a sociedade não apenas viva, mas em harmonia. Sem moral haveria caos e confusão. A moral orienta as pessoas a fazerem o que é certo e bom, tanto para seu próprio bem quanto para o bem de sua comunidade. Eles ajudam as pessoas a cumprir seus deveres para com a sociedade e a desfrutar de certos direitos da sociedade. É a moral que produziu as virtudes que a sociedade aprecia e se esforça para preservar, como amizade, compaixão, amor, honestidade, justiça, coragem, autocontrole, prestatividade, bravura e assim por diante. No lado oposto, a moral aguça a antipatia das pessoas e a evitação de vícios como trapaça, traição, roubo, egoísmo, distração, desonestidade, ganância e assim por diante. A moral impede a desintegração da sociedade (MBITI, 1975, p. 175).

Sendo assim, o fato que descrevi é apenas uma pequena amostra do que ocorre em espaços privados, assim como nos públicos, apesar de a laicidade ser um princípio fundamental em muitas democracias modernas, incluindo o Brasil. No entanto, sua aplicabilidade enfrenta diversas dificuldades, que compromete sua plena efetivação e levantando importantes questões sobre a neutralidade do Estado, quando se trata de questões religiosas.

Um aspecto particularmente relevante nesse debate é a situação das religiões de presença africana, as quais sempre enfrentaram e continuam a enfrentar desafios únicos em um país marcado por profundas desigualdades e preconceitos. É essencial reconhecer o papel histórico e cultural dessas religiões na formação da identidade do Brasil. Suas bases, trazidas a partir do processo da escravidão, passaram por processos de adaptação e de muita repressão e discriminação sistemáticas. Contudo, o legado do racismo religioso continua a afetar essas tradições. Assim, esse contexto histórico cria um ambiente onde a laicidade

é frequentemente violada, e as religiões de presença africana não recebem o mesmo respeito e reconhecimento que outras tradições religiosas.

Um exemplo evidente dessa dificuldade da aplicação da laicidade é a já citada presença desigual de símbolos religiosos em instituições públicas, bem como, a existência de cerimônias e eventos públicos, que frequentemente incluem práticas religiosas cristãs, como orações e bênçãos, mas ignoram as tradições de presença africana. Esse desequilíbrio reflete a violação do princípio da laicidade e a presença do racismo institucional, perpetuando a marginalização dessas religiões.

A influência religiosa na política, particularmente das igrejas evangélicas, também representa um desafio significativo para a laicidade no Brasil. Nas últimas décadas, ocorre o aumento expressivo da bancada evangélica no Congresso Nacional, que atua de forma coordenada para promover agendas políticas alinhadas aos seus valores religiosos. Essa influência pode ser observada em debates sobre direitos reprodutivos, educação sexual e políticas de gênero, nos quais as premissas da moral cristã frequentemente prevalecem, em detrimento dos argumentos baseados em evidências científicas e direitos humanos. Esse poder político das igrejas evangélicas reflete uma mobilização eficaz e uma capacidade de influenciar a opinião pública que, por sua vez, pressiona políticos a atenderem às demandas dessas comunidades em troca de apoio eleitoral.

Ocorre também de forma constante, o financiamento público de eventos e instituições religiosas que compromete a neutralidade do Estado. Ainda a concessão de isenções fiscais e de terrenos públicos para a construção de templos religiosos são práticas comuns que indicam uma relação estreita entre o Estado e determinadas religiões. Vale ressaltar, em contrapartida, a dificuldade que as religiões de presença africana enfrentam para obter tais benefícios e, até mesmo, realizar a regularização de documentos. Levanta-se então o questionamento: até onde o Estado pode financiar instituições religiosas, sem ferir o princípio da laicidade, haja vista que tais recursos poderiam ser utilizados para os serviços públicos essenciais, como saúde, segurança e educação, beneficiando toda a sociedade de forma ampla e equitativa?

A própria interpretação jurídica do princípio da laicidade no Brasil apresenta ambiguidades, perpassando pela forma incorreta do registro

do fato em si por parte dos policiais, como descrito no estudo de Miranda (2014), até às decisões judiciais sobre questões religiosas e laicidade, refletindo a tensão e contradições. Em muitos casos, as religiões de presença africana são particularmente vulneráveis a interpretações judiciais que não reconhecem plenamente seus direitos e práticas, contribuindo assim, para a incerteza sobre o alcance e os limites da laicidade no Brasil. A jurisprudência inconsistente e frágil pode resultar em decisões contraditórias, nas quais em alguns casos a laicidade é rigorosamente aplicada, enquanto em outros, práticas religiosas são permitidas ou até incentivadas em contextos públicos.

Para além dos âmbitos institucionais e políticos, a cultura popular e a opinião pública desempenham um papel crucial na aplicação da laicidade. A sociedade brasileira, em grande parte, ainda é profundamente religiosa, e muitas pessoas veem a religião como um componente essencial de sua identidade e moralidade. Isso cria um desafio adicional para a promoção da laicidade, pois a tentativa de separar a religião do Estado pode ser vista por alguns como uma ameaça aos seus valores e tradições.

No entanto, a hegemonia arquetípica religiosa é frequentemente centrada em tradições cristãs, enquanto as religiões de presença africana são representadas de maneira pejorativa, reforçando ainda mais o preconceito e o racismo religioso.

Há ainda a resistência significativa de grupos religiosos organizados, que concebem a laicidade como uma tentativa de marginalizar a religião e enfraquecer seu papel na sociedade, pois em muitos casos, indivíduos em posições de poder conseguem influenciar decisões políticas e administrativas, desafiando a neutralidade esperada de seus cargos e do Estado. A mobilização desses grupos pode ser poderosa, influenciando legisladores e políticas, ao mesmo tempo que marginaliza ainda mais as tradições de presença africana.

A luta pela laicidade no Brasil não é apenas uma questão normativa e política, mas também cultural, pois exige um esforço contínuo de educação e conscientização, visando a promoção de um Estado laico de fato, que respeite todas as crenças e não-crenças igualmente. Isso inclui a promoção de uma educação pública que valorize a pluralidade

religiosa, a implementação de políticas públicas que assegurem a neutralidade do Estado e a constante vigilância da influência religiosa nas instituições públicas. Não é uma tarefa fácil. E para as religiões de presença africana, essa luta é também uma questão de reconhecimento e respeito pela sua contribuição à identidade e cultura brasileira, e também, para o livre exercício da sua fé.

É passível de verificação, a partir do exposto, o quão desafiador é a aplicabilidade da laicidade no Brasil, desde uma viagem por meio do uso de um carro de aplicativo, até a instância política, educacional e jurídica. A superação dos desafios expostos requer um esforço contínuo para promoção da neutralidade do Estado nas questões religiosas, garantindo assim que todas as crenças sejam tratadas com respeito e equidade, pois, somente dessa maneira será possível avançar em direção a uma sociedade verdadeiramente laica e inclusiva.

Ademais, a promoção da laicidade é, em última análise, uma defesa da democracia, da igualdade e dos direitos humanos, valores primordiais que devem ser preservados e fortalecidos. Nesse sentido, é urgente a participação ativa da sociedade civil, visando defender e garantir a laicidade enquanto prática, e não apenas um princípio teórico normativo. Para as religiões de presença africana, tudo o que fora exposto é de extrema necessidade, pois será um passo significativo para o contínuo combate ao preconceito, discriminação e racismo religioso, bem como para alimentar a resistência e existência de todo um legado ancestral.

MAXWELL AZEVEDO VIANA MORAES é mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe (2023), onde defendeu sua dissertação intitulada “Análise de conteúdo do mercado de ensino sacerdotal de umbanda, na perspectiva yorùbá por meio do “tridente de Èṣù” (2002 — 2022)”.

HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI é doutor em Ciências Filológicas e Doutor em antropologia; docente da Universidade Federal de Sergipe, atuante na graduação e pós-graduação. Pesquisa sobre aspectos ritualísticos e cosmológicos de religiões africanas e de presença africana nas Américas (Cuba, Haiti e Brasil); sobre a morte em perspectiva comparada, alimentação e relações interétnicas.

Laicidade e educação

A laicidade brasileira: controvérsias sobre ensino religioso no espaço público escolar

ELISA RODRIGUES

“Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas”

JÜRGEN HABERMAS¹

Este texto tem origem na provocação instigada pelas perguntas que seguem: como o tema da laicidade interpela o seu campo de atuação política e/ou pesquisa? Na sua perspectiva, qual seria a definição mais adequada para laicidade e, ainda, quais as implicações da laicidade para questões que participam de uma agenda social e política contemporânea? Tais perguntas, como se diz, vieram a calhar.

Em 2023 completei 10 anos de pesquisa-ensino-extensão na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Em 2013, fui a primeira contratação por meio de concurso público para a cadeira intitulada Religião e Educação numa IES pública e federal, no âmbito de um Departamento de Ciência da Religião². Vale salientar que se trata da primeira cadeira dedicada à reflexão crítica sobre *como* a religião interpela a educação brasileira, no âmbito de um Estado secular e laico, além das questões que faz às noções de raça, sexualidade e gênero. A criação da cadeira Religião e Educação emergiu da compreensão de que o pensamento crítico sobre o campo religioso brasileiro representaria um conhecimento

fundante para formação plena dos(as) cidadãos(ãs), desde o ensino público fundamental.

Esse entendimento se alinha ao que Habermas disse sobre o *potencial de verdade* que possuem as *visões de mundo religiosas*. Isto é, para se compreender mais e melhor o Brasil, sua sociedade e as dimensões da vida social, não se poderia desprezar as formas da religião no campo religioso brasileiro. Mais que isso, não se poderia ignorar as controvérsias que envolvem o fenômeno religioso no espaço escolar, cuja caracterização tem sido desenhada em termos antitéticos: de um lado, a laicidade, do outro, a religião³. E, entre um polo e outro da controvérsia se encontra o Ensino Religioso (ER) nas suas mais diversas versões, às vezes, conflitantes, às vezes, concomitantes, mas sempre no campo da disputa.

Chego, então, ao que se tornou o principal tema da minha produção acadêmica e agenda sociopolítica desde 2013: o Ensino Religioso na escola pública *versus* a laicidade brasileira. Do seu processo histórico de instalação sob os auspícios da Igreja Católica Apostólica Romana ainda em tempos de colonização, passando pelas República Velha (como recurso para manutenção de uma moralidade religiosa cristã católica produtiva para o Estado) e nova República (como moeda de barganha entre a União e católicos zelosos da ordem e do progresso).

Neste sentido, o ER tem acompanhado a história da formação do Estado secular brasileiro como troca de benefícios que ora garante alianças produtivas entre a política da ocasião e religiosos, ora torna-se empecilho para debates e avanços no campo da ciência e de questões relativas à moral e aos costumes. Pode-se afirmar que do ponto de vista legal, o ER autonomizou-se do controle católico em 1996, por ocasião da Lei de Diretrizes e Bases, Lei nº 9.394/1996, alterada pela Lei nº 9.475/1997⁴.

3. Sobre a religião como conceito, neste texto, uso-o no singular ciente de que no campo empírico se manifesta sob formas diversas. Definir religião não é tarefa simples, visto que sua natureza é ambígua. Daí a relevância de se “tematizar a religião nos marcos de um fenômeno complexo que tem dimensão social e simbólica.” (RODRIGUES, 2021, p. 139-140).

4. 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 proseli-

1. Folha de São Paulo, São Paulo, domingo, 24 de abril de 2005.

2. Sobre a(s) Ciência(s) da Religião no Brasil, ver PIEPER, 2020.

Este texto veio em complemento ao artigo 210 da Constituição, Cap. III⁵. Contudo, mesmo diante desses dispositivos faltariam outros direcionamentos claros e objetivos que dessem conta de definir a natureza e a identidade pedagógica dessa disciplina, seu conteúdo e sua metodologia de ensino. Ademais, quem seriam as pessoas especialistas, professores e professoras, habilitados(as) para a condução desse ER nas escolas, em especial, as públicas? (RODRIGUES, 2015). E, como abordar o tema religião nas escolas do sistema público de ensino se juridicamente o Estado é caracterizado laico? A escola pública não seria também laica?

Tais perguntas indicam apenas a ponta do iceberg. De todos os lados, emergiram questões, defesas e oposições ao ER. Existem artigos, capítulos e livros dedicados a essa história, razão pela qual não me ocuparei de documentar essa trajetória (JUNQUEIRA, 2015; GIUMBELLI, 2008; RODRIGUES, 2021). Mas, de modo geral, pode-se afirmar que dentre os grupos que têm se destacado nesse processo, existem (1) *os defensores* do ER divididos entre religiosos interessados e especialistas com formação no campo de estudos da religião e (2) *os contrários* ao ER nas escolas públicas divididos entre aqueles abrigados sob a rubrica de laicistas e aqueles religiosos, geralmente, católicos e evangélicos, que se declaram favoráveis à noção de que religião é assunto da esfera da vida privada. De saída, teríamos então quatro grupos. Dentre as pessoas defensoras haveria religiosos e especialistas, assim como entre o grupo contrário haveria pessoas religiosas e especialistas. Disso se pode concluir que há intensa disputa pelo ER, que teria início na sua vocação política de produzir mentes religiosas aptas à dominação de autoridades instituídas ou garantir aos(as) estudantes competências e

tismo. (Redação dada pela Lei n. 9.475, de 22.7.1997). § 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. (Incluído pela Lei n. 9.475, de 22.7.1997). § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (Incluído pela Lei n. 9.475, de 22.7.1997).

5. Cf. Da educação, da cultura e do desporto. Seção I, da educação: Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. § 1º – O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

habilidades que lhes permitam a elaboração de uma consciência crítica quanto à religião.

Do lado de quem defende, as pessoas interessadas na manutenção do ER nos currículos ou requerem um ER confessional que garanta às religiões cristãs controle sobre conteúdos e práticas de ensino, ou propõem um ensino sobre o fenômeno religioso que seja reflexivo e que garanta aos e às estudantes conhecimentos sobre a diversidade das formas religiosas, a linguagem das religiões e as práticas religiosas. *Do lado de quem se opõe* ao ER nas escolas públicas o argumento é que o assunto religião circunscrever-se-ia ao âmbito da formação familiar e não caberia ao Estado intervir na liberdade individual de escolha da fé de seus(suas) cidadãos(as). Dentro desse grupo laicista, que identifico como restritivo, há pessoas religiosas que, entre um ensino de religião cristão e um ensino de religião aberto à diversidade, preferem que nenhuma forma de ensino seja realizada, como garantia da liberdade de crença individual⁶. Esse grupo, entretanto, prefere garantir às suas autoridades religiosas o domínio sobre o capital religioso (o que é ou deveria ser, de se suspeitar).

Aqui vale apontar a LDB como importante marcador do debate moderno sobre laicidade brasileira⁷. A saga do ER no século XX ganhou novos capítulos com o artigo 33 da LDB e a designação de comissões para a elaboração de Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) para as disciplinas que comporiam a Base Nacional Comum Curricular. Mas, a despeito de ser uma disciplina reconhecida tanto na Constituição quanto na LDB, causou estranhamento entre as pessoas defensoras do ER que não houvesse sido constituída uma comissão que estabelecesse parâmetros para a referida disciplina. A seguir delinerei a controvérsia sobre o Ensino Religioso no

6. Pela designação 'laicistas restritivos' identifico um grupo cujo princípio da laicidade se ampara numa concepção restritiva de separação entre Estado e religião. Essa discussão será feita adiante de modo mais detido.

7. Usarei a expressão laicidade brasileira e não laicidade à brasileira, porque entendo que a segunda forma de expressão faz uma alusão à ideia de que a laicidade no Brasil teria sido constituída como desvio da laicidade francesa. Essa compreensão, me parece, toma a laicidade francesa por padrão e a laicidade constituída no Brasil como deformação dela. Uma definição que não presta atenção ao processo histórico de formação do Estado secular brasileiro, suas especificidades e idiosincrasias socioculturais, políticas e econômicas. Acompanho a problematização de Talal Asad em seu texto *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* de 2003.

espaço escolar a partir de algumas memórias publicadas, na expectativa de tecer uma trama que se interpõe entre camadas originais e camadas sensíveis de uma narrativa que está longe de ser linear.

Concepções em jogo: religião e modernidade

No período em que integrou a equipe para elaboração dos PCNs, Roseli Fischmann —ponente do ER no espaço escolar, especialmente, público—, trabalhou no documento relativo ao tema transversal Pluralidade Cultural. Em 1996, quando encerrava a redação dos documentos referentes às séries do ensino fundamental (designação usada à época), foi convidada a examinar um documento procedente de certo processo aberto no Ministério da Educação (MEC). Tratava-se do exame de um documento, conforme a autora, que mimetizava os documentos dos PCNs no aspecto formal, na estrutura e na redação que incorporava o título oficial do MEC: “Parâmetros Curriculares Nacionais, Ensino Religioso”, incluindo os cabeçalhos oficiais do Ministério e da Secretaria de Educação Fundamental (FISCHMANN, 2006). Era o documento elaborado pelo FONAPER, o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso, que pretendia preencher a lacuna deixada pela ausência de uma comissão técnica do governo da ocasião para o delineamento de PCNs para o ER⁸.

Num texto cujo intuito seria fazer um registro de memória, Fischmann declarou que amparada por sua coordenação, ministro e secretária da educação, na qualidade de colaboradora do MEC e agente do Estado brasileiro, sentia-se impedida de realizar a análise de um texto, cujo conteúdo era formado de questões religiosas: primeiro, porque sentia violado seu direito à liberdade de consciência e pela convicção cidadã de que não competia ao Estado manifestar-se em matéria de religião. Segundo, porque sentia-se impedida de realizar uma leitura neutra de um documento que se pretendia multirreligioso e ecumênico. Assim, indeferiu a proposta e anexou em sua resposta o parecer de uma advogada

8. Sobre o FONAPER, veja o site. Disponível em <https://fonaper.com.br/institucional/#apresentacao>. Acesso em 02/10/2023.

da faculdade de direito da Universidade de São Paulo, (FISCHMANN, 2006)⁹. Na concepção de Fischmann, existiria dois tipos de ensino religioso: 1) de viés confessional e 2) de linha interreligiosa/ecumênica que privilegiava o “denominador comum” entre as religiões (FISCHMANN, 2004). Ambas as propostas seriam proselitistas e comprometidas com instituições religiosas, o que as desautorizariam. Ao explicitar as propostas, a autora referiu-se ao texto como resultante de obscurantismo que se revelava na tentativa de equivaler ciência à religião. Ela considerou tal equivalência inválida (de “flagrante ignorância”), porque a ciência teria como condição um caráter não doutrinário ou dogmático pela natureza dinâmica da disciplina, suscetível a novos experimentos e descobertas¹⁰.

Segundo o posicionamento da autora, a matéria da fé lidaria com algo como o intangível e não seria possível a separação entre o ER e as instituições religiosas, isto é, a disciplina e as formas de crença vivenciadas pelas religiões. Fé não seria matéria apreensível em termos científicos, senão religiosos. Ademais, entre outros problemas, abordar a religião do outro a partir do pressuposto de que se trata do mesmo deus sob diferentes nomes resultaria em violação da crença, algo que o Estado laico não poderia permitir. O intuito de ressaltar uma afinidade entre as religiões não teria embasamento e seria inócua a tentativa de colocar sob mesmo

9. Essa atitude manteve a concepção original dos PCNs oriunda de encontro de pareceristas entre 1995 e 1996 e, em seguida, reuniu-se subsídios para a redação do artigo voltado ao tema na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), aprovada em 1996, denominada LDB-EN. O texto foi sancionado pelo Presidente da República não sem pressões de religiosos que queriam o veto e da imprensa, que se colocava ao lado do artigo. Todavia, pouco tempo depois teve início a movimentação que objetivava a substituição daquele artigo, em função da visita do Papa João Paulo II. Em abril de 1997, a CNBB divulgou certo documento que seria ideal, segundo sua visão, para o ensino religioso nas escolas públicas e que dava clara demonstração de seu intento de “legislar para os brasileiros”, ainda que não fosse representação eleita pelo povo para compor o Estado.

10. Mas se o relativismo moderno serviu para alguma coisa, pode-se dizer que contribuiu para que a dúvida, tornada critério da atitude científica, colocasse sob suspeita a própria ciência e sua vontade de saber-poder. Não estaria a “flagrante ignorância” de que falava Fischmann embasada num cientificismo academicista e positivista que na modernidade convencionou marginalizar outras lógicas que não aquelas chamadas racionais? Esta não é bem nossa discussão neste texto, mas não me escapa dos olhos a indisposição da academia para com os assuntos relacionados à religião. Indisposição que historicamente pode ser responsável pelo ressentimento de alguns grupos religiosos em relação à ciência e sua centralidade para o desenvolvimento social.

prisma o objeto de cisões entre as religiões no processo histórico. Noutras palavras, o conhecimento religioso não constituiria matéria de estudo. O ER seria coerente se mantido no âmbito da vida privada. No âmbito das famílias e suas pertencas religiosas. Isso evitaria o constrangimento de submeter a criança evangélica e seus costumes aos ensinamentos da professora católica, por mais bem intencionada que fosse.

Embora tal preocupação soe legítima, visto que enseja a autonomia dos sujeitos quanto ao direito de escolha e a manutenção das instituições democráticas do Estado laico, os argumentos mobilizados revelam, de um lado, pressupostos iluministas defendidos no século XVIII quanto ao lugar que a religião deveria ocupar na sociedade moderna e, de outro, uma compreensão restritiva do que significaria o processo de secularização e formação dos Estados democráticos modernos e laicos no Ocidente. Mas, ao que parece, a crítica de Fischmann supõe como única abordagem de ER aquela caracterizada pelo confessionalismo religioso, cuja finalidade seria catequizadora e proselitista, ignorando outra forma de ensino sobre o fenômeno religioso, sobretudo, o amparado pela História comparada das religiões, Fenomenologia da religião, Antropologia da religião e, finalmente, Ciências da Religião. O que isso nos diz?

Parece que a crítica ao ER feita por laicistas restritivos como Fischmann se baseia no pressuposto de que cabe ao Estado proteger o(a) cidadão(ã) do ensino “de” religião, pois esse tipo de ensino tornaria frágil a separação entre Estado e Igreja remontando à catequese. O que nos conduz a outra pergunta: essa proteção não contribuiria mais para uma formação de jovens cidadãos acríticos quanto o reconhecimento das diversidades e pluralidade religiosa?

No Brasil, o problema do ER na escola pública remonta à questão da modernidade *versus* religião. Uma antinomia que parece não se sustentar em face do significativo esforço de reconfiguração das tradições religiosas, a fim de não serem empurradas para as margens do público e encurraladas no âmbito privado¹¹. Assim, motivada pela aparente

11. O que me fez perguntar se para além de indicar a incompatibilidade do fato religioso na esfera pública não seria mais interessante e produtivo pensar, a exemplo do que fez Giumbelli (2002), como dessa oposição resultariam relações positivas caracterizadas pela reinvenção de ambas.

incompatibilidade entre o ER e o Estado laico que a controvérsia delineada acima demonstrou, tento articular o debate sobre ER, laicidade e espaço público no Brasil por meio de algumas definições conceituais de termos muito usados nessa discussão. Concerne à sessão seguinte uma breve revisão das noções de laicidade e espaço público subjacentes às afirmações “O Estado é laico” e “lugar de religião não é a escola”. Com isso, pretendo chegar à relação do Ensino Religioso com a laicidade constituída no Brasil e sua aderência ao espaço público.

Concepções teóricas de laicidade¹²

A literatura contemporânea sobre laicidade e secularismo tem demonstrado que as religiões e religiosidades transitam entres os limites da esfera pública e privada, assumindo novas formas de expressão e trazendo para a vida pública demandas políticas e sociais legítimas de grupos que lhes solicitam representação (ASAD, 2003; GIUMBELLI, 2004). Esse modelo pode ser chamado de laicidade ideológica, no qual o laico se coloca como projeto alternativo ao religioso — pautado pelo laicismo francês do século XVIII que não pode ser compreendido sem o embate com a instituição católica —, concebe-se como função da escola proteger as consciências infantis das influências alienantes da religião com a bandeira da liberdade em punho. Vale notar que esse modelo não tem forma neutra, pois opera com base numa compreensão pejorativa de religião que deixa de ser produtiva para o enfrentamento da questão Ensino Religioso *versus* laicidade no Brasil. Aliás, é improdutiva porque não reconhece a religião como parte da vida social. Isto nos convida a pensar o sentido da nossa laicidade¹³.

12. Publiquei uma versão desse texto num artigo sob o título “A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública”. Em *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 149-174, jan./mar. 2012 Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p149/5091>. Acesso em 30 de out. 2018.

13. Os Censos realizados pelo IBGE contam com perguntas voltadas para o recolhimento de dados sobre as religiões no Brasil, o que significa dizer que se trata de uma preocupação que encontra lugar na agenda pública do Estado brasileiro. Comparativamente, na França dados

A palavra laicidade é mobilizada para referência à condição de emancipação das esferas sociais de um Estado em relação ao domínio da igreja. Laicidade, portanto, corresponde à distinção jurídica entre Estado e religião, que significaria o início da reforma moderna: quando a sociedade se laiciza e a vida social se torna independente da instituição religiosa, a qual deixa de constituir o código de sentidos que se impõe para todos(as). O processo de laicização implica que a “religião cessa de fornecer aos indivíduos e aos grupos o conjunto de referências, de normas, de valores e de símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e às suas experiências” (HERVIEU-LÈGER, 2001, p.32). Como resultado desse processo, os códigos de conduta e os valores ditados pela religião cedem lugar às normas do Estado.

No Brasil, a laicidade foi gradualmente construída de acordo com certo processo histórico que garantiu o regime de separação entre Estado e igreja, em 1890, pelo Decreto 119-A¹⁴. Até então, do período em que foi colônia de Portugal até a vinda da família real e instauração da monarquia, Estado e religião mantiveram relações de dependência mútua e a administração confundia-se entre clérigos e nobres. Com a instauração do regime republicano veio a separação em relação à Igreja Católica e a opção pela firmiação do Estado laico, termo pelo qual entende-se que o Estado se

sobre as religiões não são requeridos em censos realizados por agências públicas. Os institutos que se ocupam de tais pesquisas pertencem aos centros acadêmicos de pesquisa de Estudos de Religião, Ciências Sociais e outros.

14. Decreto 119A, “O Marechal Deodoro da Fonseca, chefe do Governo Provisório (...) decreta: Art. 1º É proibida à autoridade federal, assim como à todos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-as, 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 pertence por igual a 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. 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”.

tornou neutro em relação às religiões, mas elas não foram extintas (outras opções de regime seriam *fusão e união* (cf. BASTOS, 1996, p. 178). A neutralidade deve ser entendida como interdição quanto a pronunciar-se favorável ou contrário a respeito de qualquer confissão religiosa, garantindo um ambiente de pluralidade, que assegure a liberdade religiosa e o direito de escolha individual dos(as) cidadãos(ãs)¹⁵.

O Estado tem permissão para intervir em questões que envolvem religião quando se tratar de interesse público e “na forma da lei”. O dever das religiões, por outro lado, consiste em adaptar-se ao sistema de leis que rege o social. Cabe ao Estado assegurar o bem-estar-social da sociedade garantindo a todos(as) acesso a bens e serviços considerados direitos que intentam o desenvolvimento coletivo e individual. Desde que as religiões não sejam nocivas à sociedade, no papel de associações religiosas e na função de agências sociais, elas podem participar dos debates movidos em âmbito público, apresentando demandas, respondendo às questões e manifestando suas opiniões. O Estado permite a presença da religião em locais de responsabilidade pública como, por exemplo, hospitais (embora não subvencionando-as)¹⁶. Mas lhe é interdito assumir o discurso de uma ou outra instituição religiosa, pois a laicidade equivale a um valor comum, conforme três princípios: *princípio da separação*, que requer dele que não se envolva nas opções espirituais e religiosas individuais, mas cuide das condições de possibilidade da expressão religiosa; *princípio da igualdade política* que remete à noção de isonomia perante a lei, exigindo das religiões que não imponham demandas particularistas; *princípio da liberdade de consciência* somente limitada pelas regras estabelecidas pela ordem pública. Simultaneamente, esse princípio garante a participação e expressão religiosa nos debates e espaços públicos, mas lhe impõe limites a fim de

15. Constituição da República Federativa do Brasil (Emenda Constitucional no 67, de 22 de dezembro de 2010). Cap. I, 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.

16. TÍTULO VII - Da Ordem Social. CAPÍTULO II - Da Seguridade Social, Seção II - Da Saúde, Art. 231: Assegurar-se-á ao paciente, internado em hospitais da rede pública ou privada, a faculdade de ser assistido, religiosa e espiritualmente, por ministro de culto religioso.

proteger outras parcelas da sociedade de eventuais imposições religiosas (GIUMBELLI, 2004, p. 50)¹⁷.

Geralmente, o modelo de laicidade reivindicado nos argumentos favoráveis à separação total entre Estado e religião remonta a França. Ao contrário do que acontece em outros países europeus em que a religião persiste na forma de instituições reguladas ou na condição de cooperadoras do Estado, a separação na França foi historicamente construída em termos rígidos por causa do conflito com a Igreja Católica. Essa seria uma forma de *separação rígida*. Nessa concepção francesa de laicidade, o traço fundamental é a exterioridade diretamente oposta ao confessionalismo. O Estado não controla as religiões, assim como rejeita a diferença no tratamento delas. Todas têm os mesmos direitos diante o Estado e são deixadas a sua autonomia de funcionamento. Isso indica que o Estado é neutro, porém não indiferente. Diferente desse modo, existe o da *separação flexível*, exemplificado pelo caso da Alemanha em que as religiões atuam de modo colaborativo ao Estado. Esse modelo caracteriza-se pelo reconhecimento do fato religioso pelo Estado. Nele é permitido a todos os cidadãos que expressem suas crenças e convicções religiosas, assim como às religiões, que exerçam direitos e deveres. Em regimes de separação flexível, observa-se o crescimento da pluralidade religiosa e o enfraquecimento das religiões institucionalizadas, o que se entende como processo de desconfessionalização da crença de um lado e subjetivação dela, do outro lado.

Como resultado da transformação que tem ocorrido nos países em que a regulação da crença perde o caráter rígido e assume contornos

17. Os princípios de separação, igualdade e liberdade estão assegurados no CAPÍTULO I - Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos - Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...) 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; VII. é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva; VIII. ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; IX. é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença.

mais flexíveis, os países que têm relativizado o monoteísmo religioso tendencialmente abrem-se ao pluralismo igualitário formulando um modelo de laicidade compartilhada, que visa corresponder aos critérios de igualdade e publicidade entre as diferentes pertenças que povoam o Estado secular. Isso significaria dizer que a laicidade está mudando?

Basicamente, sim. O modelo francês, do Estado forte que garante a universalidade da cidadania para todos igualmente e que se pretende soberano em função de sua própria razão, da moral natural que sustenta a separação estrita que basta para a ética da nação, estaria mudando principalmente em razão da crítica ao universalismo e ao modelo de pensamento moderno (RÉMOND, 2001). Isso pode se verificar exemplarmente na crítica desencadeada pela filosofia feita por Foucault, a partir do qual se pode entender que o elemento particular e a singularidade, quando obliterados pelo universalismo, servem para a construção ideológica da dominação e da disciplinarização dos corpos, que escamoteia diferenças e desigualdades socioeconômicas.

A separação flexível assume contornos marcados pelo a) reconhecimento público do fato religioso e b) o movimento estatal, (tal qual em países como a Itália e a Espanha, Suécia e Grécia). Essa caracterização demonstra que nesses países e sociedades as “*crenças não são relegadas à esfera privada dos indivíduos*” e que a pluralidade se afirma nos direitos dos não-crentes, o que Portier (2011, p.36) classificou como desconfessionalização e reassociação¹⁸, isto é, dois tipos de movimento que ocorreriam no seio de uma laicid-ade de reconhecimento¹⁹.

18. De um lado, a desconfessionalização remete-nos à discussão de Hervieu-Lèger sobre a desregulação da crença e o processo de desinstitucionalização das religiões operado no seio da pós-modernidade e que consiste no processo pelo qual as religiões perdem a força institucional e normativa sobre os seus fiéis. Com isso, as famílias confessionais e a noção de pertença passam por profundo abalo que combina a perda de controle das instituições e a recomposição sob novas formas de religiosidades das representações religiosas (Hervieu-Lèger, 1996, p.15-16). Do outro, a reassociação aponta justamente o esforço desses fiéis em formular novas formas de vivência da religião por meio do agrupamento e da reunião em multidões que partilham fé e demandas sociais, sem contudo, submeterem-se ao imperativo da exclusividade.

19. Na reflexão de Casanova esses processos são identificados como globais e resultantes do secularismo crescente, que promove “condições crença” particulares aos contextos políticos e culturais específicos de cada sociedade (CASANOVA, 2010).

Vale notar que reflexões mais recentes sobre laicidade não a concebem segundo apenas um modelo. Antes, ressalta-se que o conceito de laicidade tem nuances significativas ligadas ao conteúdo específico de processos históricos e políticos de sociedades e Estados modernos, em que religião e Estado se distinguiram gradualmente. Como consequência, na medida em que se forma um Estado laico-secular, também a concepção de esfera pública assumiu outros contornos que importaram às religiões. A laicidade do Estado, portanto, assim como a secularização sociocultural não significam neutralidade e ou indiferença quanto às diversidades religiosas e produção de conhecimento religioso. Reconhece-se que as formas religiosas constituem coletivos, vozes sociais do Estado e da sociedade. Daí a relevância de serem tematizadas, debatidas e compreendidas, visto que seus discursos e práticas interpelam tanto a agenda social e política contemporânea, quanto os sistemas públicos de educação, currículos, práticas de ensino e formação docente.

Do que foi exposto até aqui, o que se pode depreender é que opositores ao ER na escola pública afirmam que se trata de uma disciplina que contraria a liberdade de culto e de crença, que a religião é assunto de foro íntimo-privado e que seu ensino na escola pública significaria um retrocesso do ponto de vista histórico-político. O argumento funda-se na responsabilidade do Estado em proteger a formação das consciências estudantis permitindo-lhes oportunidade de desenvolvimento em direção à cidadania livre, plena e crítica. Essa oportunidade, portanto, zelaria pelo direito de escolha em relação à religião que cada indivíduo possui. Sendo assim, a escola deveria primar pelo oferecimento de disciplinas de conteúdo científico, isto é, verificável. Se a matéria da religião é o transcendente e a crença, tais assuntos não poderiam alcançar abordagem satisfatória no âmbito da escola pública laica (FISCHMANN, 2004; 2008). Essa parece ser uma concepção restritiva tanto do conceito de religião, quanto do que seja o paradigma da secularização e dos processos de configuração das laicidades dos Estados-modernos. A oposição pura e simples ao ER na escola pública muitas das vezes parte do pressuposto equivocado de que caberia ao Estado proteger o(a) educando(a) e o(a) cidadão(ã) das garras dos discursos religiosos, como se os mesmos fossem o tempo todo nocivos à modernização do Estado e da sociedade e o ER fosse contribuir para esse retrocesso.

Essa é uma redução do problema: se a religião interpela a sociedade brasileira e de formas que não se ajustam ao projeto de Estado democrático de direito e de sociedade que se objetiva, banir o ER do domínio da educação pública resolveria a questão? Existe fórum mais adequado para a elaboração de entendimentos sobre a contribuição da religião para a construção da identidade e da sociedade brasileira do que a escola pública. Pode-se esperar das religiões que se comportem segundo seus direitos e deveres?

O ensino sobre religião na sociedade secularizada

Se o resultado da secularização não é a subtração da religião do espaço público, mas a sua restrição enquanto agência hegemônica e a fragmentação do seu poder em outras instituições e outras tecnologias disciplinares, segue-se a esse entendimento que o espaço escolar apresentar-se-ia como lugar legítimo para a construção de processos de ensino-aprendizagem significativos sobre o fenômeno religioso no Brasil, porque caracterizado pela autonomia das tutelas religiosas e propício à reflexão e à crítica dos direitos e dos limites das formas de religião e modos de crença.

O processo de secularização não está indicado apenas em relação à religião, também o verificamos em relação à moral, à arte, ao comportamento erótico e outras esferas sociais, especialmente no que diz respeito ao direito. Secularização é substancialmente *perda* e é irrefutável a perda de espaço da religião enquanto potência. Assim, mais importante do que colocar sob holofotes certo obscurantismo da religião, seria importante destacar as estratégias que diferentes grupos religiosos têm empregado a fim de tecer negociações, construir arranjos, entrar em disputas e, ao lado de outras agências, ocupar a esfera pública com a finalidade de apresentar demandas, discutir assuntos pertinentes à sociedade e participar do processo decisório que envolve a manutenção do acordo entre o Estado e o povo. A cavalgada de algumas confissões religiosas em direção ao componente curricular ER pode ser entendida como uma estratégia de ocupação desse espaço, visto que a educação pode ser instrumentalizada para a disseminação das ideias religiosas. Por outro lado, o ER reflexivo na sociedade secularizada poderia tornar-se instrumento

central para a formação de uma consciência cidadã quanto à função da religião num Estado democrático de direito, tanto para pessoas religiosas como para pessoas não religiosas.

Manter uma prática educativa que ignora a potência dos discursos e ações religiosas no interior da esfera pública e autoriza a formação de pessoas que acumulam informações da religião ao invés de refletirem a seu respeito, significaria objetivamente dispensar a capacidade dos(as) educandos(as) de observar e confrontar autonomamente a realidade, bem como construir opiniões a respeito dela. Uma educação problematizadora deixaria de depositar informações nos e nas estudantes e buscaria a superação da antinomia entre o educador(a) e o educando(a), pela “relação dialógica, indispensável à cognoscibilidade dos sujeitos cognoscentes, em torno do mesmo objeto cognoscível” (FREIRE, 1987, p. 68).

Sendo o fenômeno religião o objeto cognoscível do ER, qual seria a competência deste componente curricular na sociedade secularizada? Proponho três objetivos para as questões que elenquei: (1) subsidiar estudantes a compreender a religião como fenômeno que dialoga com as dimensões da vida social e que se faz presente nas consciências e na estrutura social ao conceder-lhes noções de respeito, de tolerância, de igualdade, de liberdade, de ética e de diversidade étnica, dentre outras; (2) desenvolver pensamento crítico nos e nas estudantes capaz de embasar-lhes na observação, análise e compreensão da diversidade cultural e religiosa característica da América Latina e, especialmente, da sociedade brasileira; (3) conduzir os e as estudantes a conhecer diferentes perspectivas sobre o fenômeno religioso que os(as) auxiliem a debater e estabelecer relações entre religião e política, religião e ética, ciência e religião, religião e mídia e outros.

Isto posto, o ensino a respeito do fenômeno religioso ou o ensino sobre religião nas escolas públicas de sociedades secularizadas seria produtivo para a manutenção do próprio sentido de Estado laico e do processo de secularização mencionados anteriormente. E, não menos importante, seria central para a garantia das liberdades individuais, como liberdade religiosa e de expressão. Nesses termos, o ER poderia ser o caminho que conduziria ao livre debate sobre o papel da religião na sociedade moderna, seus limites de atuação e os parâmetros aos quais deve submeter-se, a fim de participar na esfera pública secularizada de modo produtivo.

Considerações finais

A concepção filosófica que embasa a Constituinte de 1988 destaca expressões como “todos são iguais” e “direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, à propriedade”, princípios que resultam do processo histórico e da doutrina liberal devedora da Revolução Francesa e das Revoluções Burguesas europeias. Os supostos resguardados na Carta Magna cunham, assim como refletem, influências determinantes no processo de formação do Estado democrático brasileiro. Mas entre a *laïcité* conquistada pela França em 1789 e a feitura de nossa constituição passaram-se pelo menos dois séculos. Tempo em que a laicidade à francesa conheceu mudanças estruturais em seu campo religioso, que reivindicam a revisão da sua própria noção de laicidade. Decorre desse entendimento que a formação do Estado secular brasileiro e a constituição de sua laicidade pede compreensão à luz de suas peculiaridades, isto é, da nossa história de revoluções passivas e conservadoras, diferentes do modelo francês de luta armada e derramamento de sangue. Diante disso, um esforço para repensar a laicidade brasileira e os modos como ela é interpelada pelo campo religioso brasileiro deve considerar que na política, como na pesquisa, no ensino e na extensão, cabe compreender que o fenômeno religioso não é apenas passível de discussão e crítica, mas de compreensão.

Uma definição mais adequada para laicidade deveria inicialmente desconstruir o pressuposto naturalizado na modernidade, segundo o qual a razão se sobreporia à religião, porque a última seria crença esvaziada do elemento objetivo típico do pensamento lógico. Dentro desse enquadramento moderno, a laicidade restritiva fez sentido. Conquanto, a crítica desses pressupostos e da exaltação da ciência como único conhecimento legítimo tem sido formulada desde o século 20, quando o progresso alardeado pelos arautos da modernização resultou em episódios históricos que envergonharam a humanidade. Termos como sociedade, cultura, política, religião, entre outros, foram imbuídos de significados que teriam sentido para quais civilizações²⁰? De que forma tais

20. Um interessante debate sobre as bases epistemológicas dessas noções pode ser visto em Key Debates in Anthropology, editado por Tim Ingold (1996).

teorias e conceitos foram elevados à condição de universais, válidos para a compreensão de todos os grupos sociais?

Repensar a laicidade brasileira no sentido de admiti-la como flexível e, neste sentido, sensível ao reconhecimento do fenômeno religioso implica contribuir para que seja consolidado para todos(as) cidadãos(ãs), o direito de expressão de suas crenças e convicções religiosas, de forma consciente e autônoma. Em regimes de separação flexível, observa-se o crescimento da pluralidade religiosa e o enfraquecimento das religiões institucionalizadas. Esse processo de desconessionalização da crença de um lado e subjetivação dela, do outro lado, não pode ser confundido como inação dos discursos religiosos no âmbito da esfera pública política. Não se pode ignorar que se o Estado (estados e municípios na União) não se responsabilizar por regulamentar o Ensino Religioso, sua natureza e identidade pedagógica, assim como metodologias e práticas de ensino, pessoas religiosas seguirão instrumentalizando esse componente curricular com finalidades exclusivistas e moralizantes, de caráter proselitista e confessional. Dizer que o Estado é laico, que a escola é laica e que religião não é assunto escolar, nestes termos, significa apenas empurrar a sujeira para debaixo do tapete, ignorar o debate e embarreirar o fortalecimento e a consolidação de um Ensino Religioso reflexivo, produtivo para a sociedade.

Se cabe aos estabelecimentos de ensino fornecer subsídios para que estudantes tenham capacidade de formar opiniões autônomas, não seria o caso de permitir-lhes, inclusive, conhecimento sobre as religiões, a fim de que com base nesses conhecimentos possam formular suas decisões com a maior diversidade de argumentos possível? Por que não proporcionar nos espaços de formação da opinião pública— como a escola — ocasião para o debate reflexivo sobre a diversidade religiosa como um dos aspectos que compõem a história do Estado secular brasileiro? Se as religiões não estão circunscritas à esfera privada, por que não as estudar para conhecer sua trajetória de aproximação e distanciamento do Estado, identificar suas estratégias de recomposição e perceber suas contribuições e influências na formação da sociedade civil?

Resumindo, laicização do Estado e a secularização da sociedade e da cultura se constituem processos jurídicos, histórico-políticos e socioculturais

que permitiram a autonomização das esferas sociais, “de”legando e não “re”legando à religião outras funções e papéis sociais. Na qualidade de espaço de formação no sentido intelectual, técnico, mas também humano e humanizador, cabe aos sistemas públicos de ensino fazer do Ensino Religioso um componente curricular reflexivo sobre o fenômeno religioso, sobretudo, no Brasil. Entendo ser essa uma agenda social e política legítima de responsabilidade da educação pública brasileira.

ELISA RODRIGUES é formada em Sociologia e Política (FESP-SP), com mestrado e doutorado em Ciência da Religião (UMESP) e, doutorado em Ciências Sociais (UNICAMP). Dedicou-se à pesquisa, ao ensino e à produção científica no âmbito do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde atua na graduação e na pós-graduação ocupando a cadeira de Religião e Educação desde 2013. Pesquisa temas relacionados à religião, sociedade e cultura, epistemologias da Ciência da Religião, educação, política e questões de gênero.

Rumo ao Estado laico ou reconstrução de uma trajetória entre a biografia e a história

LUIZ ANTÔNIO CUNHA

Pelo título, o/a leitor/a perceberá que este texto foi escrito na primeira pessoa, abordando mais o percurso do autor do que propriamente seu pensamento atual, embora este esteja esboçado como contribuição para o debate em torno da concepção da laicidade como dimensão do Estado democrático. Portanto, mais processo do que produto.

Minha reflexão sobre esse tema não nasceu da apreensão prévia de uma teoria nem da inspiração em conjuntura de outro país. Foi resultado da atuação política no campo educacional, na esteira da luta contra as políticas educacionais da ditadura militar. E não surgiu pronta e acabada. Só pensei e escrevi a respeito, depois de muita conferência assistida e proferida, muito seminário e muita publicação sobre as políticas educacionais. Meus trabalhos acadêmicos versaram principalmente sobre o ensino técnico-industrial; sobre a profissionalização universal e compulsória no Ensino de 2º Grau e a função que lhe foi atribuída de conter a demanda de ensino superior; sobre a reforma universitária; e sobre a privatização do ensino em todos os níveis e modalidades.

Em disciplinas ministradas nos cursos de licenciatura (Estrutura e Funcionamento do Ensino) e de pós-graduação (Sociologia da Educação e Educação Brasileira), a temática da laicidade do Estado surgiu derivada da pesquisa sobre a origem e o desenvolvimento dos sistemas educacionais, portanto, bem depois de questões referentes à discriminação social via educação, como a segmentação público-privada e a geral-profissional. Universidades e escolas técnicas polarizaram a atenção por décadas em minha vida acadêmica: mestrado, doutorado e estágio pós-doutoral.

O que atraiu a atenção para a questão da laicidade, como tema principal de ação política e pesquisa, explico no próximo item.

Quatro vetores de um porta-voz improvisado

Desde as campanhas para a primeira eleição direta dos governadores em 1982, depois do ato institucional nº 2, o movimento docente da Educação Básica reivindicava a destinação de verbas públicas exclusivamente para a escola pública. No Ensino Superior, o movimento docente não assumiu logo essa posição, em parte como dever de casa (nas instituições privadas), em parte por cálculo político, como nas associações de universidades públicas empenhadas em não constranger a Igreja Católica que, à época, desempenhava importante papel na luta pela *redemocratização*. Sobre isso, participei de debate travado no II Simpósio sobre a Reestruturação da Universidade, promovido pela Associação Nacional de Associações de Docentes do Ensino Superior-ANDES, em junho de 1983 — este foi o primeiro vetor.

Na ocasião, eu disse que no Brasil como em outros países, a Igreja Católica estava empenhada em não perder posições diante de seus contendores e, no setor educacional, em ampliá-las. O papa João Paulo II não dissimulou essa posição ao discursar, em Manágua, contra o governo sandinista, que havia estatizado o ensino. Ele criticou o ateísmo nas escolas e defendeu a *liberdade de ensino* nos mesmos termos que os privatistas (religiosos e não) usaram no Brasil da década de 1950, quando da tramitação do projeto da primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional-LDB. No caso do Ensino Superior, chamei a atenção para não jogarmos água no moinho do privatismo por razões imediatas, como a de não desagradar a Igreja, mantenedora de várias instituições. Minha posição foi contradita pelo presidente da Associação de Docentes de uma das PUCs, que defendeu a *desprivatização* das universidades estatais e das privadas, de modo que convergissem todas em *universidades públicas não estatais*. Num período de transição, os recursos transferidos pelo Estado para projetos específicos deveriam ser controlados pela comunidade universitária, como já se fazia na sua instituição. Essa

posição, prevalecente na ANDES, divergia do movimento docente da Educação Básica.

Em 1984, fiz uma *visita guiada* a três escolas de 1º Grau da rede estadual fluminense na área metropolitana do Rio de Janeiro, com colegas do Centro Estadual de Professores (depois Sindicato Estadual de Profissionais da Educação) para a observação direta de suas carências materiais e humanas — foi quando surgiu o segundo vetor. Nessa época, a política educacional de Leonel Brizola e Darcy Ribeiro consistia na construção de toda uma rede paralela de escolas com prédios, currículos e professores próprios — os CIEPs. O movimento de professores criticava o abandono da rede (des)qualificada de tradicional em proveito da nova. O foco da observação de campo não era a presença da religião na atividade escolar, mas ela se impôs. Além de aulas do Ensino Religioso-ER do currículo oficial, constatei sua presença clandestina nas orações antes das aulas de Matemática, de Biologia e de História, nas celebrações do calendário escolar, tudo isso configurando o que Ana Maria Cavaliere (2007) chamou de “colonização religiosa da escola pública”. Percebi a generalidade do fenômeno ao discutir as impressões com colegas de outros estados, na III Conferência Brasileira de Educação, realizada na UFF naquele mesmo ano.

O terceiro vetor emergiu da comunicação de Roberto Romano (1985), que tinha marcado um lugar importante nas Ciências Sociais com seu *Brasil: Igreja contra Estado*. Ele participou do simpósio que coordenei sobre “Escola pública, escola particular e a democratização do ensino”, na mencionada Conferência, com o tema “Ensino laico ou religioso?”. Destacou os embates travados pela Igreja Católica, em vários países, para assumir a tutela da sociedade e advertiu para a pretensão da censura eclesial se estender para além das matérias de fé, para incidir sobre conteúdos e formas de toda a cultura, inclusive mediante o Ensino Religioso-ER. Nessa *cruzada*, o protagonismo do papa João Paulo II (ele de novo) tinha aliados poderosos, como o presidente norte-americano Ronald Reagan.

Finda a III CBE, escrevi com Moacyr de Góes *O golpe na educação*, publicado em 1985 — o quarto vetor. Moacyr era um católico *aggiornato* e engajado, autor do livro *De pé no chão também se aprende a ler*, nome da

campanha de educação popular que desenvolveu na prefeitura de Natal (RN), nos dois anos que antecederam o golpe de Estado de 1964. Foi ele quem me passou o artigo do teólogo brasileiro asilado no Uruguai, Hugo Assmann (1970), que deve ter sido o primeiro (pelo menos que li) a criticar o decreto-lei nº 869, baixado pela Junta Militar em 1969, determinando a obrigatoriedade da Educação Moral e Cívica-EMC em todos os níveis de ensino (Estudos de Problemas Brasileiros no superior)¹. Assmann (1970) sublinhou o conteúdo conservador das evocações religiosas aí presentes, de um Deus funcionalizado em benefício da ordem política e social. Estranhou a presença ativa de dois padres na Comissão Nacional de Moral e Civismo, ao lado de militares, assim como a “prudente abstenção” da CNBB diante dessa normativa.

Mais indignado ficaria o autor se soubesse que no ano seguinte à publicação de seu texto, o arcebispo de Aracaju, Luciano Cabral Duarte, então membro do Conselho Federal de Educação, deu entusiasmo parecer sobre a Educação Moral e Cívica, reforçando a função da religião como legitimadora da ordem estabelecida. E ainda mais indignado, se soubesse que, no mesmo ano de 1971, a lei nº 5.692 suprimiu a proibição de uso de recursos públicos no ER ministrado nas escolas públicas. Uma forma bem material de agradecer pelos serviços prestados...

Em *O golpe na educação* fiz, pela primeira vez numa publicação, a crítica direta à EMC, inclusive seu conteúdo religioso, não do ponto de vista teológico de Assmann, mas laico sem esse nome: mostrei o absurdo do primeiro objetivo dessa disciplina como política de Estado: *a defesa do princípio democrático através do espírito religioso, da dignidade da pessoa humana e do amor à liberdade com responsabilidade, sob a inspiração de Deus*. E da pretensão do arcebispo-conselheiro (então membro de um órgão do Estado) de apresentar a disciplina como pretensamente a-confessional, tendo na *religião natural* a base da moral a ser ensinada nas escolas públicas e privadas.

Embora a disciplina ER não estivesse em evidência na pauta política, como na década de 1930 (e voltaria a essa posição na Assembleia Constituinte de 1987-1988), ela ganhava força via interação com a EMC

1. Depois de perdido, só recentemente recuperei cópia do artigo com a ajuda de Hélió Trindade.

no chão da escola. A rejeição à *Educação Amoral e Cínica* transpirava na pilhéria, mas quanto ao ER, ela permanecia latente. Daí que, na IV CBE realizada em Goiânia (GO), em setembro de 1986, me posicionei pela supressão do ER nas escolas públicas, talvez o primeiro pronunciamento público desde as discussões em torno da primeira LDB. Foi essa a resultante dos quatro vetores apresentados acima.

Coube a mim proferir a conferência de abertura do evento, intitulada “A educação na nova Constituição”. Com base no que vinha sendo discutido no campo educacional, propus nove pontos² para serem inseridos na Constituição — um deles foi a defesa da laicidade da escola pública (CUNHA, 1987). Argumentei que esse era um importante valor republicano que precisava ser resgatado, apesar dos temores de alguns, amedrontados com a persistente confusão entre ensino laico e ensino ateu ou antirreligioso. Essa confusão tinha sido semeada pelas instituições religiosas (sobretudo católicas) que se beneficiaram das políticas educacionais dos regimes autoritários, tanto o dos anos 1930 e 1940, quanto o da mais recente ditadura militar.

Na *colaboração recíproca* (expressão consagrada na Constituição de 1934) entre Estado e instituições religiosas, estas se beneficiavam com recursos públicos para financiarem seus empreendimentos educacionais e de outros tipos. Ainda mais grave do que isso era o estranho poder que elas desfrutavam para exercer uma verdadeira tutela cultural e moral sobre a população brasileira. Assumiam o papel de guardiãs da verdade e do sentido da nossa existência como coletividade nacional, com uma desenvoltura que ia da imposição de ministros até a censura de filmes, da exigência de subsídios financeiros até a concessão de emissoras de rádio e TV. Em suma, defendi a *liberação* da escola pública dos encargos do ER, ou seja, a supressão dessa disciplina do currículo. Nem eu nem ninguém tinha objeção ao ensino confessional em instituições privadas.

Contudo, suspeitava que a proposta de supressão do ER, feita assim de chofre, encontrasse resistência, devida à filiação de grande parte do professorado ao catolicismo (ainda que passiva ou nominal). Ademais,

2. Entre eles estava a destinação exclusiva dos recursos públicos para o ensino oficial. Usei esse termo para não deixar margem para o eufemismo público não estatal.

prevalecia o cálculo político de não se defender uma tese que poderia desagradar a Igreja Católica, como a que enfrentara no simpósio da ANDES. Daí que, mais insegurança política do que por opção pedagógica, admiti que os *prédios* escolares públicos pudessem ser utilizados para atividades educacionais de “caráter religioso ou filosófico”, não por iniciativa de docentes ou agentes eclesiais, mas, sim, de estudantes ou de seus pais, fora do tempo destinado ao currículo do Ensino de 1º Grau (que a Constituição veio a chamar de horário normal). Não inventei isso, foi o que o deputado Rui Barbosa propôs, em 1881, num projeto que não chegou a ser apreciado pela Câmara.

Os nove pontos defendidos na conferência de abertura da IV CBE foram incluídos na Carta de Goiânia, proposta pelas entidades organizadoras e aprovada na sessão de encerramento para encaminhamento aos futuros constituintes. Ela continha 21 pontos, o primeiro dos quais dizia: “A educação escolar é um direito de todos os brasileiros e será gratuita e *laica* nos estabelecimentos públicos, em todos os níveis de ensino” (CARTA, 1986, grifo meu). Em seguida, as entidades organizadoras do evento se juntaram a outras 11 de caráter sindical, cultural e científico no Fórum da Educação na Constituinte em Defesa do Ensino Público e Gratuito³. Nesse momento, a Assembleia Nacional Constituinte já havia aprovado seu regimento, prevendo a apresentação de emendas populares e admitindo a defesa de propostas por delegados de entidades culturais, sindicais, religiosas e outras, nas subcomissões temáticas.

A proposta do Fórum foi elaborada já na forma de emenda constitucional, impressa numa folha cujo verso continha linhas para anotação dos dados dos eleitores que a firmassem. Assim ficou a redação: “o ensino público, gratuito e *laico* em todos os níveis de escolaridade é direito de todos os cidadãos brasileiros, sem distinção de sexo, raça, idade, confissão religiosa, filiação política ou classe social”. A plataforma do Fórum recebeu 279 mil assinaturas, no curto prazo de abril a junho de 1987, em iniciativa sobretudo de entidades (para)sindicais de professores de 1º Grau.

3. Fórum foi criado por iniciativa da ANDES, que reformulou sua posição inicial e assumiu a defesa de verbas públicas para o ensino público, plataforma comum às demais entidades.

A defesa do ER nos estabelecimentos públicos foi objeto de três emendas específicas, a mais importante patrocinada pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB, pela Associação de Educação Católica do Brasil-AEC e pela Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas-ABESC. Seu texto era o seguinte: “respeitadas a opção e a confissão dos pais ou alunos, o Ensino Religioso constituirá componente curricular na educação escolar de 1º e 2º graus das escolas estatais”⁴. Mobilizado o grande e diferenciado aparato eclesial, a emenda recebeu o expressivo número de 750 mil assinaturas. Para coordenar a atuação junto aos deputados e senadores, a CNBB criou o Grupo de Reflexão sobre o Ensino Religioso-GREER, composto de clérigos e leigos, que desempenhou importante papel durante a Constituinte e depois dela, quando se transformou no Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso-FONAPER. Nós, amadores que éramos, não podíamos competir com o aparato midiático, profissional e militante da Igreja, inclusive com sua habilidade em anexar a emenda sobre o ER a outras, conforme os destinatários — ora a defesa da reforma agrária, ora a condenação de qualquer forma de aborto, por exemplo.

O resultado final todos sabemos: a Constituição de 1988 mencionou uma única disciplina na Educação Básica — o ER a ser oferecido de forma facultativa para o aluno, dentro do horário de aulas e do currículo. Era o que a Igreja Católica queria, exceto sua restrição ao Ensino Fundamental, pois ela almejava mantê-la também no Ensino Médio. Alguns estados *corrigir a messa falta* em suas constituições (GO, MT, ES, RS e RN), outros na legislação ordinária, como o RJ.

Organização na luta pela laicidade

O interesse pelo estudo do processo de colonização religiosa das escolas públicas aumentou com a legislação fluminense promulgada em 2000 no governo Garotinho, mas demorou a produzir efeitos práticos na minha atividade acadêmica.

4. As escolas foram qualificadas de estatais, para distingui-las das públicas, no já comentado sentido eufemístico.

A criação de uma instância universitária dedicada ao estudo da laicidade do Estado passou do sentimento difuso para proativo em 2005, durante o seminário *Éducation, Religion, Laïcité*, no qual apresentei texto elaborado com Ana Maria Cavaliere, colega da Faculdade de Educação da UFRJ, intitulado “L’enseignement religieux aux écoles publiques Brésiliennes: formation des modèles hégémoniques”⁵. O evento foi promovido pela Association Francophone d’Éducation Comparée e pelo Centre Internationale d’Études Pédagogiques, por ocasião do centenário da lei de separação entre o Estado e a Igreja na França. Os participantes de 25 países que se reuniram em Sèvres reforçaram meu entendimento de que a questão do ER nas escolas públicas era sobretudo política, apesar dos diferentes arranjos institucionais, desenhos curriculares e narrativas justificadoras. E ficou ressaltada, por contraste, a indigência da situação acadêmica brasileira no estudo dessa questão — a produção existente se originava de estudos sobre o campo religioso com um tom proselitista nem sempre explícito. Era preciso transladar o ponto de vista para dentro do campo político.

A experiência de participação nesse seminário me levou a procurar um meio de atuar politicamente na promoção da laicidade do Estado, permanecendo, contudo, no âmbito das atividades acadêmicas. A oportunidade surgiu com a criação do Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos-NEPP-DH⁶ em 2006, no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ. Na época, eu coordenava o Laboratório de Estudos das Universidades-LEU, junto à decania do CFCH, de cuja equipe dirigente participava. A criação do núcleo visava reunir todos os grupos de pesquisa e ação social do Centro numa mesma legenda institucional. Não encontrei lugar para o LEU na concepção do NEPP-DH e propus substituí-lo pelo Observatório da Laicidade do Estado, o que foi prontamente aceito. O OLÉ foi inaugurado em 2007, gerido por um conselho constituído de docentes de três unidades. Funcionou junto ao núcleo até 2013, período em que seu produto principal foi a organização de página na internet, além de alguns eventos.

5. A versão brasileira foi inserida na coletânea organizada por Léa Paixão e Nadir Zago (2007).

6. Depois do falecimento de sua criadora, o núcleo recebeu o nome de Suely Souza de Almeida.

A aposentadoria dos docentes atuantes no OLÉ e a indisponibilidade dos demais para assumir a coordenação fizeram com que o observatório mudasse de organização e reorientasse seu objeto. Nos seis anos seguintes, funcionou fora da UFRJ como uma rede de docentes do Ensino Superior e da Educação Básica, assim como de estudantes e militantes em Direitos Humanos, sem sede nem vinculação institucional. A sigla foi mantida, significando, então, Observatório da Laicidade na Educação. A manutenção da página prosseguiu como atividade principal, secundada pela parceria em alguns eventos. Mas, o abrigo de uma instituição universitária fez falta, de modo que, em maio de 2019, o OLÉ foi assumido pela Faculdade de Educação da UFF, que lhe forneceu uma sede e propiciou a participação de um número maior de docentes do Ensino Superior, sem abandonar a aproximação com os da Educação Básica, aliás os interessados imediatos na laicidade na escola pública.

Entretanto, docentes-pesquisadores universitários não ficaram ausentes da luta pró-laicidade do Estado. Em 1987, a SBPC já tinha se manifestado pela educação laica nas escolas públicas, por ocasião da Assembleia Constituinte, ao enviar uma proposta calcada na Carta de Goiânia, e fez pronunciamentos pontuais. Na reunião anual de 2009 (Universidade Federal do Amazonas), a Assembleia Geral aprovou por unanimidade moção apresentada por Rosely Fischmann (USP), dirigida ao presidente da República e aos presidentes da Câmara dos Deputados e do Senado, solicitando a retirada da tramitação da concordata entre o Brasil e o Vaticano, por ferir o princípio da laicidade do Estado e as liberdades de consciência, de crença e de culto. No mesmo ano, outras entidades científicas, como a Associação Brasileira de Antropologia e a Sociedade Brasileira de Sociologia, se pronunciaram no mesmo sentido. Em 2012, a presidenta da SBPC Helena Nader enviou carta ao ministro Carlos Ayres Brito, então relator da ação direta de inconstitucionalidade da concordata, manifestando a contrariedade a respeito do artigo que previa o ER católico e de outras confissões nas escolas públicas brasileiras. Disse que o ER, se houvesse, deveria ser a-confessional, com professores formados em Antropologia, Filosofia, História ou Sociologia. E que os estudantes deveriam ser respeitados em suas convicções religiosas, seu ateísmo ou agnosticismo.

Mais tarde, propus a reativação do Grupo de Trabalho Estado Laico aos presentes na conferência de Octávio Velho sobre “As Ciências Sociais e suas perspectivas de intervenção de um ponto de vista brasileiro” na reunião anual da SBPC de 2016 (Universidade Federal do Sul da Bahia). Conseguidas as assinaturas necessárias para validar a moção, ela foi encaminhada à Assembleia Geral. Não chegou a ser submetida ao plenário, porque a presidenta Helena Nader assumiu a proposta como tarefa da diretoria. Usei o termo reativação porque um primeiro GT fora criado antes, do qual fizemos parte Helena Nader, Octávio Velho, Rosely Fischmann e eu, mas não se efetivou.

O Grupo de Trabalho Estado Laico da SBPC participou de todas as reuniões anuais com simpósios, mesas-redondas e conferências, desde a de 2017. Até o momento, o produto mais substancial foi a produção do livro *Embates em torno do Estado Laico*, lançado em formato impresso e digital em 2018, organizado por Cláudia Masini D’Ávila Levy (Fiocruz) e eu, com incentivo e apoio direto do presidente da SBPC Ildeu de Castro Moreira (UFRJ). A coletânea constou de 8 capítulos redigidos por 12 docentes-pesquisadores de Filosofia, Sociologia, Ciências Biológicas, Bioética, Direito e Educação, que abordaram os embates do ponto de vista de suas áreas de atividade. A epígrafe que deu o tom da obra foi capturada de livro de Caroline Fourest (SciencesPo): *A laicidade não é um gládio, mas um escudo*.

Às voltas com as ambivalências

Se é difícil definir a laicidade do Estado, mais ainda é definir a democracia. Mais fácil é dizer o que não são. Para ambas, temos de nos valer de tipos ideais, construtos lógicos que não apreendem a dinâmica dos processos objetivos, mas podem ser de grande utilidade analítica.

Em março de 1964, então primeiranista da Escola de Sociologia e Política de São Paulo assisti às disputas entre os católicos promotores das marchas da família com Deus pela liberdade e os evangélicos do Rearmamento Moral, de origem norte-americana, que pretendiam salvar a democracia do *mundo livre* da ameaça oriunda do oriente. E à

dissolução do grupo de calouros que iria levantar o universo vocabular visando à alfabetização popular, pelo Método Paulo Freire, na periferia paulistana. E às celebrações religiosas-políticas pelo sucesso da *revolução democrática* que afastara as ameaças do *comunismo ateu*. Assisti, também, às perseguições às iniciativas católicas de educação popular, como o Movimento de Educação de Base. Em 1967, trabalhei em pesquisa de empresa privada numa avaliação da Cruzada de Ação Básica Cristã-ABC, da Igreja Presbiteriana do Recife, que se propunha a ocupar o lugar do MEB na educação *democrática* do povo, incluindo o que veio a se chamar empreendedorismo.

Assisti à transição da hierarquia católica de uma posição francamente apoiadora do golpe militar (com suaves restrições à truculência) para a oposição, quando seus quadros foram mais diretamente atingidos pela repressão. E passou a apoiar pessoas e instituições que lutavam pelas liberdades democráticas, integrando a frente política contra a ditadura. Assisti, também, à desmobilização católica a partir da promulgação da lei da anistia, completada pelo papa João Paulo II ao desengajar o clero de tudo que tivesse o mais leve tom esquerdista. Portanto, o que vi, vivi, ouvi dizer e retive a respeito da relação entre as Igrejas Cristãs e a democracia foi a marca da ambiguidade — o que lhes interessava, no final das contas, era o exercício do poder via instrumentalização do Estado.

O golpe militar de 1964 se chamou de revolução democrática, também de *redentora*, numa evocação religiosa óbvia. E a variedade nos usos do termo democracia é grande. Fico com a sugestão de Umberto Cerroni (1993) de que a democracia resulta da combinação de três componentes inconfundíveis: o Estado de Direito, o sistema representativo fundado na soberania popular e um sistema de valores igualitários. A esse trinômio, esboço de um tipo ideal, é possível vincular outro: democracia => Direitos Humanos => Estado laico, como argumentou o denso parecer nº 8-CP, do Conselho Nacional de Educação, que traçou as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, relatado por Rita Gomes do Nascimento, da etnia potiguar, em comissão presidida por Antônio Carlos Caruso Ronca, professor na PUC/SP. A laicidade do Estado foi aí incluída entre os princípios da EDH, ao lado da dignidade humana; da igualdade de direitos; do reconhecimento e valorização das

diferenças e das diversidades; da democracia na educação; da transversalidade, vivência e globalidade; e da sustentabilidade socioambiental.

Pois o Estado laico ideal-típico não favorece nem prejudica crença e/ou prática religiosa, nem as respectivas instituições. Ele é imparcial (termo-chave em BLANCARTE, 2000) diante de suas pretensões de proeminência no campo social que elas próprias criam em seus conflitos — o campo religioso. Consequentemente, o poder estatal não está disponível para as instituições religiosas o utilizarem no exercício de suas atividades para manterem destinatários cativos, para se financiarem, para obterem acesso aos meios de comunicação de massa ou outros recursos estratégicos. O Estado laico somente interfere no campo religioso para proteger as liberdades de crença e de prática de religiosos, de não religiosos e até de antirreligiosos, o que faz mediante a prevenção e a repressão às agressões entre pessoas, grupos e instituições. A intervenção no campo religioso se dá, também, para impedir ou corrigir a transgressão ao ordenamento jurídico do país.

Cheguei a essa formulação por aproximações sucessivas, provenientes de duas direções, ambas referidas ao campo educacional. Uma foi a luta pela supressão do ER da escola pública, como apresentado mais acima. Outra foi o conhecimento da própria história da educação brasileira e seu contexto político, como nos dois exemplos a seguir.

O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, de 1932, foi elaborado em reação ao decreto nº 19.941/1931, que trouxe o ER de volta para as escolas públicas primárias, secundárias e normais, em todo o país. Foi nesse manifesto onde encontrei a primeira (pelo menos no meu conhecimento) referência ao ER como contendo um elemento conflituoso *entre seitas e doutrinas* — era preciso impedir que se propagasse para dentro das escolas públicas. Ele foi subscrito pelo que havia de melhor no campo educacional na época — Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo, Cecília Meireles, Armanda Álvaro Alberto e mais 20. No ano seguinte ao manifesto, os deputados recém-eleitos formaram a Assembleia Nacional Constituinte, visando à institucionalização do regime inaugurado pela *revolução* de 1930. Alguns deputados eram pela manutenção da laicidade do ensino público, como prescrito na Constituição de 1891, inclusive

Guaraci Silveira, pastor metodista eleito pela seção paulista do Partido Socialista Brasileiro. Ao propor emenda supressiva do ER das escolas públicas, ele se tornou o alvo preferencial dos confessionalistas, mais ainda do que os deputados posicionados mais à esquerda. Diante do rolo compressor da bancada eleita pela Liga Eleitoral Católica (58% dos eleitos e 70% dos votos na Câmara), que pretendia ampliar a presença do ER nas escolas públicas, o pastor-deputado chegou a propor a substituição daquela disciplina pela EMC, mas sem sucesso. Meu primeiro contato com a atuação desse incomum pastor socialista foi no artigo do historiador da educação metodista Vasni Almeida (2002). Tanto para o manifesto de 1932 quanto para Guaraci não havia lugar para a suposição generosa, ingênua ou interessada de que todas as religiões pregam e praticam o mesmo, isto é, a paz e a concórdia.

Projeções

Até aqui tracei minha trajetória rumo ao Estado laico, de uma posição reativa para proativa, que não se encerra, mas projeta rumos para a organização e a cultura política, com ênfase no campo educacional. Seguem as projeções em cinco pontos.

1 – Nem ao/à leitor/a mais desatento/a escapa a insistência deste texto em focalizar o protagonismo da Igreja Católica nas políticas confessionalistas direcionadas para a escola pública. Isso porque somente ela tem o ER como questão fechada. Os evangélicos estão divididos quanto à validade dessa disciplina no currículo do ensino público. Foi significativa a omissão do ER no Manifesto à Nação da Frente Parlamentar Evangélica em apoio a Jair Bolsonaro, divulgado quatro dias antes do segundo turno das eleições de 2018. Os parlamentares evangélicos exigiram uma revolução na educação, que consistiria na interiorização da ideologia do *movimento escola sem partido*, principalmente barrando a *ideologia de gênero*, que subverteria os valores e princípios da civilização. Se o manifesto não endossou o ER, apelou para a EMC, cujo efeito esperado seria tão amplo quanto o respeito à pessoa humana, o amor à Pátria e a resistência contra o crime organizado. Então, em 2018 veio

da direita, proposta similar à do pastor-deputado Guaraci Silveira pela esquerda, na Constituinte de 1933-1934.

2 – Vendo *de fora*, mas interessadamente, parece-me que é hora de se fazer uma Sociologia da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), na linha da proposta por Antônio Flávio Pierucci. Será inconsequente a junção dos programas de pós-graduação dessa área com os de Teologia, assim como a associação respectiva? Ou um expediente de dissimular o confessionalismo? Passando das suposições aos fatos, posso assegurar que o efeito não tem sido bom para o ensino público: a luta pela laicidade encontra um obstáculo material nos cursos de licenciatura em ER e em Ciência(s) da(s) Religião(ões), inclusive e principalmente (pelo efeito simbólico) nas universidades públicas, como nas federais de Juiz de Fora, da Paraíba e de Sergipe; e também nas estaduais do Amazonas, do Pará, do Rio Grande do Norte e de Montes Claros (MG). Salta aos olhos a concentração nas regiões Norte e Nordeste, assim como em Minas Gerais, não por acaso onde o ER foi introduzido por lei nas escolas estaduais em 1920, abrindo caminho para sua extensão a todo o país no início da década seguinte. Pelo que fui informado, nas universidades públicas, a oferta de tais licenciaturas faz parte do jogo político-burocrático de justificação ou fortalecimento dos departamentos voltados para a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), por atraírem estudantes por vocação ou consolação. Com estudantes matriculados, aumentam as chances na luta por espaço físico, vagas docentes e outros recursos raros. No que diz respeito às consequências para a Educação Básica, o ingresso de docentes de ER nos quadros do magistério público cria uma espécie de reserva de mercado para eles, uma reserva perdulária em termos econômicos e funcionais, além de servir de força indutora para a *compulsoriedade de fato* da disciplina em foco. Professores com licenciatura específica e a inclusão dessa disciplina nas 800 horas mínimas do Ensino Fundamental constituem artifícios indutores de sua *obrigatoriedade de fato*, contrariando o disposto na Constituição. Inverte-se o mecanismo pedagógico em proveito do mercado: se os professores de ER estão disponíveis, é preciso arranjar alunos para eles, driblando-se o caráter facultativo da disciplina. Chamo essa reserva de mercado de perdulária porque ela se destina a uma disciplina legalmente facultativa, que pode ter muitos interessados hoje, nenhum amanhã, meia dose depois de amanhã etc.

3 – Penso que o avanço da democracia pode resultar de conquistas incrementais na laicidade do Estado, a começar com uma laicidade pragmática (diferente da programática), que poderia ter um *caráter dissuasório dos conflitos religiosos*. Antes ou simultaneamente à discussão sobre a concepção de Estado laico, poderia ser alcançado um consenso provisório sobre uma pauta de questões importantes. No campo político, o emprego do aparato estatal na efetivação da liberdade religiosa, ainda distante para os afro-brasileiros. A Justiça, o Ministério Público e a Polícia dispõem de instâncias especializadas no combate à discriminação religiosa. Por outro lado, o tão difícil quanto urgente monitoramento das finanças das instituições religiosas deixaria de ser um componente implícito e eufemístico de tal liberdade. No campo educacional, a dissuasão dos conflitos teria o componente indeclinável de combater a contribuição religiosa para outros conflitos, como os étnico/raciais e os de sexo/gênero. Um consenso provisório poderia explicitar e normatizar sobre o que *não pode* ser feito na escola pública (exemplo: oração na sala de aula, celebrações religiosas, acompanhamento docente de práticas religiosas discentes), o que *pode* (exemplo: uso de símbolos religiosos pelos alunos, encontros discentes fora de aula para orar) e o que *deve* ser feito (respeito a todas as crenças e não crenças, a todos os crentes e não crentes, assim como o combate a todo tipo de discriminação, como a de sexo/gênero, a étnico/racial e a religiosa).

4 – A cultura política do povo brasileiro precisa de melhoria urgente, e não deve ser ativada apenas nos momentos eleitorais, tampouco depender de uma disciplina escolar, como a EMC. Partidos políticos, movimentos sociais e redes sociais serão os principais agentes dessa melhoria. Lamentavelmente, os partidos políticos não têm a laicidade do Estado expressa em seus estatutos — nenhum dos 27 registrados no TSE para as eleições de 2022 apresentava o Estado laico entre os objetivos a manter ou alcançar⁷. Para as eleições de 2018, dois apoiavam a laicidade do

7. Se formos aos programas de governo e às diretrizes partidárias, encontraremos mais referências à laicidade do Estado ou da educação pública. A escolha dos estatutos para a argumentação acima, deveu-se ao fato de os outros documentos serem mais conjunturais, alteráveis sem necessidade de registro no TSE, portanto menos fortes para definir o caráter de cada agremiação política.

Estado nos estatutos: na esquerda o Partido Pátria Livre; na centro-direita o Partido Popular Socialista. Esse tópico foi perdido pelos dois em 2019. O PPL se fundiu com o PCdoB, que manteve o estatuto original; e o PPS, ao mudar o nome para Cidadania, suprimiu aquela referência. Antes que alguém pense nisso, adianto minha opinião de que não tem cabimento criar no Brasil um partido laico, como o Secular Party of Australia, mas, sim, a efetiva e ostensiva defesa da laicidade do Estado por mais de um partido. Contrariamente, três partidos políticos contêm referência ao Cristianismo em seus nomes ou no estatuto. No meu entender, não pode haver partido político cristão, católico, evangélico ou espiritualista etc. Ainda no tocante à cultura política, entendo que se deva criticar, no melhor sentido do termo, o emprego e a difusão de palavras de ordem equivocadas ou eufemísticas, independentemente da justeza dos propósitos, como, por exemplo, “o Estado é laico, mas não é ateu” ou “laicidade é diferente de laicismo”.

5 – Depois da primeira onda laica, no tempo do Império, culminando na República, e da revanche confessionalista que começou em seguida e prossegue, uma segunda onda laica começou em 1977, com a reforma constitucional do divórcio, e continua. Estamos em plena *pororoca* provocada pelo choque da onda laica e do refluxo confessionalista, potencializado nos governos Temer e Bolsonaro. Vejo três tendências no movimento laico no Brasil. A *primeira tendência* é a assumida por instituições ou movimentos religiosos minoritários, que não participam da distribuição dos recursos públicos ou estão em desvantagem, ou, ainda, se ressentem de discriminação no interior do campo religioso e/ou fora dele. Essa tendência é protagonizada por parte dos grupos afro-brasileiros e certas Igrejas Evangélicas, para quem o Estado Laico desejado é igual a Estado benfeitor e inter-religioso. A *segunda tendência* tem caráter conjuntural e reativo, assumida sobretudo pelas organizações feministas e LGBT+. Ela é gerada pela percepção do protagonismo mais explícito das bancadas evangélicas na proposição de leis constritoras dos direitos sexuais e reprodutivos. O Estado laico visado é identificado com uma tomada de posição a favor de suas reivindicações identitárias, particularmente contra o fundamentalismo religioso. A *terceira tendência*, assumida por algumas Igrejas Evangélicas, parte dos afro-brasileiros, pelos espíritas

kardecistas, assim como por grupos com outras vinculações religiosas ou nenhuma, concebe o Estado laico como efetivamente separado do campo religioso, imparcial diante de suas disputas internas e agente de políticas públicas independentes dos interesses particularistas das instituições confessionais — bem próximo do tipo ideal esboçado acima.

Não será fácil, mas sem fazer concessões oportunísticas, entendo que o avanço do processo de laicização do Estado brasileiro não será conseguido apenas pelos ateus e agnósticos, como pretendem alguns. Ele somente será possível, consistentemente, com o protagonismo ativo de religiosos de diferentes confissões. Será uma utopia contar com os católicos, tão acostumados com o aconchego do colo do Estado? Imito Gramsci na resposta: o pessimismo da inteligência diz não, o otimismo da vontade diz sim.

LUIZ ANTÔNIO CUNHA é sociólogo e mestre em Educação (PUC-Rio) e doutor em Educação (PUC/SP, 1980). Desde 1969, atuou em várias instituições de ensino superior. Aposentado da UFRJ em 2013 (Professor Emérito). Desde 2006 pesquisa sobre a socialização política-ideológica. Seu último livro é “A educação brasileira na primeira onda laica — do Império à República” (Edição do Autor, 2017).

Laicidade e educação através de etnografias em espaços escolares

FERNANDO SEFFNER

Da laicidade e da cultura escolar

No Brasil do ano de 2022, a educação é um direito social assegurado na Constituição. A escolaridade é obrigatória dos 4 aos 17 anos. No Ensino Fundamental o Brasil atingiu a universalização, com 98,9% da população de 6 a 14 anos frequentando a escola. Cerca de 85% do alunado estuda em escolas públicas. De acordo com o Censo Escolar 2021 (BRASIL, 2022), a população escolar brasileira era de 47 milhões de crianças e jovens, superior à população da Argentina, para que se tenha ideia da dimensão do empreendimento escolar no país. No Brasil do ano de 2022, vige a Constituição de 1988. Os termos estado laico, laicidade ou liberdades laicas não constam no texto constitucional. Mas é possível afirmar que há garantia da laicidade, e isso se observa no texto do Art. 5º, inciso VI, que assegura liberdade de crença aos cidadãos, e ressalta que: é inviolável a liberdade de consciência e de crença; é assegurado o livre exercício dos cultos religiosos; e está garantida a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Tais diretrizes afetam a educação, um bem público e promotora da cidadania aos jovens.

O propósito deste artigo é indicar pistas a algumas questões: Como a laicidade interpela as políticas públicas de educação, assumindo-se que a escola contemporânea é diversa em termos de pertença religiosa do alunado e de suas famílias? Observando cenas do cotidiano escolar, é possível estabelecer elementos para uma definição de laicidade própria a este ambiente? A oferta curricular, de caráter obrigatório por lei, da disciplina de ensino religioso, fere o princípio constitucional da laicidade? É adequado imaginar o percurso escolar na ausência de abordagem de

questões de natureza religiosa junto ao alunado? Se uma das tarefas da escola diz respeito à sociabilidade e socialização, é possível pensar que tal tarefa possa se realizar sem atenção ao pertencimento religioso das crianças e jovens? E se assumirmos que o tema da pertença religiosa é importante na formação escolar, não seria importante o debate acerca da laicidade? Apresentamos inicialmente dados que permitam entender o panorama educacional brasileiro e a laicidade. A seguir narramos um conjunto de cenas da cultura escolar, em que é possível perceber tensões entre pertencimento religioso, questões de gênero e sexualidade e diretrizes da educação das relações étnico raciais. A partir de tais situações, discutimos a pertinência da laicidade na cultura escolar. No momento de escrita deste texto, inverno de 2022, os embates no campo educacional envolvendo gênero, sexualidade, raça e religião constituem matéria diária nos grandes jornais, e alimentam tensão nas escolas e corpo docente, situação que perdura nos últimos anos. Uma atenção ao tema da laicidade nos parece necessária para pensar uma educação democrática e republicana.

Brasil: educação escolar e laicidade

A partir das regulamentações da Constituição, a trajetória escolar obrigatória dura 14 anos. Esse percurso é chamado de Educação Básica, o básico para desenhar projetos de vida. Ao realizar tal percurso, a criança ou jovem não está simplesmente na escola. Ela participa de uma cultura, a cultura escolar, marcada pela alfabetização científica, ênfase na escrita e na fala argumentadas, rituais de avaliação com promoção ano a ano, estratégias de sociabilidade e de socialização marcadas pela noção de espaço público, atenção com as demandas das culturas juvenis e com as expectativas sociais, em particular na formação para a cidadania e na preparação para o mundo do trabalho. Também por força de disposições legais, tivemos um surgimento expressivo das escolas públicas de turno integral, nas quais o alunado permanece o dia todo e realiza cinco refeições. Na faixa etária de 0 até 3 anos de idade, uma a cada três crianças já frequenta a creche.

Educar crianças e jovens torna-se cada vez mais, e cada vez mais cedo, uma tarefa que se delega à escola, e a professores e professoras. A educação é cada vez mais uma política pública, mantida por impostos, de frequência obrigatória, e que se ocupa não apenas com a tradicional tarefa de alfabetização científica, mas também com os processos de sociabilidade, socialização, segurança alimentar, cuidados em saúde, e muitos outros aprendizados estratégicos para a vida em sociedade. O expressivo crescimento da inclusão escolar no país caminhou junto com a ampliação do regime democrático, a partir do final da ditadura militar (1964-1985), e fortemente a partir da Constituição Federal de 1988. Com o constrangimento do regime democrático, a partir do golpe que depôs a presidenta eleita em 2016 (MIGUEL, 2019), os indicadores educacionais (frequência escolar, capacidade de financiamento, capacitação do corpo docente, disponibilidade de merenda, alcance do Programa Bolsa Família, fornecimento de livro didático com qualidade científica etc.) vêm experimentando sensível recuo. A diferença entre o tratamento dado à educação em regimes autoritários e em regimes democráticos está sintetizada em um caso símbolo: nos anos da ditadura, os governos militares decidiram por reduzir a escolaridade obrigatória em um ano. O percurso da Educação Básica, que era de 9 anos, passou a ser de 8 anos. Com o retorno dos governos democráticos, esse ano eliminado foi reinserido, se acrescentaram dois anos de Educação Infantil, e o Ensino Médio se tornou obrigatório. Há evidentes conexões entre democracia e garantia do direito à educação, e a laicidade aparece como variável nesse cálculo.

Para além de ser, majoritariamente, uma política pública, o campo da escolaridade obrigatória vem atraindo interesses privados, tendo em vista sua dimensão demográfica e o enorme conjunto de recursos nele empregados. Dentre as instituições que investem no mercado educacional, um conjunto delas pertence a associações religiosas, de longa data nele presentes. Este é outro dado a levar em conta quando pensamos na laicidade no campo educacional. Temos um sensível aumento da oferta de vagas em creches, e em escolas de educação infantil, no regime de parceria público privada, que é atendida por instituições religiosas. E há pressões parlamentares para que o cuidado escolar das crianças, até os seis anos, seja feito prioritariamente por instituições

baseadas na fé, tidas como em sintonia com os desejos das famílias, e recebendo fundos públicos. Este é apenas um dos muitos exemplos em que interesses econômicos e pertença religiosa se cruzam com as políticas públicas de educação.

Em paralelo com interesses privados que miram o campo educacional, assistimos a uma explosão de proposições legislativas que insere nas grades curriculares disciplinas ou temas dos mais diversos: ensino religioso, educação financeira, educação para o trânsito, mediação de conflitos, projetos de vida, prevenção em infecções sexualmente transmissíveis, ética e cidadania, direitos do consumidor, empreendedorismo, programas de saúde, técnicas comerciais, ensino do holocausto, cidadania e relações de gênero, educação das relações étnico raciais, educação ambiental, sustentabilidade, tecnologias digitais, higiene e cuidado de si, educação estética, projeto eleitor jovem, expressão corporal, relações interpessoais, sustentabilidade e tecnologia, educação em temas sensíveis, educação para as competências e habilidades. Embora muito se fale de uma crise da escola, de um suposto desencaixe entre a escola e as demandas da vida (TRAVERSINI, 2012), de um suposto atraso da escola em relação ao mundo que lhe cerca, no caso brasileiro a solução para isso não é inventar outra forma de educar crianças e jovens, mas inserir, no percurso escolar, um enorme conjunto de coisas. Na listagem que indicamos acima, numerosos temas, que tradicionalmente compunham a pauta de educação familiar ou religiosa, foram transferidos para a educação escolar. Educar é governar condutas, e a pedagogia escolar é uma arte de governar crianças e jovens. As novas agências que se envolvem com a educação deste público, concorrendo com as tradicionais — escola, família e religião — e provocando um vago, porém sensível e disseminado temor social, são o vasto campo de possibilidades pedagógicas das redes sociais (SIBILIA, 2012); o universo midiático e televisivo; a imensa quantidade de aplicativos para conhecer pessoas, viver experiências e adquirir conhecimentos, com a eventual criação de corpos digitais, circulando em mundos do ciberespaço; as modalidades de organização das culturas juvenis e de seus ícones culturais; as redes de sociabilidade em torno de estilos musicais; as redes de usuários de jogos eletrônicos; o crescimento exponencial da indústria

pornográfica online, particularmente aquela de exibição de amadores jovens; e outras possibilidades de encontros e aprendizados, presenciais ou híbridos.

É equivocado dizer que a escola recuou em seu alcance ou em suas funções educacionais nas últimas décadas. No Brasil, a escola, ao contrário, avançou, tornou-se efetivamente obrigatória e incluiu a quase totalidade de crianças e jovens, alcançou todos os pontos do país, e tomou o lugar de algumas funções familiares e religiosas, em especial em termos de sociabilidade. No Brasil de hoje não se vive mais a condição infantil ou juvenil sem ser em estreita relação com a escola, e a ausência dela foi sentida de forma pungente na recente pandemia de COVID 19. O processo que ocorre em nosso país acompanha tendência mundial que, se por um lado implica maiores níveis de capacidade em leitura, escrita, argumentação, cálculo, por outro implica certa homogeneização cultural de povos e culturas, e certa universalização da condição juvenil, em conflito com formas familiares e religiosas locais¹, o que amplia temores sociais.

É por conta desse conjunto de motivos que a escola e professores e professoras encontram-se, nos últimos anos, na mira de movimentos conservadores, quando não reacionários, como os movimentos “escola sem partido” e “ideologia de gênero”, o movimento escola sem pedofilia, o movimento que busca banir a linguagem neutra, ou inclusiva, da cultura escolar. Também por esse motivo tivemos uma explosão de projetos legislativos que buscam coibir a liberdade de ensinar, e também a pluralidade de orientações pedagógicas, direitos assegurados em preceitos constitucionais. Em todos esses movimentos há clara participação de lideranças religiosas, em associação com grupos sociais conservadores, quando não reacionários, mobilizando os temores das famílias. Em outro extremo, no qual os movimentos que reforçam a inclusão e a educação democrática, também temos participação de lideranças religiosas e igrejas inclusivas. Atores religiosos estão presentes em todas as disputas no campo educacional.

1. Recomendamos que se assista ao documentário de Carol Black, *Escolarizando o mundo: o último fardo do homem branco* (2010), coprodução dos EUA e da Índia.

É clara a intenção, por parte de certas famílias e religiões, de enfraquecer a autonomia das escolas, comprometendo princípio assegurado na Constituição. Disseminou-se na sociedade a ideia de que os valores familiares têm precedência sobre os valores escolares, e de que os valores familiares são sólidos na medida em que se vinculam a uma religião do campo cristão. Tal intenção ganhou força no atual governo, e programas do Executivo, como *Leitura em Família*, *Laços Fortes Familiares*, *Refeição em Família*, *Bíblia na Escola* e, o principal deles, a tramitação da regulamentação da *Educação Domiciliar*, são exemplos disso. Tais projetos e programas estão claramente animados pela tentativa de fazer da família um lugar pedagógico que possa concorrer com a escola, recuperando funções que efetivamente as famílias já tiveram, mas das quais abriram mão nas últimas décadas. No interior dos movimentos “escola sem partido” e “ideologia de gênero” desenvolveu-se o slogan “Meu filho, minhas regras”, que impacta a interface público/privado, escola/família.

O Brasil não tem religião oficial, e o Estado não pode promover culto religioso específico. Mas nossa história política foi construída em estreita relação com o catolicismo, e isso abriu espaço para que princípios religiosos se façam presentes em atuações estatais. Há numerosos exemplos: nossa atual Constituição se invoca “sob a proteção de deus”; a lei estabelece obrigatoriedade de matéria religiosa nos currículos oficiais; templos religiosos têm imunidade tributária; o casamento religioso tem efeitos civis; temos capelanias militares, e projetos buscam instaurar capelanias escolares; a presença de símbolos católicos em prédios públicos é frequente, e as escolas não fogem a essa prática; atos oficiais do poder público com regularidade contam com a presença de figuras religiosas; espaços ditos ecumênicos em prédios públicos são pensados à moda de capelas, com crucifixo e lamparina vermelha. Tais questões necessitamos levar em conta ao pensar as conexões entre laicidade e políticas públicas de educação, assumindo que não há um modelo ideal, ou universal, de estado laico, ou de definição da laicidade, mas experiências próprias de cada país ou região. Qual seria a brasileira?

Da etnografia de cenas da cultura escolar

Em sucessivos projetos de pesquisa realizei a etnografia de cenas e situações envolvendo a cultura escolar², com atenção às questões de gênero, sexualidade e raça e ao tema da laicidade. Apresento abaixo resumida amostra do já encontrado envolvendo os tópicos citados. Com isso em mente, adiante iremos pensar nas conexões laicidade e cultura escolar. Todas as cenas foram registradas em visitas a escolas públicas nos municípios da região metropolitana de Porto Alegre, no período de 2006 a 2022.

Situação 1: O turno da tarde foi dedicado à festa junina. O pátio decorado na forma de arraial, com bandeirinhas triangulares. Havia uma roda de alunos e alunas dançando. Em dado momento, os jovens encarregados do som colocaram um funk. Todos na roda começaram a rebolar. A música inclusive falava em rebolar. Três alunas evangélicas (roupas, cabelos, ausência de adereços, sapatos, tudo indicava tal pertença) saíram da roda de imediato. Várias crianças incentivaram “vem rebolar, vem dançar, vocês precisam aprender isso”. Elas se recusaram. Uma semana depois falei com uma das professoras, perguntando se não tinha havido alguma reação por parte de pais ao episódio. Ela respondeu que não. Mas contou que a reação foi contra uma enorme fileira de bandeirinhas com as cores do arco íris, feitas por um grupo de alunos e alunas LGBTQIA+, que gerou protestos por parte de algumas famílias quando foram pegar seus filhos e filhas no término da festa.

Situação 2: A professora fez questão de mostrar uma instalação feita pelos alunos do último ano do Ensino Fundamental no festival de arte. Ocupando as paredes do corredor central havia uma profusão de cartazes. Em um deles estava o título “Amor é Amor”. Abaixo, seis casais, formados cada um por dois bonecos. Em todos eles, misturas de cor azul e rosa nas roupas. Claramente se podia identificar um casal heterossexual, um casal de mulheres, um de homens, e estas mesmas combinações em casais inter-raciais. Havia também elementos de androginia nos bonecos, homens de cabelo comprido, mulheres de cabelo curto, homem de

2. A listagem dos projetos, bem como de artigos e outras publicações, pode ser conferida no currículo Lattes do autor, em <http://lattes.cnpq.br/2541553433398672>.

vestido e mulher de calça. Abaixo e ao lado do cartaz, dois rabiscos, em canetas de cor diversa, onde se lia “Pecado” e “Contra Deus”, indicando que alguns haviam discordado do que se mostrava ali.

Situação 3: Turma de nono ano do Ensino Fundamental. Acima do quadro negro, há cartazes em cartolina colorida, cada um com um termo e sua curta definição. A lista incluía sexismo, feminismo, machismo, lugar de fala, patriarcalismo, empoderamento, equidade e misoginia. Perguntei aos alunos como aquilo havia sido feito. Explicaram que foi uma atividade da aula de Ensino Religioso, por conta de brigas que havia na turma entre as meninas e os meninos. Uma das meninas foi bastante objetiva ao dizer que todas as colegas haviam concordado com aquelas palavras, menos “as gurias crentes da sala de aula” que, segundo ela “tinham outros valores na cabeça” porque “eram muito atrasadas”. Perguntei se os meninos haviam concordado com aquilo, ela respondeu “os guris são muito bobos, eles têm que aprender a respeitar as meninas, e pronto”.

Situação 4: Escola de grande porte de Educação Básica. Ao ingressar, me deparo com enorme mural horizontal, que acompanha toda a parede das salas de aula que dão para o pátio. O mural é composto pela colagem de papéis coloridos, com flores, árvores, arbustos, céu, sol, uma cerca branca. As flores são de todas as cores possíveis, todo o conjunto é muito colorido e alegre. Do lado direito do mural está uma frase em letras grandes: “Se as cores se misturam pelos campos é porque flores diferentes nasceram para viverem juntas. Viva a diversidade”. Comento com a supervisora que achei o mural muito bonito. Ela se apressa em dizer que o trabalho envolveu várias turmas. Mas que alguns pais vieram reclamar, dizendo que o painel era “ideologia de gênero”, “forçando os alunos a serem gays” e “contra Deus”, e que aquilo estava dando uma dor de cabeça para as professoras, porque tinha havido denúncia na coordenação de ensino.

Situação 5: Turma de Ensino Médio, aula de História. O professor explica tópicos da pré-história, em seguida escurece a sala, e projeta um trecho do filme “A Guerra do Fogo”. A cena mostra mulheres de tanga na beira de um rio, abordadas, de modo violento, por um grupo de homens. Um aluno, sentado na primeira fileira, baixa a cabeça na classe, e tapa os olhos. Alguns meninos começam a provocar dizendo “tu não sabe o que

tu tá perdendo”, “olha lá, que maravilha”, “pode abrir os olhos, já terminou o sexo” e há muitas gargalhadas. Ao final da projeção, o aluno levanta a cabeça e volta a acompanhar a aula. Converso com ele ao final, ele explica que sua família é evangélica, o pai é pastor, e ele é proibido de ver qualquer coisa de nudez. Os colegas da turma se apressam a dizer que ele tapou os olhos na aula de Biologia, quando estudavam o corpo humano.

Situação 6: Turma de Ensino Fundamental, aula de História. O professor fala do contato entre europeus e indígenas quando da descoberta do Brasil. Em dado momento, pergunta: “você sabem o que é canibalismo?” De imediato um garoto, nitidamente afeminado, responde em voz bem alta: “canibalismo é comer pessoas”, e faz uma exclamação, algo como “hui, hui, hui”. Há muitas gargalhadas. Um aluno se levanta, e diz que vai sair da sala, pois ele já avisou que não fica na aula quando começam a dizer palavrões e falar de sexo, é contra a religião dele. O professor aquietou a turma, a aula segue, o aluno permanece.

Situação 7: Em uma turma de sétimo ano, uma aluna pediu para ser chamada por um apelido, originado de seu nome, mas com sentido claramente masculino. Tal pedido ocorreu na esteira de um processo longo, em que ela se assumia cada vez mais como garoto, estando já bastante integrado nos grupos masculinos e com aceitação majoritária dos e das colegas de sua classe, incluindo-se aí alunos e alunas de pertença religiosa evangélica ou católica. Duas famílias pediram que suas filhas fossem trocadas de turma, pois não queriam que convivessem com o agora menino. Tal pedido não foi aceito, e nem era do desejo das duas meninas, que estavam nitidamente constrangidas com as queixas das suas mães. A situação envolveu encontros tensos entre famílias, representantes da escola, eu e as próprias crianças envolvidas. As duas famílias acusaram a escola de estar promovendo “ideologia de gênero”. Uma das crianças foi transferida de escola.

Situação 8: Escola de Ensino Médio em bairro popular da cidade, alunos e alunas negros e negras são maioria. Em frente à escola temos uma igreja evangélica, separada por poucos metros de um templo de religião afro, os dois muito frequentados. Tal situação reflete o contexto no interior do bairro, com forte presença das duas tradições religiosas. Há vários cartazes pelos corredores da escola, estimulando a boa convivência

entre diferentes religiões. As professoras me mostram escritos nos banheiros, e nos muros externos da escola e em algumas paredes internas, com provocações envolvendo as duas tradições religiosas. A escola foi uma das ocupadas pelos alunos quando dos movimentos de 2016, e dali se originaram dois coletivos de alunas feministas, e um coletivo de alunos LGBTQIA+. A escola divide terreno no mesmo quarteirão com uma unidade básica de saúde, onde funciona um ambulatório trans, frequentado por alguns alunos em fase de transição, particularmente do turno noturno. Há cartazes sobre diversidade sexual e de gênero em várias salas de aula, bem como murais sobre equidade de gênero. Entre os docentes há professoras lésbicas e professores gays bastante assumidos, inclusive uma das vice-diretoras. Nas palavras de uma bem-humorada professora, a escola reúne “a palha, a pólvora, o fósforo e a gasolina”, e não há dia que não se tenha que “apagar incêndios”.

Com a execução de projetos de pesquisa realizando etnografia de cenas da cultura escolar, verifico um sem número de outros conflitos, envolvendo o estudo das ideias de Darwin; os relatos da Reforma Religiosa; tópicos de saúde sexual e reprodutiva; dados históricos e informações demográficas sobre a situação das mulheres no Brasil e no mundo, no passado e no presente; o eterno debate acerca da sexualidade dos homens na Grécia Antiga; um sem número de questões que articulam raça, religião, gênero e sexualidade etc. Os desacordos, nos quais se opõem nitidamente grupos de diferente pertença religiosa, atingem tanto os conteúdos escolares quanto os rituais de sociabilidade (entre jovens) e de socialização (em relação à noção de espaço público e em sintonia com regras sociais de convívio, como é o caso do nome social).

A laicidade encontra a cultura escolar

Para os propósitos deste artigo, assumimos que a trajetória escolar obrigatória no Brasil se realiza em articulação com três conceitos: cultura escolar, secularização e laicidade. A trajetória escolar é o ingresso e longa permanência em uma cultura, a cultura escolar, com regras próprias, em sintonia com as noções de espaço público, gestão democrática e sentido

republicano, visando à alfabetização científica e ao aprendizado de um conjunto de saberes para a vida em sociedade. A vida na cultura escolar é cada vez mais marcada pela diversidade, fruto da inclusão de todos e todas na escola, e consequente proliferação de marcadores sociais da diferença na composição do alunado: gênero, classe, raça, orientação sexual, pertença religiosa, origem regional, orientação política, filiação partidária e geração. A trajetória escolar se realiza cada vez mais em instituições públicas, onde é sensível um retraimento da presença do religioso, processo que denominamos de secularização, na comparação com períodos históricos anteriores nos quais, mesmo em instituições públicas, os rituais católicos eram obrigatórios (CUNHA, 2017). A trajetória escolar implica o exercício da capacidade de construir acordos entre indivíduos e grupos cujas opiniões diferem, e a laicidade é o mecanismo de regulação política e pedagógica nestas questões, em especial por assegurar a mais ampla liberdade de crença, consciência e pensamento, e evitar a presença dos discursos de ódio (GIUMBELLI, 2013).

A laicidade na cultura escolar precisa ser pensada tanto como um conceito histórico (que tem origem em determinada conjuntura, diferentes modos de interpretar e está sujeito a marcas locais), quanto como um valor político que organiza os modos da relação dos indivíduos, em especial na negociação das diferenças religiosas, mas não só, pois a pertença religiosa implica opiniões conflitantes em termos de raça, classe, usos do corpo, deficiência, noções de família, filiação política e até mesmo partidária. Particularmente, para os interesses de pesquisas que mantenho, a laicidade é um operador político e pedagógico que permite pensar as possibilidades de organizar a cultura escolar buscando simultaneamente o maior grau de exercício da liberdade religiosa e o maior grau de exercício da liberdade de expressão dos pertencimentos em gênero e sexualidade (SEFFNER, 2020). A laicidade torna-se indispensável quando pensamos nos conflitos que envolvem as demandas de reconhecimento da população LGBTQIA+, as proposições feministas, as posições religiosas em gênero e sexualidade, as políticas públicas em saúde sexual e reprodutiva, o direito dos jovens à educação sexual alicerçada em noções científicas e nas numerosas demandas das culturas juvenis. Ao longo

da trajetória escolar os jovens vão adquirindo autonomia, não apenas de pensamento, mas de valor legal, previsto em lei, até atingir a maioridade com 18 anos. Isso faz com que tenham ideias próprias, afastando-se, eventualmente, das noções herdadas da família e do pertencimento religioso de origem. Todo este processo ocorre em diálogo com a cultura escolar, período de preparação para a vida no espaço público.

Uma tarefa pedagógica importante é a capacidade da cultura escolar em produzir indivíduos que valorizem o percurso de autonomia, e a democracia como melhor forma de gerir conflitos e divergências. Uma das marcas da cultura escolar é a gestão democrática da escola. A escola é, no texto constitucional de 1988, a única instituição pública dita que deve se pautar, obrigatoriamente, por gestão democrática. A laicidade é um dos aspectos jurídicos desse modo de organização escolar. Assumimos que há distintas configurações da laicidade, a depender de marcas locais da cultura escolar, e do contexto histórico e político que se está vivenciando. A laicidade na cultura escolar deve tanto ser um princípio jurídico e político, quanto um elemento de ordem pedagógica, que ensina modos de viver em sociedade. Tais modos devem estar a serviço de ideais democráticos, um compromisso explícito da educação escolar.

Pensando em um conjunto de situações que já foram objeto da etnografia de cenas da cultura escolar, a laicidade deve: estar atenta às representações que permitem a cada indivíduo ou grupo social definir o que é da esfera do religioso para si, e de como isso está relacionado a outras esferas da vida e do conhecimento; permitir que alunos e alunas portem os símbolos religiosos que julgarem adequados, bem como permitir que portem símbolos que indiquem identidade de gênero, de orientação sexual, de pertença racial, de filiação a diferentes culturas juvenis e dos muitos modos de uso do corpo, como é o caso do uso das tatuagens; não permitir a proliferação de discursos de ódio, aqueles que negam o estatuto de humanidade a indivíduos ou grupos; assumir que não se vai à escola para aprender o mesmo que se aprendeu em casa, ou na confissão religiosa que se aderiu desde criança, mas que a cultura escolar é abertura de horizontes, e tem autonomia em relação a outras esferas do cuidado de crianças e jovens; ampliar as possibilidades de existência e aceitação dos muitos modos de viver a condição infantil e

juvenil; assegurar a crianças e jovens possibilidades de formar seus próprios pontos de vista, com o conseqüente direito de exprimir suas opiniões livremente, em debate com os demais. Mais do que mero conjunto de regras a garantir separação entre estado e religião, a laicidade que desejamos na cultura escolar é dispositivo pedagógico e político que garante o direito à educação de crianças e jovens, princípio constitucional, evitando situações que provoquem a evasão escolar.

FERNANDO SEFFNER é professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Departamento de Ensino e Currículo. Docente e orientador junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEDU) na linha de pesquisa Educação, Sexualidade e Relações de Gênero. É líder do Grupo de Estudos de Educação e Relações de Gênero GEERGE.

Laicidade, religião e o judiciário

Um amalá no STF: laicismo ressabiado e política do encantamento na comunicação entre terreiros e o Estado

THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO

Ìmòwámònàmòwé
Kójenàmítmòàsé

“Procurar conhecimento, torna inteligente
Mas a comida faz adquirir/conhecer o axé”
(Cântico de Xangô alusivo ao seu amalá)

Em meados de 2017, durante meu trabalho de campo com terreiros de distintas denominações e suas organizações políticas, chegou-nos a notícia de que o Recurso Extraordinário 494601 retornaria à pauta de julgamento do Supremo Tribunal Federal. Nessa ação — a primeira na qual o órgão foi provocado, em sede de jurisdição constitucional, a manifestar-se sobre práticas “religiosas” de matriz africana — discutia-se o abate ritual de animais. A prática comumente referida como “sacrifício” (termo altamente contestado pelas próprias afroreligiosas) tocava num aspecto central de muitos modos de vida afro-atlânticos, sendo compreendida por suas agentes como um “fundamento”, isto é, um elemento indispensável à reprodução da comunidade, não passível nem de modificação, nem de atualização (“modernização”). O que estava em jogo, então, era o destino mesmo da tradição e daqueles que são por ela

alimentados — humanas, orixás e ancestrais. Não demorou para eclodirem manifestações e protestos. Entre eles, uma nota da Rede de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), lançada em julho de 2018 com o sugestivo título “O sacrifício da liberdade religiosa”, destacava:

(...) Como bem recorda o provérbio iorubá *kosíewe, kosíorisa* (“sem folha não há orixá”), repetido e ensinado cotidianamente em nossos templos, as religiões afro-brasileiras se fundam na harmoniosa integração dos sujeitos em comunidade com a natureza. Nelas, a vida é valorizada em suas variadas manifestações, pois o *asé* está igualmente presente nos seres humanos, nos animais, nas plantas, na terra, na água, no ar. Sua celebração coletiva é parte central das práticas tradicionais do povo de santo, pautadas por um código estrito, embora não escrito, de ética socioambiental. Por essa razão, não há que se falar em qualquer tipo de crueldade em nossa liturgia, que, ao contrário da grande indústria alimentícia, respeita os animais em sua essência divina e em sua individualidade, propiciando-lhes condições dignas de criação, procriação e abate. Assim sendo, não resta dúvida de que o art. 5o, VI da Constituição de 1988 agasalhou as práticas tradicionais de sacralização, incorporadas ao núcleo essencial da espiritualidade de matriz africana, fortemente presente nos países da diáspora negra, e sem as quais se acha ameaçado o exercício e manutenção de nossas religiões.

O processo que decidiria o quanto a Constituição de 1988 de fato havia “agasalhado” as práticas tradicionais de sacralização e partilha já se achava no radar das associações e redes de ativismo do povo de santo desde 2005, quando fora ajuizado pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul. O recurso no STF, também de autoria do MPRS, agora questionava a decisão da justiça gaúcha que mantivera a validade de uma regra de proteção especial às religiões afro-brasileiras, inserida no Código Estadual de Proteção dos Animais (LEI ESTADUAL 11.915/03), em 2004. O dispositivo legitimado pelo TJRS era parágrafo único do art. 2º da lei, que excluía o abate religioso do âmbito dos atos de “maus-tratos” de animais. O texto resultara da intervenção dos terreiros e do movimento negro junto a parlamentares aliados na Assembleia Legislativa do Rio

Grande do Sul. Desde então, em outros estados e municípios, normas similares têm sido propostas e combatidas.

O caso recebeu atenção da literatura antropológica (ORO, 2017, 2021; SCOLA, 2018) sob diferentes vieses. Aqui, chamo atenção, no ambiente das mobilizações e atos do povo de terreiro, para um episódio de particular interesse, um “despacho” levado a cabo logo após o “despacho” do relator do RE 494601, o ministro Marco Aurélio Mello, que reavivava o processo. Trata-se das entregas do “padê” de Exu e do “amalá” de Xangô no STF, promovidas por uma comitiva de lideranças em sua visita à ministra Carmem Lúcia, então presidenta da corte. A comitiva era composta por representantes de terreiros tombados que se achavam em Brasília em razão de um encontro organizado pelo IPHAN, em maio de 2017, e tinha como objetivo colocar na mesa algo mais do que o ponto de vista afrorreligioso sobre o assunto. Mãe Baiana de Oyá, yalorixá do Ilê Axé OyáBagan, no Distrito Federal, que, ao tempo da reunião, integrava a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do governo federal, relatou-me, numa entrevista concedida em 2019, como preparou o amalá (uma das comidas de Xangô, cuja base é o quiabo):

Mãe Baiana de Oyá — Eu levei o amalá. Assim, eu sou muito fã de Xangô mesmo, quando chegam essas causas. Na hora dessas causas não existe ninguém na minha frente, por favor, é Xangô, e numa causa super justa. E a gente que é de povo tradicional, de povo de terreiro não pode pensar em outros orixás que não Exu, Ogum — porque Ogum é nosso grande justiceiro, dá licença, ele fez justiça consigo próprio, porque ele foi injusto, então pra mim, na minha concepção, Ogum é um grande justiceiro também — e Xangô que já é o nosso rei mesmo da justiça. (...) Então o que foi que eu fiz na minha casa? Eu coloquei padê pra Exu, pedi pra Exu que abrisse os caminhos, que trouxesse também naquele momento pessoas que viessem com a língua da comunicação, porque Exu, ele é a comunicação, né? Então pedi a Exu que trouxesse pessoas que, de fato, naquele momento da reunião, soubessem o que estavam falando e que trouxesse uma boa comunicação para com os homens representantes da justiça na terra. Ponto final, a gente não tem para onde correr. (...) E Xangô porque é

pra ele o amalá. Fiz tudo isso e fiz o amalá pra Xangô, deixei o amalá dormir nos pés de Xangô, de um dia pro outro. Eu também já fiz com essa convicção, com essa interação, com essa conversa. Eu fiz o amalá à noite, deixei esfriar, pedi licença pra ele e também já disse que no dia seguinte ia levar pro STF (risos), que eu não iria botar o amalá e retirar de qualquer forma. Eu disse: “Meu pai, vou colocar aqui nos seus pés, mas preciso que o senhor vá comigo, que a sua energia entre comigo naquele lugar porque o povo de terreiro tá pedindo socorro”. Agora você vê só. Passei com aquele amalá e entrei...

Thiago Hoshino — Ninguém implicou na portaria?

Mãe Baiana de Oyá — Não, não, por incrível que pareça, ninguém implicou. Implicou com a entrada das pessoas, mas parece que o amalá que estava na minha mão eles nem viram (risos). E aí, chegando lá, já pra entrar na presidência com a ministra Carmen Lúcia é que o pessoal dela falou: “E o amalá?”. Eu disse: “O amalá vai entrar porque eu preciso colocar em cima da mesa dela”. “Mas como?” e foram lá pedir permissão, ela permitiu que o amalá entrasse. Então esse amalá entrou e na hora desse amalá sair ela disse: “Não, esse amalá vai ficar aqui em cima da minha mesa”. Porque a essa altura, outros dos presentes tinham feito uma fala, explicando o que representava o amalá para nós, povo de terreiro, e que estávamos ali pedindo a Xangô tanto por nós como por ela, para que Xangô também cobrisse ela enquanto mulher, na época sozinha no meio de todos aqueles homens, então fomos pedir proteção para ela.

Amalá arriado, a reunião foi avaliada como produtiva pelo grupo e, com efeito, dois anos depois, o pleno do STF firmou a constitucionalidade da regra legal que protegia da criminalização as práticas de matriz africana, numa sessão com presença massiva de afrorreligiosos. Enquanto a votação se desenrolava, do lado de fora os tambores — os dos vivos e, quero crer, os dos mortos (GOLDMAN, 2013) — rufavam. O resultado do julgamento foi motivado pelo reconhecimento da discriminação sofrida pelos terreiros, inclusive de caráter institucional e pela preservação do

patrimônio cultural afro-brasileiro e suas práticas “não institucionais”. A palavra “racismo”, contudo, não aparece sequer uma vez no acórdão¹, uma ausência que se faz sentir. Eis a ementa da decisão:

EMENTA: DIREITO CONSTITUCIONAL. RECURSO EXTRAORDINÁRIO COM REPERCUSSÃO GERAL. PROTEÇÃO AO MEIO AMBIENTE. LIBERDADE RELIGIOSA. LEI 11.915/2003 DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. NORMA QUE DISPÕE SOBRE O SACRIFÍCIO RITUAL EM CULTOS E LITURGIAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA. COMPETÊNCIA CONCORRENTE DOS ESTADOS PARA LEGISLAR SOBRE FLORESTAS, CAÇA, PESCA, FAUNA, CONSERVAÇÃO DA NATUREZA, DEFESA DO SOLO E DOS RECURSOS NATURAIS, PROTEÇÃO DO MEIO AMBIENTE E CONTROLE DA POLUIÇÃO. SACRIFÍCIO DE ANIMAIS DE ACORDO COM PRECEITOS RELIGIOSOS. CONSTITUCIONALIDADE.

1. Norma estadual que institui Código de Proteção aos Animais sem dispor sobre hipóteses de exclusão de crime amoldam-se à competência concorrente dos Estados para legislar sobre florestas, caça, pesca, fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição (art. 24, VI, da CRFB).

2. A prática e os rituais relacionados ao sacrifício animal são patrimônio cultural imaterial e constituem os modos de criar, fazer e viver de diversas comunidades religiosas, particularmente das que vivenciam a liberdade religiosa a partir de práticas não institucionais.

3. A dimensão comunitária da liberdade religiosa é digna de proteção constitucional e não atenta contra o princípio da laicidade.

4. O sentido de laicidade empregado no texto constitucional destina-se a afastar a invocação de motivos religiosos no espaço público como justificativa para a imposição de obrigações. A validade de justificações públicas não é compatível com dogmas religiosos.

5. A proteção específica dos cultos de religiões de matriz africana é compatível com o princípio da igualdade, uma vez que sua

estigmatização, fruto de um preconceito estrutural, está a merecer especial atenção do Estado.

6. Tese fixada: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”.

7. Recurso extraordinário a que se nega provimento.

Entre os tópicos que permearam a tese vencedora, dirijo minha reflexão ao investimento interpretativo para modular a laicidade já não como princípio de corte, ou seja, como uma interdição às relações entre Estado e religiões de matriz africana, mas como uma sintonização, uma aproximação cautelosa entre a tutela jurídica e a “dimensão comunitária da liberdade religiosa” (talvez outra maneira de designar os “modos de criar, fazer e viver”). Estamos, assim, diante de uma decisão que autoriza certa *comunicação* entre a parafernália estatal e as demandas dos terreiros, e que o faz somando-se à narrativa constitucional. Segundo a maioria dos ministros, e em sentido contrário ao que o Ministério Público defendia desde o início da causa, a vedação do abate ritual é que atentaria contra o direito. A inserção na legislação de um mecanismo de proteção especial aos afroreligiosos não feriria nem a igualdade, nem a laicidade, mas criaria condições para que ambas se efetivassem.

Em nossas conversas, alguns meses após o pronunciamento do STF, Mãe Baiana frisou que entendia aquela decisão como “produzida pelo santo”, uma percepção que se mostrou generalizada entre as afroreligiosas, como pude notar. A ideia de que orixás, encantados e espíritos podem *comunicar-se com* ou *agir sobre* funcionários e instituições, influenciando todos os tipos de resultados e acontecimentos, inclusive deliberações públicas, não é nada estranha ao universo dos terreiros e se estende também a diferentes conquistas do povo de terreiro em suas “demandas” perante ou contra o Estado. Afinal, como insiste Pai Ubaldino Bomfim, sacerdote do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, “*agimos através do santo*. Tudo o que fazemos, tudo o que conquistamos, é o orixá quem dá”. Ou seja: fazer santo, fazer as “coisas do/para o santo” e entender que tudo se faz *com o santo* são dimensões fundamentais da agência (cosmo) política afro-brasileira (ANJOS, 2006).

1. Sob esse prisma a decisão é analisada por Hoshino e Chueiri, 2018.

No que segue, sugerirei que essa espécie de “demanda” (categoria polissêmica que, como “guerra” e “batalha”, alude tanto às lutas político-jurídicas quanto aos conflitos de ordem mágica), requer um agenciamento mais-que-político ou uma política mais-que-humana, uma cosmopolítica. *Agência, comunicação e decisão* (atributos proeminentes, mas não exclusivos, de Exu e a Xangô) estas que integram um vocabulário sensível a variações e disputas nas representações afro-brasileiras sobre “religião”, “laicidade” e “estatalidade”.

Proponho, então, que tomemos o episódio do padê e do amalá no STF como iluminador do tipo peculiar de “formação da secularidade” (ASAD, 2003) implicado nas relações contemporâneas entre Estado e terreiros. “Dar de comer ao orixá” às portas e nos átrios da corte constitucional brasileira — gesto que, em princípio, falaria de uma postura nada “secularizada” — significa alimentar, seguindo os fundamentos do axé, a própria constituição da nação em seus atos de “feitura” cotidiana (HOSHINO, 2020). Não apenas com petições, teses, precedentes e normas², mas igualmente com quiabo, dendê, farofa e axé, é que a cosmopolítica afro-brasileira se dedica a nutrir a tomada de uma *decisão* mais justa (isto é, uma decisão que opere um “corte” afro-centrado da justiça, afinal toda decisão é de-cisão, deve cindir, recortar, separar, enquadrar) e a possibilidade de uma *comunicação* mais eficaz (na qual a agência das lideranças de matriz africana se atualiza por meio do cultivo de “enredos” institucionais) que desencadeia um direito pelo santo ou um direito “virado no santo”, como se diz no candomblé.

Se a laicidade como princípio liberal moderno trata precisamente da distinção e da delimitação de um “público” e de um “privado”, assim como da regulação das trocas legítimas entre tais domínios, noutros termos, de um regime para a comunicação entre eles, não é aleatório

2. Parte dessas “entidades” (as entidades de defesa de direitos, em parte orientadas e referenciadas pelas “entidades” do batuque) solicitou participação no RE 494601, na condição de “terceiros interessados” ou *amicuriae*, literalmente, “amigos da corte”, atores não diretamente litigantes num processo, porém de algum modo afetados por seu resultado. Podem, assim, ser autorizados a “ofertar” teses, argumentos ou pontos-de-vista (e aqui alguns paralelos com as oferendas de santo se fazem notar, inclusive a possibilidade sempre presente de serem rejeitadas) sobre uma questão diante do tribunal.

que o padê, ao alimentar Exu, funcione como operador das passagens, reversões e porosidades na circunstância de uma re-união (entre sacerdotisas e magistradas) que explicita uma des-união (entre “religião” e “estado”):

A palavra *padê* ainda não está no Aurélio. O seu significado, corrente na Bahia, espalhou-se por todo o Brasil: é um rito, nos candomblés, pelo qual se invoca, se propicia, orixá Exu. É chamado “despacho de Exu”. (...) É certo o que o termo “despacho” vem se fixando em um dos significados que possui no português do Brasil: o de remeter, de enviar. (...) A polissemia do termo “despacho” levou a uma interpretação aceita, inclusive por gente de santo, que associa a personalidade imanentemente perigosa de Exu à necessidade de o “despachar”, de o afastar, de o enviar para longe. Mas, no entendimento mais tradicional dos terreiros jêjes-nagôs, Exu é “despachado” no sentido de “servido”, “atendido”, “propiciado”, para que tudo corra bem nas festas, nas obrigações (...) A palavra *padê* (...) remete para *padé*, donde, então, o verbete, nos vários sentidos em que o termo é corrente na língua ioruba: “*ipadé(a)* (I) ato de encontro; (II) *ibiipade*, lugar de encontro: *rendez-vous*; (b) realização de uma reunião, ex. *ó peipadé*, ele convocou uma reunião; (c) festa (...)” (LIMA, 2010, p. 231-232)

Rigorosamente falando, o *padé* de Mãe Baiana abria caminho para outro *ipadé*, o encontro no STF. A equivocidade dos despachos (o de santo e o de direito) difratavam a glossolalia ou a multiplicidade que a própria ação submetida ao tribunal tentava circunscrever e conter. Exu, em meio a tal “embarço”, era convocado a propiciar não uma tradução, mas uma transmissão de pontos-de-vista, uma comunicação que visava efetivar uma decisão talvez não menos equívoca, mas menos unívoca. O povo de santo bem sabia que no cerno do caso não residia um defeito ou uma falta de interpretação, mas justamente um excesso dela:

Um equívoco não é um ‘defeito de interpretação’, no sentido de uma falta, mas um ‘excesso’ de interpretação, na medida em que não

percebemos que há mais de uma interpretação em jogo. E, sobretudo, essas interpretações são necessariamente divergentes, elas não dizem respeito a modos imaginários de ver o mundo, mas aos mundos reais que estão sendo vistos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 91-92)

Esse excesso de interpretação que se revela na confluência divergente de pressupostos onto e epistemológicos entre as imaginações estatais e “de santo” é aquilo que poderia ser descrito, na perspectiva dos terreiros, como seus *enredos* (RABELO, 2014; FLAKSMAN, 2017; HOSHINO, 2020). Sintonizar a relação com o STF (e com a burocracia estatal, em geral) de modo que ela pudesse dar conta dessa incomensurabilidade e instabilidade no *communicare* (a ação de tornar comum, compartilhar, trocar, associar) exigia e exige cuidado (tanto na acepção de “cuidar de” quanto na de “cuidar com”) para driblar a “regulação indireta do religioso” (SCOLA, 2018, p. 320) que encarna, por exemplo, no constante e autoritário escrutínio das práticas de matriz africana pelas instâncias públicas (como a fiscalização e repressão da sacralização de animais). É também esse fantasma do governo que espregueia na ambivalência atitudinal das tradições afro-brasileiras face à laicidade, marcada simultaneamente por anseio e suspeita.

A atitude que traço como de anseio diz respeito às reivindicações das comunidades de matriz africana para serem reconhecidas como “religiões” na plena dignidade social e no integral estatuto jurídico do termo. Nessa frente, buscam equiparar-se às “igrejas”, percebidas pelos afro-religiosos como beneficiárias de maior nível de atenção e proteção institucional. Afirmar-se como “religião”, aqui, consiste numa estratégia de denúncia da disparidade e da seletividade do tratamento conferido às vertentes religiosas (em especial, contrastando o prestígio desfrutado pelas confissões judaico-cristãs e o estigma suportado pelas afro-brasileiras). Os terreiros e seus membros amiúde se sentem discriminados por funcionários dos vários escalões — de políticos e magistrados a policiais e enfermeiros do SUS — o que os conduz a uma demanda por igual respeito e consideração. Realçar a “religiosidade” das tradições afro-brasileiras, nesse sentido, equivale a reivindicar os direitos de liberdade

religiosa, inviolabilidade dos locais de *culto*, assistência *religiosa* etc., sistematicamente negados ou ativamente violados no Brasil. Assim, o campo lexical do religioso entra em cena em momentos cruciais da comunicação entre lideranças de santo e agências públicas, sendo tanto mais enfatizado quanto menos se acredite na laicidade como um estado de coisas institucional. A suspeita de um estado “teocrático” contribui para acentuar a *dimensão religiosa da liberdade comunitária*, numa explícita inversão da expressão que consta do acórdão do STF. Tudo se passa como se os terreiros tentassem (por mais contraditório que isso possa soar à primeira vista) neutralizar com religião a prevalência da religião na esfera e nas razões públicas.

A concepção de que as tradições de matriz africana caracterizariam meras “seitas” de segunda categoria está expressa com todas as letras em decisões como a exarada pela 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, ante um pedido do Ministério Público Federal para a retirada de vídeos ofensivos à umbanda e ao candomblé da plataforma *Youtube*, gerida pela empresa Google. Ao negar o pedido liminar da Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101, em 28 de abril de 2014, o juiz do caso sustentou que:

(...) Em relação à retirada dos vídeos, bem como o fornecimento do “IP” dos divulgadores, indefiro a antecipação da tutela, com base nos seguintes argumentos.

Com efeito, a retirada dos vídeos referentes a opiniões da igreja Universal sobre a crença afro-brasileira envolve a concorrência não a colidência entre alguns direitos fundamentais, dentre os quais destaco:

- Liberdade de opinião;
- Liberdade de reunião;
- Liberdade de religião.

Começo por delimitar o campo semântico de liberdade, o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros. No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, Bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.

Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião.

Quanto ao aspecto do direito fundamental de reunião, os vídeos e bem como os cultos afro-brasileiros, não compõem uma vedação à continuidade da existência de reuniões de macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda.

Não há nos autos prova de que tais “cultos afro-brasileiros” – expressão que será desenvolvida no mérito – estejam sendo efetivamente turbados pelos vídeos inseridos no Google. (AUTOS 0004747-33.2014.4.02.5101, pp. 157-158)

A decisão, que sofreu duras críticas e, após a repercussão que ganhou, foi revista pelo próprio magistrado, reitera séculos de descrédito e de criminalização das religiosidades populares, especialmente de matriz africana, sob o signo do curandeirismo (SCHRITZMEYER, 2004)”. Nesse tipo de raciocínio doutrinário e judicial a “macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda” não poderiam ser constitucionalmente comparadas às verdadeiras “religiões” porque nelas estariam ausentes um texto fundador, uma centralização institucional e uma divindade única. Como consequência, não seriam merecedoras da tutela do direito (decerto, com o mesmo “D” maiúsculo de “Deus”).

Essas afinidades eletivas entre os estilos de pensamento jurídico-burocrático (monismo) e o imaginário judaico-cristão (monoteísmo), presentes na decisão da justiça federal carioca, ensejam um segundo tipo de atitude por parte das tradições afro-brasileiras que chamarei de cisma. Afrorreligiosos identificam simbioses radicais e continuidades entre estatalidade e cristandade, as quais dizem respeito ao que Carl Schmitt denominou como “teologia política”:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu

desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente se tornou o legislador onipotente, mas, também, na estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas ideias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois, a ideia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repelem o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim a intervenção direta no soberano na ordem jurídica vigente. (SCHMITT, 2006, p. 35)

A sensibilidade moral que alimenta a contestação do abate ritual de animais (contestação esta, lembremos, protagonizado por agentes estatais, como o Ministério Público gaúcho) é sintomática dessa imbricação tão originária quanto difusa entre cosmovisões religiosas (conquanto secularizadas e presumidas como “simplesmente modernas”) e dogmáticas jurídicas. Evidencia-se, assim, uma genealogia da “branquitude normativa” (MORRIS, 2016) do espaço público, de seus símbolos (GIUMBELLI, 2014) e de suas linguagens, entre os quais, todavia, é necessário por vezes mover-se, na busca de proteção contra violências ou de acesso a políticas públicas. É a consciência do paradoxo de ter de aliar-se a um Estado que “nunca foi realmente laico” que acende desconfianças nos terreiros. De um lado, a imaginação estatal costuma ser percebida como contaminada pelo espírito religioso e, de outro, as próprias igrejas costumam ser entendidas como prolongamentos da forma burocrática. Nesse contexto, faz todo o sentido defender a laicidade por meios mágicos, a exemplo dos *ebós* e das oferendas no STF. Como é sempre por um feitiço que outro pode ser desfeito, a política do encantamento é aquela capaz de desativar o fetiche de uma secularidade teocrática. Dito de outra maneira, talvez seja a hora de retermos a teoria da magia como ciência política e das mais sofisticadas. É assim que orixás chegam a ser

“servidos” em pleno STF. É assim que a “tradição” de uma comunidade alimenta a “modernidade” de uma sociedade.

O resultado dessas conexões parciais e oscilações de perspectivas é uma postura que eu descreveria como “laicismo cismado” ou “ressabiado”. *Cisma* é a maneira como Pai Ubaldino Bomfim me caracterizou a mescla de desconfiança e sagacidade, engajamento e reserva das “mais velhas” com quem conviveu no santo. A “prevenção” que cultivavam se estendia tanto à política oficial dos partidos quanto à política oficiosa dos terreiros e parecia estar associada em algum nível com as noções de “segredo” formuladas nos terreiros. O segredo é político e, antes de tudo, eficaz. Pergunto-me se um laicismo cismado ou ressabiado não é precisamente aquele que tem de manejar o segredo da laicidade: aquilo que não é, mas sem o qual não se pode ser.

Ao passo que a investidura como “religião” não deixou de ser parte importante da agenda política dos terreiros (e segue condicionando sua performance na esfera pública, ao menos para certos âmbitos de comunicação), o sentimento da “cristandade” e da “branquitude” dos modos estatais faz proliferarem ruídos, rumores e suspeitas em relação a quando e como a laicidade pode ser utilizada para repelir ou para recepcionar os terreiros. Como a magia, a laicidade é sempre uma força que pode se voltar contra eles. O recurso mais longo à “cultura” e “patrimônio cultural” ou a mais recente autodescrição como “povo tradicional de terreiro” ou “comunidade tradicional de matriz africana” pode ser uma tentativa de esquivar-se do insolúvel impasse de quem almeja direitos “religiosos” sob um Estado de Direito controlado por (outros) valores e atores religiosos. Nessa contínua experimentação de táticas e vocabulários políticos, cada vez mais também se fala no “sagrado” em detrimento do “religioso”, como no rebatizo da coleção “Nosso Sagrado” (antiga “Coleção da Magia Negra”, que abrange artefatos apreendidos na Primeira República e na Era Vargas dos terreiros cariocas, hoje custodiados pelo Museu da República).

Suponho que ambivalências dessa magnitude estejam a nos confrontar (e às próprias lideranças incumbidas de assentar o discurso político dos terreiros) com a “dupla consciência” que habita as formações culturais do Atlântico Negro e cujo trânsito entre “modernidade”

e “tradicionalidade” é generativo não necessariamente de anti-modernidades, mas de modernidades alternativas (GILROY, 2001). A pergunta a ser suscitada por esse encruzilhamento político poderia ser como praticar um tipo de laicismo que, ao tempo em que desnude e enfrente a subalternidade das “religiões” de matriz africana, não reforce os fundamentos coloniais e brancos do “estado”. Noutra versão, a questão consiste em saber como gozar do status de “religião”, sem terminar aprisionado no ideal de “religião” que o princípio moderno da “laicidade” entretém, confinando a vida comunitária na sua “dimensão religiosa”, em vez de reconhecer a “dimensão religiosa da vida comunitária”. Trata-se de inverter os sinais do laicismo convencional, iluminando os aspectos “públicos” ou políticos de todas as práticas “privadas”, sobretudo as religiosas, e aprendendo a lidar com eles. Uma esfera pública encantada é aquela que está “prevenida” contra todo tipo de totalitarismo.

Reler o amalá e o padê no STF como ciência e tecnologia política nos leva a enxergar neles não uma impostura da “religião” contra a “secularidade”, mas uma resposta tão elegante quanto engenhosa ao racismo e à preponderância dos valores cristão incrustados nas acusações contra o abate ritual de animais (ORO, 2021). Rastreando os engajamentos afroreligiosos numa cuidadosa política de (re)encantamento do espaço público (CARVALHO, 1999; SIMAS, RUFINO, 2018), visualizamos não uma objeção à laicidade como valor democrático “moderno”, mas uma participação cismada nas segmentações da esfera pública que não deixa de explicitar suas reservas e tensionar seus limites. Os terreiros sabem bem jogar o jogo da “secularidade” ao mesmo tempo em que polemizam seus “imperativos de dissociação” (ASAD, 2013). Numa formulação que temo ser ainda embrionária e inexata, mas que quiçá nos ponha a pensar, parecem alternar-se, nessa modalidade de laicismo ressabiadonutrida pelos terreiros, a alimentação da laicidade toda vez que a religiosidade ameace devorar o espaço “público” e a política do encantamento sempre quando a secularidade sirva de tempero ao racismo religioso.

THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO é professor de graduação e pós-graduação na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisador do Centro de Estudos da Constituição (CCONS) e do Labá - Direito, Espaço e Política, é membro, ainda, da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e do Fórum Paranaense de Religiões de Matriz Africana (FPRMA). Integra a coordenação da coleção “Direitos dos Povos de Terreiro” e do projeto “Liberte Nosso Sagrado: desarquivando memórias da repressão e da resistência das comunidades tradicionais de terreiro no Rio de Janeiro republicano (1889-1945)”.

À sombra da toga: laicidade, neoconservadorismo religioso e disputas no ordenamento jurídico brasileiro

ANA CAROLINA MARSICANO
TABATA PASTORE TESSER

Tematizar a laicidade brasileira e interpretar o fenômeno da religião no espaço público vem desafiando pesquisadores(as) da área nos últimos anos. Tanto no que tange a fenômenos políticos e sociais como a “onda conservadora”, o reacionarismo e o avanço da extrema-direita, quanto no que tange a mudanças sociais, culturais e estéticas de uma sociedade que vem se diversificando. No que tange à política institucional, podemos observar, com a participação de atores cristãos, a ocorrência de importantes mudanças na dinâmica social e na política. No Brasil, essas mudanças projetaram, principalmente, atores da minoritização evangélico-pentecostal (BURITY, 2015) para o primeiro plano da vida política nacional, provocando a contrapelo uma intensa reação à presença de atores religiosos no campo institucional. No período de 2002 a 2015, lideranças pentecostais aliaram-se a uma coalizão nacional de centro-esquerda, iniciando uma presença discreta em cargos de governo, constituindo uma elite parlamentar e pastoral, cortejada por sua força de mobilização eleitoral de bases, moralmente conservadoras. Essa presença foi interpretada por setores da sociedade como uma ameaça à laicidade do Estado, intensificando o clima de antagonismo entre aqueles que defendem a presença de atores e grupos cristãos na política, sob o manto

da defesa da liberdade religiosa, frente àqueles que defendem o Estado Laico. Para esses atores cristãos, comprometidos com uma agenda conservadora, sua presença é fundamental, sobretudo, como uma tentativa de restabelecer a “ordem” após os ciclos de governo de esquerda no país. Fato é que hoje a temática da religião e da laicidade se tornaram vetores incontornáveis ao tratarmos da política em nosso país.

No que tange à laicidade, por um lado, ela é interpretada como insuficiente ou incompleta, tendo em vista não ter impedido uma maior participação de setores religiosos na esfera social, disputando sentidos relacionados à moralidade, cultura e identidade. Por outro lado, ela é interpretada como um regime estatal que falha na sua tentativa de funcionar, ou seja, de impor limites à participação de atores e grupos cristãos, e que ao funcionar, opera de forma seletiva ao possibilitar a participação de somente alguns grupos e confissões específicas. Para muitos, a laicidade é um projeto que está fadado à morte súbita, respirando através de aparelhos, dada a incapacidade do Estado, tanto em regular a participação de agentes e grupos religiosos na esfera política, quanto em proteger um horizonte de democracia religiosa onde todos possam ter o seu direito de pertencimento religioso respeitado. A questão é que interpretar a laicidade na sociedade brasileira — sobretudo frente a um intenso investimento de atores cristãos não comprometidos com a democracia na participação das esferas social, política e econômica — tornou-se um imenso desafio para nós, cientistas sociais.

Do ponto de vista das nossas pesquisas nos últimos três anos, observamos o ataque abertamente antidemocrático por parte de atores cristãos conservadores que se valem de sua presença no judiciário para disputar a hegemonia cultural da sociedade. Ao analisar a presença desses atores e as relações de disputa instituídas na sociedade, a laicidade torna-se tanto um vetor relevante em nossas análises, como um horizonte importante para termos em mente, refletindo o modelo de sociedade em que nós, enquanto pesquisadoras, acreditamos.

Destacamos a inesgotável fonte de interpretações na literatura acadêmica sobre a temática da laicidade e a especificidade ao tratarmos da conjuntura latino-americana, e buscamos apontar ao longo do texto, três hipóteses relacionadas à laicidade ao tratarmos da participação de

cristãos na política brasileira. Essas hipóteses envolvem a religião a partir do seu recorte neoconservador, a investida de atores cristãos em disputarem no espaço público regimes de moralidade, reagindo frente ao avanço do pluralismo político e cultural, e a participação de atores cristãos no campo jurídico, destacando a participação do Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IDBR).

Associativismo jurídico, neoconservadorismo e o discurso da liberdade religiosa

Nas últimas quatro décadas, observamos acirramentos entre os movimentos feministas e LGBTQIAP+ e setores conservadores evangélicos e católicos em torno das pautas sobre igualdade de gênero e direitos sexuais e reprodutivos. No que tange ao neoconservadorismo na América Latina e Brasil, é possível observar a aliança circunstancial entre atores católicos e evangélicos, liderada pelo notável crescimento dos pentecostais em vários países do continente. Esses atores adotam estratégias e configurações discursivas como a associação do aborto com a cultura da morte, da família tradicional sob ameaça pelo avanço dos direitos no campo da diversidade sexual, e a narrativa da “ideologia de gênero”.

A partir da confluência de interesses entre atores religiosos e não religiosos, observamos um movimento de incidência política em torno de uma agenda neoconservadora nos últimos anos, que explicita uma forma de participação política que tem como eixo central conflitos culturais com ênfase na discussão sobre as identidades culturais, a redefinição social das famílias, as questões de gênero, de diversidade sexual e os problemas da bioética, direitos reprodutivos e biopoder na sociedade contemporânea. No que tange aos grupos religiosos, esta nova forma de fazer política transcende o denominacionalismo doutrinário, priorizando processos transconfessionais com base na atribuição à mesma visão de mundo centrada na defesa da família tradicional, a oposição a “ideologia de gênero”, a rejeição às políticas de saúde sexual e reprodutiva, a criminalização do aborto e a condenação moral da diversidade a partir de questões de orientação sexual e identidade de gênero.

No âmbito das disputas socioculturais, é possível observar a centralidade ocupada tanto pelo campo jurídico, que exemplifica a participação litigiosa de atores confessionais nos tribunais, quanto na conformação de uma intelectualidade que defende uma cultura fundada nas raízes cristãs como fonte de estabelecimento de uma identidade nacional. Esses atores vêm se articulando sobretudo a partir do associativismo e da formação de institutos, defendendo um projeto de sociedade antide-mocrático, autoritário no âmbito da ação estatal e antipluralista.

Importante ressaltar que a centralidade das análises no âmbito evangélico fez com que os conservadorismos fossem analisados a partir das tendências próprias do campo pentecostal, o que tornou os católicos ausentes das análises de uma conjuntura profundamente marcada pela relação entre política, cultura e religião, ou acabaram por generalizar indevidamente para os catolicismos como tendências que seriam mais específicas do campo pentecostal. No relatório “Cartografia dos Catolicismos Jurídicos Antigênero” (2024), de nossa autoria e fruto da pesquisa coletiva do Grupo de Trabalho sobre Catolicismos e Conservadorismos vinculado ao Instituto de Estudos da Religião (ISER), identificamos atores (personalidades com relevância social no campo conservador) e grupos (institutos, pastorais, associações, societários, organizações etc.) empenhados no ativismo jurídico católico antigênero. Um dos atores identificados é o Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IBDR), associação fundada em São Paulo em 2019, de caráter nacional, que une cristãos juristas de perspectiva ideológica conservadora e neoliberal, usufruindo do formato das *thinktanks* ultraliberais¹.

O IBDR, enquanto exemplo da aliança estratégica e programática entre católicos e evangélicos, nasce em contexto de fortalecimento da

1. Como define a pesquisadora Camila Rocha (2017), as *thinktanks* são caracterizadas por instituições midiáticas que atuam desde um “profissionalismo politicamente desinteressado” a um extremo “ativismo ideologicamente orientado” com objetivo de informar ideologicamente e influenciar instâncias governamentais e a opinião pública. Segundo o site do IBDR, eles são “só mais um *think tanks* a surfar onda dos movimentos conservadores que ressurgem no país; ou seja, nesse sentido, não é ideológico, pois nega qualquer vínculo partidário. É, sim, pelo contrário, instituto de pensamento, interação e verdadeira usina de ideias formalmente comprometida em quebrar os muros da miopia cientificista e compromissos com poder político”. Disponível em: <https://www.ibdr.org.br/>.

extrema direita no Brasil, “burlando”, em certa medida, as categorias de confessionalidade religiosa de autodefinição católica ou evangélica, uma vez que, o corpo fundador do IBDR é majoritariamente católico. É notável, nesse sentido, que ocorra uma mutualidade de programas e posições entre as arenas cristãs de confluência que disputam perspectivas religiosas no ordenamento jurídico, entre modelos e formas próprias corporativistas. A partir das estratégias adotadas pelo IBDR como cursos, palestras, formações etc., observamos um movimento ecumênico, neo-conservador e pragmático, em que católicos juristas fornecem erudições patristicas ancoradas no Direito Romano (*jusnaturalismo* católico) e no Direito Natural, em que ambos, evangélicos e católicos, atuam a partir do engajamento e da popularização desta leitura e interpretação conservadora do ordenamento jurídico na esfera secular.

Dentro da estrutura organizacional do IBDR é possível encontrar integrantes da família católica Gandra Martins, notoriamente reconhecida por suas atuações jurídicas e engajamento político conservador. O jurista Ives Gandra Martins foi um dos responsáveis por fundar o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), em 1961, que serviu como difusor da economia liberal baseada no Direito Natural e no direito à propriedade privada no Brasil sob influência das ideias de Friedrich Hayek, tendo como objetivo frear a esquerda católica, que estava em ascensão na década de 1960 com a Teologia da Libertação. A atuação religiosa do IBDR se espalha para setores evangélicos, o que permite reconhecer uma relação de mutualidade religiosa que um ator estabelece com o outro na medida em que o catolicismo fomenta a base intelectual-jurídica (conformada por uma longa tradição de intelectuais católicos com formação jurídica), enquanto evangélicos convertem tais ensinamentos em agendas e pautas políticas defendidas publicamente.

Quanto às associações e institutos que estiveram presentes durante a gestão do ex-presidente Jair Bolsonaro (PL), o IBDR se destacou em participação em audiências públicas, notas técnicas e produção de relatórios temáticos para ministérios e secretarias. Dentre os conteúdos produzidos pelo antigo governo federal (2019-2022), está o projeto “Direitos Humanos: Conhecer, Respeitar, Promover”, realizado em parceria com a Universidade Federal de Uberlândia (UFU), através de Termo

de Execução Descentralizada (TED 03/2020), com recursos advindos da Secretaria Nacional de Proteção Global (SNPG) do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH). Os relatórios temáticos foram produzidos pelo Grupo de Estudos Constitucionais e Legislativos (GECL) do IBDR, que se apresentam, como veremos adiante, como núcleo jurídico político de difusão das posições do IBDR. O GECL trabalha com as temáticas de Direitos do Estado (Imunidade Tributária, Direito Eleitoral, Federalismo, e Estado Laico) e Direitos Humanos (Liberdades Cíveis, Liberdade Religiosa e Objeção de Consciência), tendo como relator o advogado da Associação de vítimas e familiares de 8 de janeiro (AsFav Famílias), Ezequiel Silveira. Outras temáticas trabalhadas pelo GECL são Educação (*Homeschooling* e Direito Parental), que tem como relator o pastor presbiteriano Isaías Lobão Junior, e, por fim, o eixo temático Bioética, Filosofia e Questões Controversas (Aborto, Feminismo e Ideologia de Gênero), que tem como relatora a advogada Bárbara Barbosa.

Imagem: A relatora do eixo temático Bioética, Filosofia e Questões Controversas do Grupo de Estudos Constitucionais e Legislativos (GECL) do IBDR, segurando o livro de uma das autoras referenciadas pelo movimento antifeminista, Camille Paglia.



Fonte: <https://www.instagram.com/p/BticHaDI-Ww/> - Perfil do Instagram da vice-diretora administrativa do @instituto_ibdr.

O Grupo de Estudos Constitucionais e Legislativos (GECL) do IBDR tem como líder a advogada canonista e juíza eclesiástica Silvana Neckel, que já se posicionou publicamente contra o aborto na hipótese do feto sem chance de vida² e a favor da inculturação dos povos amazônicos³. No relatório temático “Liberdade de Religião e Crença no Brasil”⁴ produzido pelo IBDR, os autores utilizaram como exemplo para tratar do assunto jurisprudência que prevê a admissibilidade da objeção de consciência na hipótese do aborto, quando “os objetores se recusavam não só a praticar o serviço do aborto, mas também entendiam que não deveriam ser obrigados a delegar, supervisionar ou apoiar funcionários que realizassem o aborto ou que cuidassem das pacientes que haviam realizado o procedimento”. Trouxeram, também, exemplo de jurisprudência em que se afirma que “a liberdade religiosa protegia aqueles que não concordavam com o casamento homoafetivo, e que as províncias que tinham a responsabilidade de legislar para a proteção de grupos religiosos”. Quanto ao uso dos símbolos religiosos, destacaram jurisprudências que não permitiam o uso do véu, como no exemplo em que “(...) a requerente reclamou da proibição do uso do véu de cunho religioso como professora de escola primária. A Corte considerou que o pedido foi inadmissível, entendendo que a medida foi baseada na responsabilidade da requerente como representante do Estado, e que as crianças do primário eram mais facilmente influenciadas pelas vestes da professora”.

O IBDR foi habilitado para participar como *amicus curien* julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442 no STF, em que será analisada a admissibilidade da realização do aborto até a 12ª semana de gestação. Dentre os argumentos utilizados pelo instituto para requerer a sua admissibilidade, estão:

2. <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/tj-sp-considera-impedir-aborto-feto-sem-chance-de-vida-punicao-dupla-gestante/>

3. <https://www.scientiacanonica.org/index.php/sc/article/view/93/112>

4. <https://www.ibdr.org.br/publicacoes/2023/5/4/informe-10-liberdade-de-religio-e-crenca-no-mundo>

- *A vida como o maior bem tutelado*: “a CRFB/88 trata sobre a vida humana como fundamento do Estado democrático de direito, tendo em vista que ela possui um fim em si mesma — supremacia constitucional”. “Do ponto de vista ontológico — e não cronológico —, o direito à vida antecede todos os outros direitos: o direito à privacidade, o direito à liberdade, o direito à propriedade privada e o direito à integridade do corpo próprio. A possibilidade de qualquer pessoa gozar de tais direitos depende desse respeito radical à vida (Razzo)”;
- *O conflito entre os direitos da pessoa que gesta e os direitos do nascituro*: “Qualquer mitigação do direito à vida e a dignidade em detrimento dos direitos da mãe ou de quem quer que seja a reduz à condição análoga de um escravo ou de um animal”. “A mitigação da vida em face de outrem é tratar o nascituro como uma coisa. É tratá-lo como propriedade de alguém. É dizer que ele (feto) só é digno de viver se o seu senhor e possuidor (no caso apenas a mãe, visto que o pai nunca foi colocado na equação) assim entender ou permitir”. “Necessária a seguinte reflexão pormenorizada: é adequado extinguir a vida de um ser indefeso, para garantir a autonomia e a integridade psicofísica de uma mulher? É necessário dar cabo da vida de um feto, para assegurar o direito sexual e reprodutivo de sua mãe? É proporcional interromper a formação de uma vida, sob a justificativa da desigualdade de gênero e discriminação social?”;
- *A vontade popular e a percepção social do tema*: “(...) há de se considerar que a ausência de contestação quanto a sua constitucionalidade por mais de 70 (Setenta) anos evidencia a vontade do povo Brasileiro na manutenção e higidez de tal norma! Mas, o PSOL entendeu que os valores supremos da República Brasileira não receberam a criminalização do aborto e que a Nação requer sua descriminalização de forma URGENTE, inclusive cautelarmente! O fato é que mais de 78% dos brasileiros são contra a legalização do aborto, a CRFB/88 e os tratados internacionais os quais o Brasil é signatário protegem o direito à vida, inclusive do nascituro, assim como o Código Civil Brasileiro. Trata-se de um axioma máximo protegido pela Nação Brasileira e enraizado em seu corpo político. “Em junho de 2022, a Suprema Corte dos Estados Unidos reverteu a decisão Roe v. Wade, encerrando o

- ciclo de quase 50 anos de um dos regimes de aborto mais permissivos do mundo”;
- *A associação com outro momento histórico*: “(...) segundo os ativistas pró-aborto, podemos dizer que nascituro é quase um ser humano, mas enquanto não nasce é, ainda, uma coisa, uma “coisa quase humana”. Interessante notar que eram assim que eram vistos os escravos. Os escravos não eram detentores da totalidade dos direitos que o homem teria naquela determinada época pois era propriedade de seu senhor, não era uma pessoa, mas uma coisa”;
- *A laicidade e a liberdade religiosa*: “A simples opção do constituinte pela utilização do substantivo ‘colaboração’, visto que na lei não existem palavras inúteis — princípio básico de Hermenêutica jurídica, demonstra, por um lado a relação não confessional do Estado, e por outro a relação não política da Igreja, mas ambos, complementando-se, cada um na sua ordem e competência e, assim, colaborando mutuamente para o bem comum da “sociedade brasileira” — modelo de laicidade colaborativa; “No momento em que o Estado Laico Brasileiro permite e incentiva o aborto voluntário consentido estará afrontando direta e frontalmente a sua própria laicidade, visto que estará ferindo de morte um dos principais valores de qualquer religião, não apenas a cristã, que é a vida e a vida desde a sua concepção. Permitir o aborto é afrontar a liberdade religiosa pois não podemos esquecer que a genitora não é um ser humano isolado na sociedade. A mãe é um membro de sua comunidade, é filha e esposa, é irmã e sobrinha, é madrinha e amiga, é empregada e empregadora”.

Por fim, importante ressaltar que o recurso ao discurso da “liberdade religiosa” reaparece em outros documentos do IBDR, através da defesa do modelo de “laicidade colaborativa”. Para além do argumento da defesa da “liberdade de expressão” e da “liberdade religiosa”⁵

5. Ao analisar a Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos, Wendy Brown destaca o modo como “livre exercício [religioso] e a livre expressão operam conjuntamente. Pareados, eles têm sido mobilizados para contestar o significado dos poderes sociais nas democracias e para reforçar a moralidade tradicional contra mandatos de igualdade” (Brown, W. 2019, p.153). Ao reivindicarem a “liberdade religiosa” como um valor democrático que se vê ameaçado pela

promovida pelos neoconservadores como a face mais visível da sua tentativa de antagonizar direitos individuais de direitos coletivos, é importante destacar o uso da linguagem secular para promover tal defesa. Nesse sentido, observamos atores cristãos investindo na disputa semântica em torno da noção de laicidade, e mobilizando a gramática secular para invocar o direito à “liberdade religiosa”. Abordaremos abaixo o conceito de “secularismo aberto” (BOUCHARD, TAYLOR, 2008; BENDER, KLASSEN, 2010) para apresentar algumas hipóteses que nos permitem caracterizar a laicidade enquanto um ecossistema jurídico e econômico de neutralidade estatal cujas práticas garantem a convivência democrática e justa de diversidades religiosas.

“Laicidade colaborativa”: qual modelo de laicidade defendem os juristas do Instituto Brasileiro de Direito e Religião (IBDR)

Grupos neoconservadores, como o IBDR, mobilizam a gramática secular ao tratar do tema da laicidade com objetivo de “alargar” seu escopo de atuação, reivindicando a contribuição de atores religiosos como “essencialíssima” para o debate público do tema. Uma das definições de laicidade apresentada pelo IBDR em documentos é o da “laicidade colaborativa”. A definição de “laicidade colaborativa” é apresentada em abril de 2023⁶, em um parecer do Grupo de Estudos Constitucionais e Legislativos (GECL), ao tecerem críticas à instalação do Programa de Enfrentamento ao Racismo Religioso e a Redução da Violência e Discriminação, lançado em 2023 pelo atual governo federal.

O argumento da “laicidade colaborativa” foi desenvolvido no livro “A laicidade colaborativa brasileira: de autora da civilização à Constituição Brasileira de 1988” (2021), de autoria dos juristas evangélicos Thiago

imposição pelo Estado de “ideologias contrárias às crenças da maioria”, apelam a um direito democrático e não a um discurso puramente religioso. Eles se consideram vítimas do processo de secularização da sociedade que buscava limitar e até eliminar suas crenças religiosas.

6. Disponível em <<https://www.ibdr.org.br/publicacoes/2023/4/10/parecer-sobre-o-decreto-do-racismo-religioso-no-brasil>>. Acesso em 10 de março de 2024.

Vieira e Jean Regina, presidente e vice-presidente do IBDR, respectivamente, e publicado pela editora Vida Nova. No documento em contraposição a criação do Programa de combate ao Racismo Religioso do Governo Federal, o IBDR resgata as definições presentes no livro e classifica que a laicidade não poderia “sufocar o poder religioso” por isso propõe que no Brasil se aplique a “laicidade colaborativa” (VIEIRA; MARQUES; 2021, p. 72). Segundo o documento, a “laicidade colaborativa” seria a parceria entre “Igreja e a política”, o diálogo e conexão entre estes dois atores. Nesse sentido, afirmam que

(...) mesmo definida a laicidade estatal, há uma participação direta da religião na vida social do País, e como Francisco Razzo (2016, p.129), *apud* Thiago Vieira (2018, p.6), descreve há uma parceria entre a Igreja e a política, o qual denomina como “a religião política”. (GRUPO DE ESTUDOS CONSTITUCIONAIS E LEGISLATIVOS - GECL, p. 10, IBDR, 2023)

No livro *A laicidade colaborativa brasileira: de autora da civilização à Constituição Brasileira de 1988* (2021), os autores evangélicos abordam tal definição de “laicidade colaborativa” sob a justificativa de cinco insígnias: separação (1); liberdade (2); benevolência (3); colaboração (4) e igual consideração (5). Em linhas gerais, os autores defendem o Brasil como um “modelo ideal de laicidade colaborativa” junto de países como Itália, Espanha, Portugal e Alemanha, países estes com alta presença da identidade religiosa católica. Categorizam como “laicismo de combate” os modelos de laicidade da França, Bélgica e China, que devem ser, segundo os autores, “extintos e ignorados enquanto modelos jurídicos” (VIEIRA; REGINA; 2021). O argumento de “laicidade colaborativa”, segundo Vieira e Regina (2021), serviria para dar maior “amplitude à liberdade religiosa” uma vez que o “marxismo cultural tratou a laicidade como sinônimo de Estado ateu” (VIEIRA; MARQUES; 2021, p. 32). Quanto às suas premissas, apontam que

A laicidade colaborativa tem como base: primeiro, a separação dos poderes religioso e temporal; segundo, a liberdade de atuação de

cada poder, cada um em sua esfera de competência; terceiro, a benevolência estatal para com o fenômeno religioso e para com as organizações religiosas; e quarto, a colaboração entre eles. Todavia, a quinta característica, que é a eficácia prática de todas as características anteriores, em que todas as confissões religiosas deveriam ser destinatárias de igual consideração por parte do Estado, parece não ser o caso paraguaio, pela própria disposição constitucional acima expressa. (VIEIRA; MARQUES; 2021, p. 71)

Além da evidente mobilização do termo “laicidade colaborativa” sob a perspectiva do direito religioso e do antimarxismo, o documento do IBDR aciona a “pluralidade religiosa”, que aparece três vezes citada. Segundo uma destas citações,

(...) a proteção contra o racismo e demais propostas que visam a redução da violência e discriminação não pode se voltar exclusivamente aos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos de Terreiros no Brasil, como previsto no Decreto analisado, por violar os direitos humanos, a liberdade e a pluralidade religiosa, bem como os princípios da não discriminação e da laicidade. (GRUPO DE ESTUDOS CONSTITUCIONAIS E LEGISLATIVOS - GECL, p. 8, IBDR, 2023)

A partir da gramática jurídica secular, o documento produzido pelo IBDR utiliza artigos da Constituição Federal ao aferir sobre “violação da laicidade” e declara que o programa seria um “privilegio jurídico” a uma determinada religião, qual seja, as de matriz afro-brasileira. O documento aponta ainda que

Considerando que o Brasil possui uma grande diversidade cultural e pluralidade de religiões, o foco protetivo direcionado somente a uma determinada matriz religiosa — no caso a africana — configura violação da Constituição Republicana e da legislação ao criar preferências entre brasileiros, concedendo tratamento não isonômico a pessoas ou grupos em igual situação jurídica, que merecem

a mesma proteção do Estado independente do seu credo. (Grupo de Estudos Constitucionais e Legislativos - GECL, p. 2, IBDR, 2023)

O recurso aos termos “laicidade colaborativa” e “pluralidade religiosa” apresenta uma interpretação petrificante e binária das relações multifocais e transfronteiriças que envolvem religião e poder, sobretudo ao tratarmos do direito religioso. Seria preciso distinguir o que seriam estas parcerias econômicas e políticas entre Igreja e Estado que, por sua vez, encontram-se cada vez mais imbricadas, indissociáveis e relacionais. É reconhecido que o esvaziamento da esfera pública da identidade e do pertencimento religioso não resolve o problema da “laicidade”. Desta forma, questionar o núcleo desta parceria entre “Igreja e Estado” e suas confrontações com a jurisdição estatal parecem essenciais.

Nessa direção, questionamentos sobre qual o interesse de tal “religião” em firmar parceria com o Estado, qual regime político “baliza” tal relação, ou se há uma igual abertura para se firmar essa relação no que tange a todas as matrizes religiosas são importantes de serem feitos. Ou seja, como defender a ampliação da parceria entre “Estado e Igreja”, sem partirmos da premissa de que determinados grupos religiosos obtêm acesso ao Estado dado o acúmulo de capital político, econômico, simbólico e midiático? Em que medida a defesa do modelo de “laicidade colaborativa” compromete o atual modelo de laicidade, na forma em que o concebemos? Como garantir o igual acesso ao Estado por parte de grupos religiosos, se o Estado não desenvolveu “nenhum dispositivo jurídico específico” que garanta tal direito a esse regime de “colaboração”? (GIUMBELLI, 2008, p. 82). Todos esses questionamentos nos levam ao questionamento central que é: como fazer a laicidade funcionar no aparato estatal?

Para a laicidade funcionar é preciso observar os tensionamentos multiculturais, religiosos e étnicos que perpassam estas parcerias, problematizando-as, situando-as, considerando suas formas de poder e disputa desiguais no espaço público. Como sustentar que a laicidade não poderia “sufocar o poder religioso”, como o fez o IBDR, se no presente o próprio Estado é ocupado por agentes de denominações confessionais que exercem forte influência no campo midiático, político e/ou jurídico? Nesse sentido, acreditamos que não se trata necessariamente

da “laicidade sufocar o poder religioso”, mas sim do poder religioso não poder sobressair, e, portanto, sufocar o projeto de laicidade. Aliás, a própria definição de quem é o “poder religioso” ou “quem são os poderes religiosos” no Brasil precisa ser melhor delineada. Desta forma, apresentamos abaixo algumas pistas sobre práticas que podem ser adotadas e aperfeiçoadas para equilibrar e democratizar a presença pública de múltiplas confissões religiosas no tecido social e político brasileiro.

“Secularismo aberto”: uma definição possível de laicidade

O filósofo Charles Taylor (2007) no livro *Secular Age* aponta que o pluralismo religioso não significa somente a coexistência de muitas religiões na mesma sociedade, mas uma multiplicidade de crenças marcadas por “perspectivas inéditas entre religioso e não-religioso e antirreligioso, em que o número de posições possíveis aumenta sem fim” (TAYLOR, 2007, p. 437). Na nossa perspectiva, o Estado deveria ser justamente o garantidor das multiplicidades de crenças, garantindo o direito ao pluralismo religioso. No entanto, isso não significa que o Estado deve negar as diferenças entre as religiões, mas sim regular a organização das diversidades e diferenças religiosas de maneira explícita na sociedade.

O princípio do pluralismo religioso é um sintoma social moderno que busca dar lugar à multiplicidade de crenças em sistemas marcados pela religião. Isto é, para que o princípio pluralista transcorra nas sociedades modernas, é importante existir um sistema jurídico aberto e democrático que assegure a coexistência destas pluralidades religiosas. Atuando sobre estes princípios pluralistas em contextos multi-democráticos, e reconhecendo as “diferenças culturais” sem desvelar os sagrados ou desequilibrar as forças religiosas na sociedade, Gérard Bouchard & Taylor defenderam o “secularismo aberto”. Ao apresentar o relatório sobre diferenças religiosas ao governo de Quebec, afirmam ser o “secularismo aberto” um meio “para proteger a liberdade de consciência e de religião, juntamente com uma prática flexível de neutralidade estatal” (BOUCHARD, TAYLOR, 2008; BENDER, KLASSEN; 2010, p. 04). O “secularismo aberto” também pode ser definido “como um compromisso de reconhecer e compreender os

outros através de linhas de diferenças religiosas percebidas ou reivindicadas” (KLASSEN; BENDER, 2010, p. 02). Grosso modo, o “secularismo aberto” trata os cidadãos iguais nas suas diferenças, no entanto, identificando tais diferenças e buscando minimizá-las.

Outro fator relevante que os autores apontam sobre o “secularismo aberto”, é que não trata somente de acomodar as diferenças religiosas, mas de apontar, situar, rever e problematizar a distribuição de recursos e concessões do Estado. Neste ponto, é importante considerar a experiência brasileira de grupos religiosos em conglomerados econômicos que permitem determinados privilégios religiosos. Como, por exemplo, quando o Estado permite e concede concessões públicas de rádio e televisão para grupos religiosos sem fiscalização de seus conteúdos, cujo impacto desinformativo são devastadores, ou, na ação do Estado em financiar e não-fiscalizar as chamadas “filantropias antiaborto”, que contrariam o Código Penal de 1940 sobre o tema, violando os permissivos legais para a realização do aborto.

Com base nessas pistas e considerando a dimensão continental do Brasil, suas diferenças internas, os múltiplos pertencimentos a desafiar o poder público, acreditamos que o Estado brasileiro deveria, junto dos poderes Executivo e Legislativo, sociedade civil organizada, movimentos sociais e populares se comprometer a promover uma ampla reflexão sobre os formatos de laicidade possíveis, levando em conta nossa jovem experiência democrática. Tendo como horizonte o modelo do “secularismo aberto”, e assegurando o respeito à pluralidade religiosa, acreditamos que alguns passos importantes a serem dados em direção a um modelo de laicidade que contemple a nossa realidade política, social e cultural, demandam: pesquisas e políticas públicas que preveem mecanismos sociais e jurídicos que garantam o direito a diferenças religiosas e culturais no Brasil, minimizando assimetrias e extinguindo o racismo religioso; a realização de um amplo debate sobre diferenças religiosas e não-religiosas com a sociedade brasileira; o estímulo para uma convivência religiosa e não-religiosa plural, em que os valores constitucionais sejam garantidos; criação de dispositivos de proteção e reparação à grupos religiosos que se sentem ameaçados pelo próprio Estado ou por grupos religiosos cujos poderes (econômicos, políticos e

mediáticos) são reconhecidos socialmente; estímulo para a participação das múltiplas identidades religiosas nos espaços públicos, equilibrando tais participações e questionando possíveis ausências confessionais em processos públicos; prevenção, reparação e proibição de práticas de circulação de desinformação informacional, social, econômica e religiosa de grupos religiosos estabelecidos; e, por fim, a atuação e o combate às legislações e normas que favoreçam o poder econômico de conglomerados religiosos e o monopólio político e midiático na composição do Estado brasileiro.

Conclusão

Nesse texto buscamos destacar que a temática da religião e da laicidade se tornaram vetores incontornáveis ao tratarmos da política em nosso país, sendo nós cientistas da religião cada vez mais interpelados a analisarmos a conjuntura brasileira. Observamos com a presença, principalmente de grupos pentecostais, a constituição de uma esfera antagonista e polarizada entre aqueles que se apropriam do discurso da “liberdade religiosa”, como instrumento para fazer valer o acesso privilegiado aos espaços deliberativos. E, do outro lado, os defensores da laicidade, por compreenderem que vivemos em meio a uma sociedade absolutamente plural, tanto no que tange ao seu recorte religioso, quanto de raça, gênero e classe. Nesse sentido, a defesa da laicidade se faz, sobretudo, dada a clareza da compreensão de que apenas grupos determinados estão obtendo acesso aos espaços de poder, e que muitos deles representam projetos pouco comprometidos com os valores democráticos.

Quanto ao modelo de laicidade que temos como horizonte, é importante destacarmos que o Estado vem falhando historicamente na sua tentativa de inviabilizar que a religião “se infiltre” na política. Na contramão, o que observamos é a efetiva participação de grupos e confissões específicas. Dessa forma, compreendemos que a discussão sobre a laicidade, deve vir rigorosamente acompanhada da discussão sobre um projeto de democracia religiosa, sobretudo ao levarmos em conta a

laicidade enquanto um ecossistema jurídico e econômico de neutralidade estatal cujas práticas garantam a convivência democrática e justa de múltiplas diversidades religiosas.

Chamamos a atenção para o fato de a disputa semântica em torno da noção de laicidade e a mobilização da gramática secular para disputar o conceito de “liberdade religiosa” se inscrever em contexto de ascensão autoritária, e de inúmeros desafios para a manutenção de uma política baseada na garantia de direitos. Ao analisar a presença de atores conservadores e de projeto abertamente antidemocráticos, e as relações de disputa instituídas na sociedade, a laicidade torna-se tanto um vetor relevante em nossas análises, como um horizonte importante para termos em mente, refletindo o modelo de sociedade que nós, enquanto pesquisadoras feministas, acreditamos. Nesse sentido, é importante estarmos atentos, atentas e atentes a importância de nos apropriarmos sobre os contornos e interpretações que daremos a laicidade enquanto horizonte político.

ANA CAROLINA MARSICANO é doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGS/UFPE). Integra o Laboratório de Estudos de Religião e Política (Laberp/Fundaj/UFPE) e o Grupo de Trabalho “Catolicismo e Conservadorismo” do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

TABATA PASTORE TESSER é doutoranda em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Integra o Grupo de Estudos de Gênero, Religião e Poder (Grepo/Lar/Unicamp) e o Grupo de Trabalho “Catolicismo e Conservadorismo” do Instituto de Estudos da Religião (ISER)

Laicidade, favorecimento e a acomodação razoável no Brasil

FÁBIO CARVALHO LEITE

Introdução

Nos últimos anos, a laicidade tem merecido maior atenção por parte dos acadêmicos de Direito. Contudo, essa contribuição intelectual teve poucos reflexos na interpretação e aplicação do conceito pelos tribunais. Decisões recentes do Supremo Tribunal Federal (STF), mais especificamente o julgamento conjunto dos processos RE 611.874 e ARE 1.099.099, realizado em 20/11/2020, podem sugerir algum avanço por parte do tribunal no tratamento do tema. E uma leitura mais otimista pode também considerar que os fundamentos das decisões influenciarão juízes e tribunais inferiores. Como argumento neste trabalho, o avanço do STF refere-se mais ao resultado alcançado (seja nos dois casos concretos, seja nas teses formuladas naqueles julgamentos) do que à interpretação do conceito de laicidade.

Grosso modo, a laicidade é invocada em (i) casos em que se discute o direito a um tratamento diferenciado a cidadãos que professam crenças minoritárias (o que inclui algumas religiões cristãs fora do catolicismo) e (ii) casos que envolvem um favorecimento à crença majoritária (cristianismo em geral, catolicismo em particular). No primeiro grupo, questiona-se se a laicidade impede um tratamento diferenciado a crenças minoritárias, a fim de se acomodar condutas religiosamente motivadas e que não estão previstas como exceção ao cumprimento das leis do Estado; no segundo, se a laicidade impede um favorecimento à religião majoritária.

O pouco avanço na compreensão da laicidade está limitado ao primeiro grupo, que reúne casos em que o STF tem recorrido à ideia de “acomodação razoável”, compatibilizando a laicidade estatal com uma discriminação positiva em favor de quem, por motivos religiosos, não pode cumprir com obrigações previstas em normas do poder público. Mesmo nesses casos, o avanço quanto ao conceito de laicidade não é tão significativo. De todo modo, ao menos há um desenvolvimento quanto ao tema, o que definitivamente não ocorre nos casos relativos a supostos favorecimentos à crença majoritária — casos em que a laicidade ainda é considerada de modo extremamente superficial, beirando à infantilidade.

Este breve trabalho está dividido em 3 tópicos: no primeiro, trato da acomodação razoável e em que medida isso afetou a compreensão a respeito da laicidade; no segundo, aponto os problemas que permanecem na interpretação da laicidade, a partir de julgados do STF e do Superior Tribunal de Justiça (STJ) sobre favorecimento à crença majoritária, e mesmo nos referidos julgados sobre acomodação razoável. No terceiro (considerações finais), apresento algumas sugestões para o aprimoramento do debate em torno da laicidade no Direito.

Acomodação razoável no Brasil

Não há na Constituição brasileira um dispositivo específico voltado à acomodação de exceções a regras gerais por razões religiosas, e seria precipitado assumir que o art. 5º, VIII, garante este direito. Na verdade, trata-se de um dispositivo que poderia servir de fundamento tanto para reconhecer como para negar a acomodação, ao menos na via judicial. O art. 5º, VIII da Constituição dispõe que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”. A primeira parte deste inciso é de relativa clareza e não suscita maiores discussões. A divergência que pode surgir a respeito do sentido e alcance deste dispositivo encontra-se na sua segunda parte, que trata da possibilidade de conflito entre a conduta que decorre da consciência (ao que aqui importa) religiosa e

aquela imposta por uma norma emanada diretamente do Estado —devido-se levar em conta que, ao menos em tese, as condutas prescritas por normas religiosas podem ser as mais variadas, suscitando assim diversos conflitos com as normas emanadas do poder público.

Trata-se de aspecto que revela uma dificuldade inerente ao tema, mas que não deveria ser razão suficiente para a resolução das questões jurídicas. Esse, no entanto, foi o caminho tradicionalmente traçado no direito brasileiro. A título de ilustração, em 2003, quando a então prefeita de São Paulo, Marta Suplicy, permitiu que fossem abonadas as faltas de servidores públicos judeus em três feriados religiosos, o então Professor titular de Direito Constitucional da Universidade de São Paulo, Manoel Gonçalves Ferreira Filho, manifestou sua oposição ao ato apontando justamente estes problemas potenciais: “E os muçulmanos? E as testemunhas de Jeová? E os umbandistas? Pela lógica, esse direito pode ser entendido a todos” (FOLHA DE SÃO PAULO, 11/10/2003, p. E2). No mesmo sentido foi a manifestação do Ministro Sepúlveda Pertence, do STF, no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade n°. 2.806, em que se questionava a constitucionalidade de lei do Estado do Rio Grande do Sul que dispunha sobre “fatos relacionados com a liberdade de crença religiosa, determinando à administração pública e a entidades privadas o respeito e a observância às doutrinas religiosas” naquele Estado:

Sr. Presidente, estou de pleno acordo com o eminente relator, mas creio que a lei tem implicações maiores do que o simples problema de iniciativa legislativa.

Pergunto: seria constitucional uma lei de iniciativa do Poder Executivo que subordinasse assim o andamento da administração pública aos “dias de guarda” religiosos? Seria razoável, malgrado fosse a iniciativa do governador, acaso crente de alguma fé religiosa que faz os seus cultos na segunda-feira à tarde, que todos esses crentes teriam direito a não trabalhar na segunda-feira e pedir reserva de outra hora para o seu trabalho? É desnecessário à conclusão, mas considero realmente violados, no caso, princípios substanciais, a partir do “*due process*” substancial e do caráter laico da República.

Deixo claro que também julgo a lei materialmente inconstitucional.

No julgamento do RE 611.874 e do ARE 1.090.099, em novembro de 2020, mencionados na introdução, o STF adotou uma abordagem distinta, incorporando o conceito de acomodação razoável a condutas religiosamente motivadas.

A expressão “acomodação razoável” tem origem nos EUA, em meados dos anos 60, a partir de medidas voltadas ao combate à discriminação no mercado de trabalho. Embora a legislação abrangesse a discriminação por raça, religião, nacionalidade, cor ou sexo (*Civil Rights Act*, promulgado em 1964, e emendas seguintes), foi inicialmente na análise e julgamento de casos de discriminação religiosa que a Comissão de Igualdade de Oportunidade de Emprego (*Equal Employment Opportunity Commission — EEOC*) e os tribunais aplicaram o conceito de “acomodação razoável”, compreendido como um dever imposto ao empregador de comprovar que não poderia acomodar as práticas religiosas de seus empregados sem que isso implicasse um ônus indevido.

O conceito foi posteriormente importado pelo Canadá e ali desenvolvido de tal forma que, apesar da origem norte-americana, a acomodação razoável hoje é mais associada ao direito canadense, que conferiu um fundamento mais multiculturalista e comunitarista ao conceito (KOUSSENS, 2009), e se tornou uma referência em relação ao tema. Na França, por exemplo, o Relatório final apresentado pela “Comissão de Reflexão sobre a Aplicação do Princípio da Laicidade na República”, em dezembro de 2005, teve marcante influência desse conceito, afirmando, num de seus pontos, que “o respeito às exigências religiosas deve ser compatível com o bom funcionamento do serviço, segundo o princípio que os cidadãos do Quebec chamam de ‘acomodação razoável’” (LEITE *et al.*, 2010).

O Brasil esteve alheio a debates e reflexões desenvolvidos a respeito do tema, ao menos até pouco tempo (WEINGARTNER NETO, 2007; SANTOS JÚNIOR, 2013). Em 2009, no julgamento do recurso STA n°. 389, pelo STF, houve menção à acomodação religiosa e o reconhecimento de que “o dever de neutralidade por parte do Estado não se confunde com a ideia de indiferença estatal, devendo o Estado, em alguns casos, adotar comportamentos positivos, com a finalidade de afastar barreiras ou sobrecargas que possam impedir ou dificultar determinadas opções em matéria de fé”.

Curiosamente, a decisão foi contrária à pretensão dos autores, mas o caso é peculiar, porque pretendiam um tratamento diferenciado por considerarem insatisfatória a acomodação já feita pela norma estatal. O edital do Exame Nacional do Ensino Médio — ENEM estabelecia um tratamento diferenciado aos candidatos sabatistas (judeus e adventistas do sétimo dia), que, para cumprirem com seu dever de guarda do sábado, poderiam fazer a prova às 18h, devendo, contudo, chegar ao local do exame no mesmo horário dos demais candidatos. Os autores da ação pediram a mudança de data ou, alternativamente, a possibilidade de realizarem outra prova, com o mesmo grau de dificuldade, em outro dia que não sábado. De certo modo, a discussão era sobre qual acomodação seria a mais razoável.

Os recursos julgados em novembro de 2020 referiam-se a (i) docente reprovado em estágio probatório por não ter ministrado aulas às sextas-feiras, após as 18h, em cumprimento a suas obrigações religiosas (ARE 1.099.099) e (ii) candidato que, autorizado por decisão judicial, realizou etapa de concurso público em horário e local diversos daqueles determinados pela comissão organizadora (RE 611.874). Em ambos os casos, as decisões foram favoráveis aos autores das ações, e o STF aprovou as seguintes teses:

RE 611.874 – Nos termos do art. 5º, VIII, da CF, é possível a realização de etapas de concurso público em datas e horários distintos dos previstos em edital por candidato que invoca a escusa de consciência por motivo de crença religiosa, desde que presente a razoabilidade da alteração, a preservação da igualdade entre todos os candidatos e que não acarrete ônus desproporcional à Administração pública, que deverá decidir de maneira fundamentada.

ARE 1.099.099 – Nos termos do art. 5º, VIII, da CRFB, é possível a Administração Pública, inclusive em estágio probatório, estabelecer critérios alternativos para o regular exercício dos deveres funcionais inerentes aos cargos públicos, em face de servidores que invocam escusa de consciência por motivos de crença religiosa, desde que presente a razoabilidade da alteração, não se caracterize

o desvirtuamento no exercício de suas funções e não acarrete ônus desproporcional à Administração Pública, que deverá decidir de maneira fundamentada.

O tribunal rejeitou o argumento da Advocacia-Geral da União de que tratamento diferenciado por razões religiosas violaria o princípio constitucional da laicidade, constando na ementa do acórdão do RE 611.874 o seguinte trecho:

1. A tessitura constitucional deve se afastar da ideia de que a laicidade estatal, compreendida como sua não-confessionalidade, implica abstenção diante de questões religiosas. Afinal, constranger a pessoa de modo a levá-la à renúncia de sua fé representa desrespeito à diversidade de ideias e à própria diversidade espiritual.

Os acórdãos foram desnecessariamente extensos (ARE 1.099.099: 187 páginas; RE 611.874: 260 páginas) — como, aliás, tem sido frequente em julgamentos que envolvem direitos fundamentais — o que dificulta elaborar até mesmo um resumo dos fundamentos adotados pelos ministros. De todo modo, o trecho (abaixo) do voto da ministra Rosa Weber, nos dois julgados, reflete bem o entendimento adotado pelos ministros a respeito da laicidade:

a neutralidade exigida do Estado (art. 19, I, CF), em razão da premissa da regra constitucional da laicidade, derivada da secularização e racionalidade da esfera pública, não implica indiferença perante as religiões e suas demandas.

Ao contrário, a regra constitucional da laicidade exige do Estado a promoção da tutela do exercício do direito fundamental de crença e profissão de fé, em um contexto de autêntica pluralidade e tolerância religiosas. Constitui obrigação moral e jurídica do Estado constitucional democrático concretizar os direitos fundamentais. Não lhe cabe frustrar os deveres de proteção atuando de modo insuficiente ou mesmo deixando de atuar.

Essa mudança na compreensão da laicidade estatal, compatibilizando o conceito com a acomodação razoável, é algo positivo na jurisprudência do STF, que pode influenciar as instâncias inferiores em casos relacionados a tratamentos diferenciados por razões religiosas. Mas a ideia de que houve um avanço na interpretação da laicidade deve ser recebida com muitas reservas, pois não vale para as questões relativas à eventual favorecimento de crença majoritária, como será abordado a seguir.

A superficialidade da laicidade estatal na jurisprudência

No Brasil, as questões jurídicas que envolvem Direito e religião, em geral, são histórica e tradicionalmente tratadas de modo superficial. É muito adequada, a propósito, a descrição feita pelo antropólogo Emerson Giumbelli sobre a forma como a doutrina brasileira aborda o tema: “passa-se do extremamente genérico ao demasiadamente particular quando se trata de religião nas discussões jurídicas” (GIUMBELLI, 2002, p. 232). Não espanta que a questão relativa à presença de crucifixos nos tribunais tenha sido julgada pelo Conselho Nacional de Justiça em decisão que continha apenas quatro parágrafos. Para se ter uma ideia, em março de 2005, a Suprema Corte dos Estados Unidos julgou dois casos, no mesmo dia, envolvendo questões semelhantes: a presença de um monumento dos Dez Mandamentos no pátio da Assembleia Legislativa do Texas (caso *Van Orden v. Perry*) e no Tribunal de Justiça do Condado de McCreary, no estado de Kentucky (caso *McCreary County, Kentucky, et al. v. American Civil Liberties Union of Kentucky et al.*). Os acórdãos têm dezenas de páginas, com bons argumentos para os dois lados, e o tribunal decidiu pela constitucionalidade no primeiro caso e pela inconstitucionalidade no segundo — e em ambos, por maioria apertada (5x4). Em linhas gerais, quando questões relevantes sobre atos do poder público favorecendo o cristianismo (ou, mais especificamente, o catolicismo) são levadas ao judiciário, há uma forte tendência em se proceder a uma distorção dos argumentos que invocam a laicidade. A estratégia enquadra-se naquilo que se conhece como “falácia do espantalho” (*thes-trawmanfallacy*). O objeto específico da discussão (crucifixos em salas de

audiência, por exemplo) é deixado de lado, e substituído por questões mais genéricas que não estão em debate (como o monumento do Cristo Redentor, no Corcovado). E, assim, argumentos sérios sobre laicidade são transformados em incríveis pretensões laicistas, antirreligiosas e ateístas (um suposto Estado ateu), mais fáceis de serem rejeitadas.

Cito aqui duas decisões judiciais que ilustram bem essa estratégia. A primeira, do Superior Tribunal de Justiça (STJ), refere-se a um processo de improbidade administrativa movido contra o então prefeito do Rio de Janeiro pelo fato de ter destinado verbas públicas à construção de uma igreja da religião católica. A questão parecia simples, e o ex-prefeito foi condenado nas duas primeiras instâncias judiciais. A condenação, no entanto, foi reformada no STJ, e por unanimidade. O relator do recurso especial (REsp nº. 1.536.895) alegou que a destinação de recursos para a construção da igreja é “de natureza infracional extremamente duvidosa (...) porque, como se sabe, a sociedade brasileira é profundamente religiosa — embora o Estado seja laico, mas não ateu, e muito menos ímpio — como se pode afirmar”. Após mencionar as caravelas dos descobridores do Brasil, “cujas naus, aliás, ostentavam a Cruz de Cristo como símbolo e motivo para as suas ousadas aventuras transoceânicas”, o ministro escreveu:

8. Ademais, não se pode negar que grande parte das cidades brasileiras, inclusive capitais de Estados, como São Paulo/SP, São Luís/MA, Salvador/BA, Belém/PA, Natal/RN, dentre outros, ostentam nomes ou alusões a santos e episódios da religião cristã, isso para não falar no nome do Estado de Santa Catarina e em inúmeros topônimos nacionais, como Bahia de Todos os Santos/BA, Baía de São Marcos/MA, Ilha de São Luís/MA e Municípios como Santa Maria/RS, São Benedito/CE, São Sebastião do Paraíso/MG, São José do Rio Preto/SP, e muitos outros que, segundo o censo do IBGE chegam a mais de 2.500.

9. Os Municípios Brasileiros, todos eles, têm o seu Santo Padroeiro, como Nossa Senhora da Assunção, em Fortaleza/CE, São Sebastião, no Rio de Janeiro/RJ, além de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil, e São João Bosco, cultuado aqui em Brasília/DF.

10. Muitas cidades do Brasil foram fundadas por missões religiosas cristãs, sobretudo as dos Padres Jesuítas, que realizaram a catequese dos indígenas (processo de discutível ou questionável humanismo) e foram os nossos primeiros educadores; (...)

A pergunta a ser respondida era: pode um governante destinar verba pública para construção de igreja? É uma pergunta importante, sobretudo se considerarmos que no Brasil, segundo dados do IBGE de 2018, há 5.568 governos municipais, 26 governos estaduais, 1 governo distrital e 1 governo federal. Qual é a relação entre os fatos históricos mencionados pelo ministro e o julgamento de que foi lícita a destinação de verba para construção de igreja católica? Tais fatos podem ser citados em todo e qualquer processo sobre o tema. Isso significa que os milhares de governantes podem destinar recursos públicos para a construção de igrejas? Ou só para as cristãs? Ou seria apenas para as católicas? Ou a licitude dependeria do valor destinado? Ou dependeria de a população local ter interesse na construção da igreja?

O outro caso a ser aqui mencionado é a decisão do STF no julgamento da ADI 4.439, em que se discutia a importante (e polêmica) questão em torno da constitucionalidade do ensino religioso confessional. O Ministro Gilmar Mendes escreveu em seu voto:

Aqui me ocorre uma dúvida interessante: será que precisaremos, em algum momento, chegar ao ponto de discutir a retirada da estátua do Cristo Redentor do Morro do Corcovado por simbolizar a influência cristã em nosso país? Ou a extinção do feriado nacional de nossa padroeira, Nossa Senhora Aparecida? A alteração do nome de Estados e de cidades, porque recebem o nome de santos, como São Paulo e Santa Catarina?

A “dúvida interessante” levantada pelo ministro não é dúvida, e nem é interessante. O entendimento pela inconstitucionalidade do ensino religioso confessional, defendido por 5 dos 11 ministros, não guarda relação com o monumento histórico-cultural do Cristo Redentor no Morro do Corcovado, e não se tem notícia de nenhum movimento pela alteração

do nome do Estado de Santa Catarina. Mas é a partir dessa estratégia argumentativa um tanto infantil que a comunidade jurídica deixa de avançar na urgente reflexão sobre o princípio constitucional da laicidade.

A superficialidade da discussão em torno da laicidade é mais flagrante nesses casos de favorecimento estatal às crenças majoritárias (no caso do ensino religioso, as religiões Católica e Evangélica, que, na lógica da modalidade confessional, praticamente monopolizam o ensino nas escolas públicas).

Considerações finais

A mudança na compreensão da laicidade nos processos em que se discute a legalidade de tratamentos diferenciados por motivos religiosos ocorreu apenas na medida necessária para a procedência dos pedidos, por meio da acomodação razoável. Talvez uma “adaptação” do conceito de laicidade para a compatibilização da aplicação da acomodação razoável, sem que isso represente uma revisão minimamente mais densa sobre o significado da laicidade.

Não há necessariamente uma contradição entre a forma como o conceito é compreendido nos casos de tratamento diferenciado a religiões minoritárias e de favorecimento às religiões majoritárias, pois os aspectos da laicidade considerados nos julgamentos são distintos. O que se nota é apenas o afastamento da noção mais tradicional e simplista de que a laicidade impediria que o poder público adotasse comportamentos positivos em atenção a regras religiosas observadas em grupos minoritários, com vistas a uma democracia mais inclusiva. As considerações que deveriam ser feitas nos casos de favorecimento às religiões majoritárias (católicos e evangélicos) são de outra ordem, como, por exemplo: as medidas adotadas no caso, beneficiando determinada religião, poderiam ser adotadas a todas as crenças? Existe interesse público na questão? O poder público está endossando determinada crença? O caráter é preponderantemente religioso ou secular?

A forma como a laicidade é usualmente abordada não permite que se chegue a essas questões, que são efetivamente as mais relevantes a

serem enfrentadas. Todos conhecemos a relação da religião católica e do cristianismo com a formação histórica do Estado brasileiro. Sabemos também que a sociedade brasileira é religiosa (embora em diferentes graus) e que é majoritariamente cristã e católica. Esses são fatos históricos e dados demográficos que não estão em discussão, e não têm relevância para a maior parte das questões concretas que são problematizadas no direito, e eventualmente levadas ao poder judiciário. O debate sobre o caráter confessional do ensino religioso, por exemplo, independe do nome dos Estados de Santa Catarina, São Paulo, ou Espírito Santo. Depende, sim, de uma tomada de posição sobre questões mais específicas como: há interesse público em se ensinar catolicismo para crianças católicas, ou interesse seria privado? Todas as crianças terão aulas sobre as suas religiões? Quantas dezenas de milhares de professores deveriam ser contratados para que todas as crianças tivessem esse direito, superando em quantidade os professores de disciplinas como matemática e língua portuguesa? Esse serviço seria remunerado pelo poder público? Qual é o interesse que um contribuinte que professa religião de matriz africana teria em financiar o ensino de religião evangélica a crianças de famílias evangélicas?

Questões como essas não são sequer levantadas nos debates judiciais. O simples questionamento já é, de antemão, caracterizado como hostilidade à religião, e rotulado como uma postura laicista. A partir dessa distorção de argumentos, são escritas páginas e páginas diferenciando os conceitos de laicidade e laicismo, apresentados quase na forma de um conflito do bem contra o mal. Difícil imaginar uma estratégia mais infantil.

FÁBIO CARVALHO LEITE é doutor em Direito Público (UERJ). Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional (PUC-Rio). Professor Associado 3 (de dedicação exclusiva) da PUC-Rio. Bolsista de Produtividade em Pesquisa (CNPq). Bolsista “Cientista do Nosso Estado” (FAPERJ). Pesquisador bolsista do Núcleo de Pesquisa Liberdade de expressão e de imprensa e Mídias Sociais da Emerj (Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro). Membro do International Consortium for Law and Religion Studies (ICLARS).

Laicidade em disputa: Centro Dom Bosco versus Católicas pelo Direito de Decidir

MARIA JOSÉ ROSADO NUNES

OLÍVIA BANDEIRA

Às sociedades fundadas sobre a tradição de costumes ou a religião cívica, o Cristianismo, e depois o Islã, sobrepuseram uma sociedade fundada sobre a verdade revelada. Nós a substituímos por uma sociedade garantidora das liberdades individuais. Foi como a entrada em uma nova Terra prometida com suas flores maravilhosas, porém os frutos nem sempre cumpriram as promessas das flores. (Émile Poulat)¹

Assim, Émile Poulat inicia “A impossível conclusão” de seu livro *Notre Laïcité Publique* (2003, p. 409), em que propõe a instigante e ousada tese de que vivemos um momento de virada civilizacional: nas sociedades ocidentais, a religião, “Dieu”, deixou de ser a garantia da convivência societária, que passou a estabelecer-se pelo contrato social, expresso nas regras acordadas democraticamente e consignadas em uma Constituição. Esse processo, porém, não significa o fim do Cristianismo ou da religião, diz ele, mas uma mudança de lugar e função das religiões. Em suas palavras:

A passagem da catolicidade à laicidade não é, pois, uma simples mudança de regime: do *monopólio* da verdade em vigor ao pluralismo de sistemas de convicção e de referência, que Max Weber

1. As citações de originais em língua estrangeira foram traduzidas pelas autoras.

nomeava “o *politeísmo de valores*”. Uma página da história da humanidade é virada e inspira uma experiência social inédita cujas lições não são imediatas, nem evidentes. Pela primeira vez, uma sociedade renuncia a buscar em Deus seus laços, sua garantia, seu fundamento, para apoiar-se em um contrato entre seus membros que, de acordo com a maioria, decide o estatuto concedido à religião (POULAT, 2003, p.115).

Esse novo estatuto social e político da religião, que caracteriza sociedades ocidentais contemporâneas, implica a concepção dos Estados modernos como “livres da religião”, isto é, laicos, em oposição a Estados teocráticos. No entanto, a laicidade, termo corrente na política, é um conceito polissêmico e complexo, cujo debate tem ocupado a cena pública e acadêmica nos últimos anos. Nossa abordagem se dará por essas duas entradas: uma discussão conceitual e uma abordagem política. Queremos pensar os efeitos das mudanças ocorridas nas últimas décadas no campo religioso brasileiro, alterando, de alguma forma, as relações da sociedade e do Estado com a religião e desta com o Estado, atravessando as discussões em torno de liberdade religiosa, liberdade de expressão e as questões de gênero e sexualidade. E fazendo assim, repensar o significado teórico e político das necessárias relações entre princípios democráticos, Estado de Direito e laicidade. Abordamos, nessa perspectiva, o caso recente do processo judicial movido pelo Centro Dom Bosco de Fé e Cultura (CDB), uma organização da sociedade civil, contra outra organização, a Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), solicitando a esta que deixe de utilizar o termo “católicas”.

Escolhemos falar desse processo judicial porque nos permite articular a ideia de laicidade a partir tanto de nossas reflexões acadêmicas como de nossa atuação política. Somos integrantes da linha de pesquisa em Gênero, Religião e Política do Laboratório de Antropologia da Religião da Unicamp, que dá continuidade aos estudos do GREPO — Grupo de Estudos em Gênero, Religião e Política, que foi coordenado por Maria José Rosado Nunes na PUC-SP. Nesses espaços, desenvolvemos pesquisas sobre a centralidade do gênero na articulação política de grupos religiosos conservadores no espaço público, com foco na América

Latina². Além disso, somos ativistas feministas com atuação na sociedade civil. Rosado Nunes é uma das fundadoras da Católicas pelo Direito de Decidir no Brasil, organização iniciada em 1993 para defender os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e o Estado laico; e Olívia Bandeira integra o Intervezes — Coletivo Brasil de Comunicação Social, organização que, desde 2003, trabalha na perspectiva da comunicação como um direito humano, essencial na conquista e manutenção de outros direitos, entre eles os sexuais e os reprodutivos³.

Introduzindo a questão: catolicismo e laicidade

Buscando pela etimologia do verbo “laicizar”, encontramos sua origem, na Idade Média, no processo pelo qual um sacerdote católico ordenado “larga a batina”, como se diz popularmente, ou seja, volta ao estado de um simples leigo. Publicado em 2010, o *Dictionnaire des Faits Religieux* apresenta dois verbetes a respeito: *laïc* e *laïcité/laïcisation*. Diferencia, assim, um aspecto da organização interna da Igreja Católica, que se estrutura hierarquicamente entre profissionais do sagrado, o clero, e o conjunto de fiéis, as leigas e leigos⁴, do processo sócio-histórico de laicização (AZRIA; HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 616s).

2. No GREPO, desenvolvemos os projetos de pesquisa *Feminismo e religião: uma análise do pensamento do Papa Francisco sobre a “ideologia de gênero”*, com financiamento do CNPq e apoiado pelo Plano de Incentivo à Pesquisa (PIPEq) da PUC-SP, e *Objecção de Consciência – Conservadorismo Religioso e seus efeitos no acesso ao aborto legal no Brasil*, também apoiado pelo CNPq.

3. Sobre este tema, o Intervezes realizou a pesquisa *Vozes Silenciadas - a cobertura da mídia comercial e da religiosa sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos* (no prelo).

4. É preciso observar, no entanto, que tal processo diz respeito apenas aos homens, uma vez que as mulheres são excluídas do sacerdócio católico. Essa diferença, referida somente em textos de pesquisadoras feministas, como se não tivesse peso analítico, explicita como a questão de gênero atravessa as religiões — como todas as instituições da sociedade — e, a Igreja Católica, em especial, cuja institucionalidade só pode ser compreendida e explicada em seus processos históricos e políticos. Em outras palavras, conceitos também são “generificados” e o seu uso como universais e não como, em certos casos, referidos apenas a homens, ou a mulheres, encobre relações de poder presentes nos processos que nomeiam. Assim, o termo “leigo” não pode ser aplicado genericamente a leigas e leigos, uma vez que o estatuto religioso de ambos é diferente, ao menos no catolicismo.

Conceitualmente, laicidade distingue-se de secularização, que figura entre as conhecidas “*quaestiones disputatae*”, objeto de infundáveis discussões nas Ciências Sociais. Considerando apenas o caso dos países ocidentais, e de forma bastante simplificadora, a secularização pode ser compreendida como a passagem de uma realidade, em que a religião engloba toda a sociedade e a cultura, para uma sociedade em que a crença se torna uma questão individual, de escolha privada. Nas palavras de Jean Baubérout (2010, p. 621): “O processo de secularização supõe uma relativa perda de pertinência social, cultural (e, por consequência, muitas vezes também individual) dos universos religiosos em relação à cultura comum (o que não deixa de ter impacto sobre as instituições)”. Já a laicização “implica a dissociação do campo político (como instância de poder) e do campo religioso (como instância de autoridade), a autonomia do político na regulação normativa de uma sociedade pluralista, especialmente no campo jurídico”. A laicidade seria, assim, resultado do processo de laicização e distinta da secularização.

Tal distinção, proposta aqui sem pretensão de adentrar a complexidade da questão, mas apenas em função de uma rápida introdução, permite pensar, com Micheline Milot, que a laicidade não se esgota na neutralidade religiosa do Estado, ainda que a implique, mas

corresponde a um ordenamento político em virtude do qual a liberdade religiosa e a igualdade política, em conformidade com uma vontade de igualdade e justiça para todos, é garantida por um Estado neutro ante as distintas concepções da “vida boa” (segundo a expressão de John Rawls) que coexistem na sociedade (MILOT, 2013, p. 87).

Também Émile Poulat, na obra citada anteriormente, afirma que a laicidade “não se define, em primeiro lugar, pela neutralidade ou a separação igreja — Estado, mas pela garantia pelo Estado das liberdades públicas de consciência, de expressão e de associação para todos, sem exceção” (POULAT, 2003, p. 293).

Pensar a laicidade a partir de uma realidade histórica nos leva à França, de passado católico — “*filleeainée de l’Église*” — cuja fidelidade a

esse passado foi cobrada por João Paulo II⁵ — e que desde o século XVIII, com a instauração da República, deixou de ter uma “religião de Estado” e definiu-se como uma República laica. As leis de 1880 e 1905 consagraram a separação e passaram a invocar a “liberdade de consciência” como princípio republicano.

Desde então, os embates políticos com a Igreja não cessaram, na França e em outros contextos, e muita tinta correu — e corre — em torno da questão. Essa referência fundante à “*laïcité française*”, no entanto, não pode deixar de considerar o que nos diferencia. Afinal, não somos a Europa, mas um país colonizado, do Sul Global. Por isso, o recurso ao olhar latino-americano sobre a nossa realidade deve considerar nossas diferenças com o que se passou e se passa no continente europeu. Pesquisadoras e pesquisadores latino-americanos têm se debruçado sobre o tema (DE LA TORRE, SEMÁN, 2021) e, para ficar apenas no contraponto brasileiro, um marco importante é a discussão de uma “laicidade à brasileira” (MARIANO, 2011; CAMURÇA, 2017).

Ricardo Mariano considera o Brasil uma “quase laicidade” e afirma que “a laicidade estatal no Brasil não [...] dispõe de força normativa e ascendência cultural para promover a secularização da sociedade”, de modo que “tem sido acuada pelo avanço de grupos *católicos* e *evangélicos* politicamente organizados e mobilizados para intervir na esfera pública” (Mariano, 2011, p. 254). Da mesma forma, Emerson Giumbelli (2012, p. 47) afirma que a “laicização generalizada” pode ser uma “aspiração ou projeto”, mas que “não ganha tradução em políticas concretas e abrangentes”.

Para Marcelo Camurça (2017, p. 882), se “a separação entre Estado e Igreja nunca resultou na saída da religião da vida pública”, “o termo ‘laicidade’ no país parece funcionar mais como uma ‘referência’ utilizada para tratar das relações entre religiões e Estado, referência esta sempre valorizada e adaptada aos interesses de cada um destes segmentos

5. Durante sua primeira viagem à França, em junho de 1980, o Papa dirige-se aos bispos franceses: “A França não continua a ser sempre ‘a filha primogênita da Igreja?’” Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800601_vescovi-francia.html Acesso: 08 ago. 2022.

sociais, civil ou religioso” em cada contexto. Nesse sentido, ele reconhece a ação de forças laicistas, de um lado, tentando reverter a presença religiosa no Estado, e de outro, “novas ações provenientes das religiões de se apropriar de espaços ainda não ocupados no domínio público, ambos ao mesmo tempo e de forma contraditória” (CAMURÇA, 2017, p. 860). Afirma ainda que esse “avanço religioso” no domínio público acontece a partir da mediação do modelo estatal, laico, republicano, por meio de “partidos, *lobbies*, petições, atos públicos, aprovações de leis nos parlamentos e tribunais” (CAMURÇA, 2017, p. 865).

O caso que analisamos a seguir, ilustra justamente uma dessas disputas. De um lado, uma concepção laica do Estado que supõe a não intervenção da religião no estabelecimento de políticas públicas referentes aos direitos sexuais e reprodutivos e, de outro, a tentativa de coibir a expressão pública dessa concepção, acionando a defesa de uma “verdade” religiosa, nesse caso, católica.

A laicidade em questão na disputa pelo termo “católicas”

A compreensão da laicidade como garantidora das liberdades públicas de consciência, de expressão e de associação para todas e todos sem exceção, nos conduz à discussão sobre o que está em jogo quando convicções religiosas tentam, por meio do próprio aparato estatal, impedir a livre manifestação do pensamento, como no caso do processo judicial movido pelo Centro Dom Bosco de Fé e Cultura (CDB) contra a Católicas pelo Direito de Decidir (CDD).

O caso interroga a laicidade a partir de diferentes perspectivas de análise. Em primeiro lugar, chama a atenção pelo fato de ser um processo judicial movido por uma organização da sociedade civil que se define como católica, ligada a grupos católicos ultraconservadores, contra o direito de outra organização da sociedade civil de se definir como católica. Ou seja, o processo não tematiza o aborto ou os direitos sexuais e reprodutivos, mas a legitimidade de uma organização que defende esses temas no espaço público de se definir a partir de sua religiosidade, não porque a religião não possa, nessa perspectiva, influenciar a esfera

pública, mas porque essa não seria uma religiosidade “verdadeira”, o “catolicismo verdadeiro”.

Em segundo lugar, a ação chama a atenção pela maneira como argumentos religiosos foram utilizados nas peças jurídicas, tanto por parte dos autores da ação quanto da Justiça. Na decisão do Tribunal de Justiça de São Paulo, de segunda instância, que deu ganho de causa ao Centro Dom Bosco, o desembargador se baseia em documentos da Igreja Católica, textos de padres e leigos católicos e argumentos religiosos, acionados em conjunto com as legislações brasileiras⁶.

Em outros textos, analisamos de que forma ações judiciais como esta fazem parte da atuação de grupos neoconservadores⁷ no espaço público (BANDEIRA, MARQUES, 2020; ROSADO NUNES, BANDEIRA, PEREIRA, 2021). Analisamos a ação do Centro Dom Bosco contra a Católicas pelo Direito de Decidir como um processo de juridificação reativa (VAGGIONE, 2020) em que a repercussão midiática ganha papel central e o direito é utilizado como arena e como estratégia, o que significa que é no e pelo direito — portanto, a partir da mediação do modelo estatal e laico — que as principais disputas em torno das políticas sexuais e de gênero por parte de agentes religiosos são travadas.

Ao contrário da CDD, com longa trajetória de ativismo político, em quase 30 anos de existência no Brasil, o CDB foi criado apenas em 2016. Desenvolve palestras, ações de formação e intervenções no espaço público, mas tem nas ações judiciais um de seus principais focos de incidência política. Tais ações nem sempre são bem-sucedidas em termos de sentenças favoráveis, mas garantem significativa repercussão midiática, tanto na mídia comercial quanto nas redes sociais da própria

6. A ação inicial foi protocolada em julho de 2018 pelo CDB. Em maio de 2019, a decisão de primeira instância não reconheceu a legitimidade do CDB, que recorreu em seguida. A decisão do TJ-SP que dá ganho de causa ao CDB foi publicada em outubro de 2020. A CDD recorreu e a ação foi julgada pelo Superior Tribunal de Justiça, que em setembro de 2022 reverteu a decisão do TJ-SP.

7. Biroli, Machado e Vaggione (2020) analisam o neoconservadorismo na América Latina a partir de cinco dimensões: as alianças e afinidades entre diferentes setores, como evangélicos e católicos; seu caráter transnacional; a juridificação da moralidade; a defesa da sua participação pública com base na prerrogativa democrática; e as alianças entre neoconservadorismo e neoliberalismo.

instituição. Antes da ação contra a Católica, por exemplo, o CDB havia realizado ações contra a produtora de programas humorísticos Porta dos Fundos que tiveram grande reverberação na mídia, sobretudo depois que o especial de Natal “A última tentação de Cristo”, em que Jesus é retratado como homossexual, exibido na plataforma Netflix, foi suspenso pelo Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, em dezembro de 2019. O vídeo foi liberado por uma liminar concedida pelo STF em janeiro de 2020, decisão confirmada pela Suprema Corte em novembro do mesmo ano, mas a repercussão do caso permitiu que o Centro Dom Bosco ganhasse projeção.

Nas ações do Centro Dom Bosco, observamos que a juridificação reativa e a visibilidade pública são trabalhadas a partir de dois elementos que se articulam em torno da “batalha do bem contra o mal”: a performance da vitória e a performance da perseguição. A performance da perseguição aciona inimigos externos e internos que estariam perseguindo cristãos no mundo e no Brasil. No país, entre os principais inimigos externos estão o Superior Tribunal Federal, onde temas como o casamento homoafetivo e o aborto têm sido regulados, o Legislativo e o meio acadêmico; entre os inimigos internos, aqueles cujos discursos teológicos e práticas pastorais se contrapõem à afirmação do catolicismo como depositário único de uma verdade revelada, entre eles, a CDD. Já a retórica da vitória é observada quando cada ação bem-sucedida, mesmo que provisória — como a decisão do TJ-SP contra a CDD ou o impedimento da realização da missa do Dia da Consciência Negra em uma igreja no Rio de Janeiro, em novembro de 2020 — é comemorada nas redes sociais da entidade como uma “vitória” na batalha contra supostas forças do mal, que podem estar localizadas tanto na sociedade (as feministas, os comunistas etc.) como no próprio catolicismo (como a CDD e padres que se aliam às pautas raciais e de gênero) (ROSADO NUNES, BANDEIRA, PEREIRA, 2021).

Dessa forma, a ação judicial analisada inaugura a discussão sobre quem tem ou não tem legitimidade de participar da esfera pública enquanto religião e quais os limites dessa participação em um Estado laico. É esse o tema que nos interessa avançar neste texto, ao olhar para dois aspectos da ação judicial: seu objeto e suas bases jurídicas.

O objeto da ação é a retirada do termo “católicas” da razão social da Católica pelo Direito de Decidir, o que inclui a remoção do termo de seu estatuto social e a retirada de circulação de todos os materiais que levam a logomarca da organização. O argumento do Centro Dom Bosco é que a CDD não poderia representar o catolicismo, uma vez que suas atividades e seus objetivos iriam de encontro aos fundamentos dessa religião. O CDB solicitou também na ação o pagamento das custas do processo e uma multa diária de R\$ 1.000,00 (mil reais) em caso de descumprimento da decisão.

O pedido judicial anexa documentos oficiais da Igreja Católica e publicações de sites católicos, incluindo comentários de leitores, para sustentar os argumentos. Entre eles, nota da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) de 2008 que afirma que Católica pelo Direito de Decidir não fala pela Igreja Católica, o que a CDD nunca reivindicou, ao contrário, sempre se apresentou como uma organização da sociedade civil, independente da igreja. Cita ainda sites católicos como a Canção Nova, associação internacional privada de fiéis ligados à Renovação Carismática Católica, e o Aletea, que criticam o fato da organização internacional Católica pelo Direito de Decidir questionar o lugar das mulheres dentro da igreja e os abusos sexuais cometidos por membros da hierarquia. O texto diz que o uso do termo católicas seria um desrespeito ao acordo estabelecido entre a Santa Sé e a República Federativa do Brasil por meio do decreto n. 7.107 de 2010⁸.

Mas quem teria poder para determinar o que é o verdadeiro católico? Existe o verdadeiro católico? Que regime de laicidade é acionado quando a Justiça passa a ser uma arena de definição do religioso?

Na decisão em primeira instância, o Tribunal de Justiça de São Paulo recusou a ação por entender que o Centro Dom Bosco de Fé e Cultura não teria legitimidade para ingressar com esse tipo de ação em nome da Igreja Católica e que também não haveria dolo causado por parte da Católica pelo Direito de Decidir. Ao apelar para a segunda instância no mesmo Tribunal, no entanto, solicitando o reconhecimento de sua

8. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2010/decreto-7107-11-fevereiro-2010-602309-norma-pe.html>. Acesso em 2 ago. 2022.

legitimidade como autora e o julgamento do mérito da ação, o CBD solicitou a produção de prova oral por meio de três testemunhas, religiosos e leigos católicos com atuação no campo do direito: Paulo Henrique Cremonese, advogado, pós-graduado em Teologia e vice-presidente da UJUCASP — União dos Juristas Católicos de São Paulo, Monsenhor Osvaldo de Almeida Neves, graduado em Direito, membro da Secretaria de Estado da Santa Sé, e Padre Ricardo de Barros Marques, doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, e diretor do Tribunal Eclesiástico da Diocese de Santos.

Assim, se, de um lado, o CBD utiliza nota da CNBB, um órgão oficial da Igreja Católica, para dizer que a CDD não representa a Igreja, por outro se utiliza de relações com sacerdotes e leigos católicos para provar sua legitimidade que, no entanto, também não possui um reconhecimento oficial por parte do Vaticano, como argumenta a CDD na defesa apresentada à Justiça.

O TJ-SP, em segunda instância, reconheceu a legitimidade do CBD e o mérito da ação, solicitando que a CDD retirasse o termo “católicas” de seu estatuto e materiais. Os desembargadores afirmam que a finalidade e a atuação da CDD “revelam PÚBLICA E NOTÓRIA (sic) incompatibilidade com os valores adotados pela associação autora [o CBD] e pela Igreja Católica de modo geral — Violação à moral e bons costumes, havendo evidente contrariedade ao bem e interesses públicos”. Para provar sua afirmação, citam o Código do Direito Canônico, trechos de homilia do Papa João Paulo II de 1980 e das Encíclicas *Evangelium Vitae* e *Fratelli Tutti*, sites católicos como Aletea, Agência Católica de Informações (ACI), Canção Nova e o do Padre Paulo Ricardo. Além disso, citam o acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil⁹. Os desembargadores também acolheram o pedido de multa diária pelo não cumprimento da sentença e estipularam como destino o próprio CBD, que é, assim, legitimado pela Justiça.

Ao reconhecer a legitimidade em segunda instância e o mérito da ação, portanto, os desembargadores do TJ-SP fizeram o que nem a CNBB se propôs a fazer: dizer quem pode e quem não pode se manifestar no

espaço público enquanto católico, confundindo, assim, o que seria a Igreja Católica enquanto instituição que possui uma hierarquia e os leigos e fiéis que se definem como católicos. Nas palavras de Rodrigo Toniol (2020), “a decisão, mesmo que esdrúxula, abre um grave precedente ao judicializar o direito à autoidentificação”. O precedente permanece mesmo com a decisão posterior da 3ª Turma do Superior Tribunal de Justiça (STJ) que, em 30 de agosto de 2022, afirmou que a CDD pode manter a referência à religião no nome, uma vez que o CBD não teria legitimidade para mover a ação, já que não pode atuar em nome da Igreja Católica.

Ao reivindicar que a Católicas pelo Direito de Decidir não possa participar do debate público enquanto católica, o CBD o faz em nome de uma suposta verdade fundamental cristã que estaria na base das sociedades ocidentais. Diferentemente dos muitos casos em que se tenta calar outras manifestações religiosas, sobretudo, no Brasil, as religiões de matriz africana, este caso parte do princípio da “defesa da fé católica”, como está na missão do CBD em seu site, e se dirige ao próprio catolicismo, que precisa, na perspectiva da entidade, ser “re Cristianizado” antes que toda a sociedade seja recristianizada novamente, pondo fim ao Estado laico. Dessa forma, ao contrário da missão da Católicas pelo Direito de Decidir, a ação do Centro Dom Bosco visa configurar o Estado brasileiro não como laico, mas como ancorado nos valores do catolicismo tradicional.

O objeto da ação, portanto, solicita ao Judiciário a prerrogativa de tomar decisões internas à igreja, contrariando um dos princípios da laicidade. Mais do que isso, o Judiciário é acionado como arena para a própria definição do religioso, reacendendo os limites sobre as “configurações” da laicidade do Estado, para utilizar o termo de Giumbelli (2013). E o Judiciário, ao aceitar regular sobre o tema, utilizando argumentos religiosos para além da legislação civil, extrapola seu âmbito de atuação.

Se o processo traz novidades no debate sobre a laicidade, no entanto, ele acontece em um contexto em que a “laicidade à brasileira”, para usar o termo de Mariano, já abarcava outras formas de presença do religioso na regulação de direitos e na formulação de políticas públicas. A própria existência da Católicas pelo Direito de Decidir é uma resposta ao papel que a Igreja Católica exerceu historicamente e ainda exerce no Estado brasileiro. A CDD existe porque questões relativas aos direitos sexuais

9. Apelação Cível nº 1071628-96.2018.8.26.0100 — Voto nº 38978.

e reprodutivos seguem sendo tratadas como assunto que envolve de forma especial a moralidade de base religiosa cristã. A própria Justiça, ao julgar os temas relativos aos direitos sexuais e reprodutivos, confere legitimidade aos agentes religiosos. No entanto, nem todos os agentes religiosos se apresentam no espaço público a partir do mesmo ponto de vista, e foi a defesa do Estado laico e do aborto por parte de uma entidade que se autodenomina católica que motivou o CDB a entrar com a ação judicial tratada neste texto.

Em março de 2017, o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), junto com a organização feminista Anis — Instituto de Bioética, entraram com uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF n. 442) no STF questionando os dispositivos 124 e 126 do Código Penal, que criminalizam a interrupção voluntária da gravidez, por contrariarem direitos fundamentais previstos na Constituição Federal, tais como a igualdade, a liberdade, a saúde e os direitos reprodutivos. A ADPF pedia, assim, a descriminalização do aborto em qualquer circunstância até a 12^a semana de gestação.

Em agosto de 2018, a ministra Rosa Weber, relatora da ADPF, realizou audiências públicas para ouvir a sociedade brasileira sobre o tema. O STF recebeu 187 inscrições, incluindo especialistas de diferentes áreas, para sustentar oralmente seus argumentos nas audiências, das quais o STF selecionou 45 representações. Chama a atenção a quantidade de igrejas e organizações religiosas que foram ouvidas, como integrantes da sociedade civil. Entre elas, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Convenção Geral das Assembleias de Deus, a Convenção Batista Brasileira, a Sociedade Budista do Brasil, a Federação Espírita Brasileira, a Confederação Israelita do Brasil, a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e a Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro. Além disso, havia organizações da sociedade civil que se definem como religiosas, como a Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família, o Movimento Nacional da Cidadania pela Vida — Brasil sem Aborto, a União dos Juristas Católicos de São Paulo (Ujuscap) e a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (Anajure). A religião também esteve presente em representações do poder público, como a Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família. Todas contra a descriminalização do aborto.

Católicas pelo Direito de Decidir foi a única organização que, desde uma autodeclaração católica, sustentou argumentos favoráveis à ADPF. Outra religiosa favorável ao aborto que se manifestou na audiência foi a pastora luterana Lusmarina Campos Garcia, que representou uma instituição não-religiosa, o Instituto de Estudos da Religião (ISER).

A análise da cobertura da mídia sobre a audiência da ADPF 442 indica que agentes religiosos questionaram a legitimidade do STF para julgar o tema, argumentando que a regulação do aborto deveria se dar somente no Legislativo, formado por parlamentares que teriam recebido autorização para isso por meio do voto. Em resposta a essas críticas, a ministra Rosa Weber defendeu a legitimidade do STF. Mas não só isso. A ministra ressaltou a necessidade do respeito à tolerância por opiniões divergentes diante “de tema de extrema sensibilidade, que perpassa por questões não só jurídicas, mas religiosas, éticas, morais e de saúde pública, que estão na base de uma sociedade democrática, de um Estado Democrático de Direito como é o nosso”. A ministra Cármen Lúcia, dizendo que o STF está aberto a ouvir a todos, também destacou que “o tema tangencia a bioética, a ética, a moral, conceitos religiosos, filosóficos e sociais e que desperta paixões e reações”. No entanto, frisou que a audiência tem o intuito de ouvir especialistas no tema para que se faça um julgamento justo pelo Supremo, mas que a decisão é feita por meio da “racionalidade do Direito” (INTERVOZES, 2023).

Foi esta participação da CDD nas audiências da ADPF 442 que levou o CDB a entrar com a ação questionando o uso do termo “católicas” pela entidade. Ou seja, a ação acontece em um contexto específico da “laicidade à brasileira”, no qual o STF, ao se propor a regular os direitos sexuais e reprodutivos, afirma que é a racionalidade do direito que guiará a decisão, no entanto, também legitima vozes religiosas, em sua pluralidade, a participar dos debates na esfera pública. No entanto, a qualidade de participação desses agentes é diferente. Enquanto as instituições católicas e evangélicas defendem a não descriminalização do aborto com base em suas moralidades religiosas, outras, como a Católica pelo Direito de Decidir, defendem a descriminalização com base na defesa do Estado laico, e é por essa concepção que a entidade é acionada na Justiça como ilegítima a participar do debate público enquanto “católica”.

Que laicidade queremos?

Ao analisar ações de grupos ultraconservadores como a do Centro Dom Bosco contra a Católicas pelo Direito de Decidir, podemos vislumbrar uma configuração diferente em termos de laicidade em que não há apenas embates sobre o que significa a laicidade, mas em que o princípio da laicidade é em si negado, pelo não reconhecimento da validade de múltiplas expressões do pensamento na arena pública. O processo movido pelo CDB contra a CDD ilustra exatamente essa tentativa de intervenção religiosa sobre uma política pública e o quanto entra em jogo o direito à livre expressão do pensamento, um dos pilares fundamentais de um Estado democrático e laico.

A defesa que as Católicas fazem dos direitos sexuais e reprodutivos no espaço público tem como base a ideia de um Estado laico, entendido nessa concepção como um espaço de diálogo e de disputa pública de diferentes narrativas. Nessa defesa está a concepção dos direitos sexuais e reprodutivos como direito que precisa ser ampliado (visto que hoje no Brasil o aborto, por exemplo, só não é criminalizado em caso de estupro, risco de vida materna e anencefalia), sem interferência da religião nessa regulação. Ao reivindicar essa ampliação de direitos, a organização utiliza de argumentos extraídos da mesma tradição e doutrina católicas, inspiradas pelas teologias feministas, questionando, desse modo, o próprio catolicismo. Reafirmam, assim, sua identidade religiosa não para dizer que a religião deve regular o Estado e as políticas públicas, mas para, a partir da mesma religião, defender o Estado laico e as pautas feministas, sem que isso invalide a fé religiosa.

O que está em jogo, portanto, são os princípios definidores da laicidade — liberdades públicas de consciência, de expressão e de associação para todos sem exceção — postos em questão no caso analisado. Ele pode ser considerado emblemático de como a laicidade, no Brasil, é configurada de distintas formas e está em disputa. Dessa forma, percebemos como a igreja e a sociedade civil acionam a Justiça e a ideia de Estado laico de acordo com seus interesses de atuação, ora questionando a Justiça como arena legítima para regular os direitos sexuais e reprodutivos, ora recorrendo a essa mesma arena para defender seus interesses no espaço público.

MARIA JOSÉ ROSADO NUNES é doutora em Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, França. Em 2021, nomeada pelo estudo AD Scientific Index (Alper—Doger Scientific Index), uma das 10 mil docentes mais influentes das Américas. Professora aposentada da PUC-SP; pesquisadora do CNPQ; coordenadora do grupo de pesquisa Gênero, Religião e Política (GREPO). Fundadora da ONG Católicas pelo Direito de Decidir. Professora visitante na Universidade de Harvard, em 2003. Consultora ad hoc da FAPESP. Trabalhou com as Comunidades Eclesiais de Base nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. Integra o GASC (Grupo Assessor da Sociedade Civil) da ONU Mulheres. Indicada ao Nobel da Paz, com outras 50 brasileiras. Integrou 100 United Nations Global Experts (2011). Integra o conselho e/ou a diretoria de várias organizações como ISER e ABONG. Suas publicações receberam prêmios como o Jabuti. Em 2015, organizou a obra *Gênero, Feminismo e Religião – Sobre um campo em constituição*.

OLÍVIA BANDEIRA é pós-doutora em Ciência da Religião pela PUC-SP, doutora em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ. É integrante do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR) da Unicamp e coordenadora das áreas de formação, pesquisa e articulação internacional do Intervezes — Coletivo Brasil de Comunicação Social. É autora do livro *“Música gospel: disputas e negociações em torno da identidade evangélica no Brasil”* (Papéis Selvagens, 2023).

Laicidade, religião e gênero

Para navegar o tema da laicidade é preciso falar muitos idiomas

ANDRÉ S. MUSSKOPF

Há mais de 20 anos atuo (como militante, como educador e como pesquisador) no campo dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. Além disso, me situo no campo da religião. Primeiro, porque foi no contexto da igreja que me formei na infância, adolescência e juventude. Depois, porque minha formação acadêmica (bacharelado, mestrado e doutorado) e atuação profissional se deram na área da Teologia e Ciência da Religião. Assim, ocupo esse lugar ambíguo de quem articula questões de diversidade sexual e de gênero com as experiências religiosas.

Para a maioria das pessoas e organizações sempre fui um corpo estranho. Na igreja e na formação teológica, por pautar e discutir questões de gênero e sexualidade. Nos movimentos sociais e políticos, não apenas pela minha origem e trajetória no campo religioso e teológico, mas por defender a necessidade de se falar sobre a religião em termos mais concretos e refletir a partir das experiências religiosas das pessoas. Nas discussões acadêmicas fora do campo da Teologia e da Ciência da Religião e em temas relacionados a diversidade sexual e de gênero por, supostamente, tentar articular questões irreconciliáveis ou porque nenhuma discussão que envolva religião parece contribuir para as discussões fundamentais sobre esses e outros temas.

O mesmo acontece em alguns grupos religiosos LGBTQIAP¹, nos

1. Utilizo a sigla sem dar maiores explicações sobre o significado individual de cada letra, pois apesar de compreender e apoiar a necessidade de visibilidade dos diferentes indivíduos e grupos que elas expressam, entendo que se trata de um movimento vivo e dinâmico de questionamento,

quais minhas reflexões são tidas ou como “radicais” demais em termos de diversidade sexual e de gênero ou como “políticas” demais em termos da relação entre religião e as estruturas de poder que organizam e movimentam as igrejas e a sociedade. Algo semelhante, porém de modo inverso, também ocorre em espaços políticos não especificamente voltados para questões de diversidade sexual e de gênero (partidos políticos, órgãos governamentais e de políticas públicas). Ao discutir questões políticas consideradas mais gerais e invocar a experiência (prática e teórica), no campo da diversidade sexual e de gênero, os argumentos são minimizados por serem considerados “particulares” demais, assim como invocar o tema da religião para pensar temas políticos mais globais é visto como “conservador” demais.

Não é à toa que, em minha Tese de Doutorado (MUSSKOPF, 2008), tomei como ponto de partida situar a formação da sociedade brasileira (com todos os riscos de um aparente reducionismo) desde o período colonial a partir dos eixos “religiosidade” e “sexualidade” e da relação entre eles. Também não por acaso, articulei essa reflexão a partir da categoria “ambiguidade”, procurando evidenciar a multiplicidade de práticas e discursos, e suas diversas misturas², que determinadas concepções achatantes tendem a ignorar ou minimizar em sua capacidade de significação e em seu potencial articulador nas mais diversas esferas de interação social.

Formado nas pegadas das teologias da libertação, feministas e negra (e, posteriormente, incluindo outras) entendia que a religião tinha um potencial transformador das realidades de injustiça, opressão e violência. Não apenas porque essas questões estavam presentes em seus discursos e reflexões acadêmicas, mas porque se faziam concretas em diversos espaços e lutas vivenciadas cotidianamente. A partir da minha própria experiência, busquei colocar isso em prática através da

desconstrução, reconstrução e construção de identidades e formas de estar no mundo. Nesse sentido, a utilização da sigla, que deixa muitas pessoas confusas e curiosas em relação a todos os seus significados possíveis, quer apontar para o rompimento com padrões fixos e fundamentalistas de pensar as múltiplas vivências em relação a sexo, gênero e sexualidade.

2. Ver Gebara (2000, p. 81-89) sobre “mistura” como conceito antropológico.

construção de reflexões no âmbito do que primeiro chamei de Teologia Gay (MUSSKOPF, 2015) e, depois, de Teologia Queer (MUSSKOPF, 2008).

A minha atuação em relação a direitos sexuais e direitos reprodutivos se iniciou numa Organização Não-Governamental de prevenção à AIDS fundada por estudantes de teologia (de que eu também fazia parte à época).³ Além de ser uma causa urgente e que convocava em diversos temas (gênero, sexualidade, drogas, prostituição, saúde, direitos, cidadania, segurança etc.), era o compromisso que vinha da reflexão teológica (e da fé) que motivava e animava esse envolvimento. Não era raro que integrantes da ONG escondessem sua origem e filiação religiosa que, quando exposta, era imediatamente questionada e sua atuação colocada sob suspeita (tanto no âmbito da sociedade civil, quanto das políticas públicas). Uma dissociação entre religião e pautas políticas no campo da luta pelos direitos sexuais e pelos direitos reprodutivos não era necessariamente um problema, já que a defesa da religião, com a qual também se lutava internamente, não era o fim último (ou primeiro) da atuação e estava evidente que muitos dos problemas enfrentados estavam relacionados à atuação de segmentos religiosos.

A constância desse questionamento e dessa suspeita em diversos espaços, no entanto, também acabava ensejando reflexões e aprofundamentos acerca de um aparente conflito que nem sempre era percebido dessa forma da parte de quem vinha do campo da religião e/ou da fé. Isso acontecia, particularmente, porque em muitas situações “a religião” era apresentada como a “grande inimiga” e a “origem” de todos os problemas criados e enfrentados. E, por mais que a acusação parecesse justa, gerava um constrangimento e a sensação de que era necessário aprofundar a discussão e pensar estratégias que não eliminassem, de saída, qualquer possibilidade de lidar com a religião num sentido criativo e formar alianças mais amplas para a luta política que não desconsiderassem as experiências religiosas das pessoas.

Esse era, ainda, o contexto da redemocratização no Brasil, com um amplo protagonismo dos movimentos sociais e políticos e seus conflitos e enfrentamentos (plenamente justificados) com determinados

3. ASPA — Apoio, solidariedade e prevenção à AIDS.

segmentos religiosos (larga herança colonial e, também, imperial e republicana). Em certo sentido, é possível afirmar que foi, também, esse protagonismo, juntamente com vários outros fatores contextuais, que permitiram a emergência de governos considerados progressistas nas décadas seguintes. Os avanços em termos de políticas públicas e a garantia de direitos implementados nesses governos, ainda que frágeis e insuficientes do ponto de vista estrutural, também favoreceram um afastamento ainda maior dos setores religiosos, especialmente quando alguns deles começaram a se anunciar, novamente, como fatores de risco em relação a essas políticas e esses direitos⁴.

A emergência ou o ressurgimento de ideias e grupos chamados por algumas pessoas de neoconservadores ou neofundamentalistas, sendo uma de suas expressões com maior sucesso aquela que se articulou em torno do pânico moral em relação ao que ficou conhecido como “ideologia de gênero” (JUNQUEIRA, 2017; MISKOLCI; CAMPANA, 2017), reascendeu os conflitos e dilemas em torno do tema da religião e evidenciou várias questões. Por um lado, revelou que as frágeis e dúbias alianças com algumas lideranças e grupos religiosos, que rapidamente reorganizariam suas alianças e se colocariam como oposição, não foram suficientes para efetivamente “incluir” o campo religioso num projeto político de sociedade nos governos progressistas. As pautas e anseios dessas lideranças e desses grupos religiosos específicos estavam alinhados demais com fundamentalismos políticos e econômicos que não toleravam perspectivas democráticas mais consistentes e o enfrentamento real das desigualdades sociais.

Por outro lado, tais alianças estabelecidas por governos e movimentos políticos progressistas focaram em lideranças e grupos religiosos anabolizados por seu impacto midiático, particularmente a partir do sequestro de meios de comunicação de massa através de sua aquisição ou controle direto ou de manchetes sensacionalistas que ampliavam seu alcance. Além disso, se sustentaram em um diálogo superficial com o campo mais amplo da religião (as pessoas e suas religiosidades),

4. Sobre essa perspectiva mais ampla e o lugar dos grupos e movimentos religiosos LGBTQIAP+, veja Musskopf (2022).

principalmente através de “cartas de apoio” em períodos eleitorais ou eventuais aparições eleitoreiras de candidatos e candidatas em espaços e com lideranças religiosas. Qualquer pessoa com o mínimo de vivência religiosa desconfiaria dessas táticas e o resultado foi que se deixou à deriva grande parte do “povo crente” que foi cooptado ou, diante das circunstâncias, preferiu seguir outros caminhos.

Embora a postura em relação a grupos religiosos considerados progressistas (de onde, aliás, provinham muitas das lideranças políticas em posições de poder), tenha começado a se alterar quando as lideranças e os grupos religiosos fundamentalistas começaram a ganhar espaço e capacidade de mobilização social, isso não se deu de maneira organizada e comprometida. Um pouco tarde, lideranças políticas e de movimentos sociais começaram a relembrar o lugar da religião em suas próprias trajetórias e se perguntar — diante do assombroso avanço fundamentalista — como entender e dialogar com o campo religioso. O mesmo se deu no contexto acadêmico e intelectual. Voltaram a se multiplicar as mesas, encontros, rodas de conversa, debates sobre “o papel da religião” — que haviam permanecido apenas como apêndices exóticos de assuntos mais sérios e centrais em outros tempos.

Movimento semelhante se deu com relação às discussões sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos — os primeiros a serem rifados, inclusive pelos governos progressistas, em alianças políticas com lideranças e grupos religiosos suspeitos e, agora, comprovadamente, mal-intencionados. Abandonados no campo político e à mercê dos mesmos grupos religiosos neoconservadores e fundamentalistas, em alguns espaços, abriu-se brechas para pensar e discutir, ainda sem muita convicção, sobre como lidar com o tema da religião nesse novo (embora não desconhecido) contexto. Queria-se — e quer-se — respostas rápidas e com efeito imediato e não as há. Para chegar até elas serão necessárias conversas honestas e profundas sobre o lugar da religião na constituição da sociedade brasileira, particularmente uma que vá além dos ranços com determinadas instituições religiosas e reflita sobre o papel da religião na vida cotidiana das pessoas. E para que essas conversas aconteçam de forma efetiva, será necessário lidar com muitos idiomas.

Essa longa introdução tem como objetivo situar a discussão sobre laicidade e apontar alguns desafios que emergem do campo político de forma geral, e das questões relacionadas aos direitos sexuais e aos direitos reprodutivos de forma particular. Desde sempre a laicidade — ou o Estado laico — tem sido usada como ferramenta para denunciar as tentativas de interferência “da religião” em assuntos da esfera pública, especialmente no âmbito dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. A ideia de que crenças religiosas particulares possam determinar os rumos da sociedade — em termos políticos, legais ou jurídicos — tem sido apontada como incompatível com a noção Moderna de Estado — suas instituições e seus aparatos — especialmente pelos movimentos feministas, de mulheres e LGBTQIAP+. E é necessário que assim seja.

Mais recentemente, de forma surpreendente para muitas pessoas, o princípio da laicidade — e seu correlato direto: à liberdade religiosa — tem sido acionado por grupos religiosos conservadores e fundamentalistas para fazer valer suas ideias. No âmbito dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos, isso se reflete no questionamento de tais grupos em relação à suposta interferência do Estado em relação a questões de diversidade sexual (criminalização da homofobia, casamento entre pessoas do mesmo sexo, “cura gay”) e em relação a questões de direitos reprodutivos (educação sexual nas escolas ou “imposição da ideologia de gênero”, métodos contraceptivos e aborto), seja através de normas jurídicas ou de políticas públicas setoriais. Invoca-se a laicidade como antídoto para que o Estado não possa estabelecer limites aos discursos e práticas religiosas que contrariam o reconhecimento e o respeito a tais direitos em nome da liberdade religiosa e garantida aos grupos assim autoproclamados “dizem o que quiserem” a partir de suas “convicções” religiosas.

O debate sobre os equívocos em tal compreensão, sobre a hierarquia e interrelação de direitos e sobre os limites do próprio campo religioso e alguns de seus setores em assuntos que dizem respeito à sociedade como um todo são bastante conhecidos. As disputas jurídicas e políticas se dão no espaço público com vitórias e derrotas para um lado e para outro, mas são pouco eficazes no enfrentamento das questões concretas vivenciadas no cotidiano das pessoas — crentes ou não crentes. A discriminação, a violência e o assassinato por sexo, gênero e sexualidade ou

o não acesso a políticas de saúde reprodutiva (inclusive ao aborto previsto em lei), seguem destruindo as vidas de indivíduos, suas famílias e comunidades em meio a essas disputas sobre a melhor e a mais correta compreensão e aplicação do princípio da laicidade e do lugar da religião nas sociedades contemporâneas.

A origem e a utilização do conceito ou do princípio da laicidade em seus múltiplos desenvolvimentos também já têm sido bastante estudadas e discutidas, bem como as particularidades de sua aplicação legal e prática no contexto brasileiro (RODRIGUES, 2013). Não apenas as formulações constitucionais e os dispositivos jurídicos definem como ele é compreendido ou colocado em prática em cada contexto, mas a própria história e constituição de cada Estado, especificamente no que diz respeito às instituições religiosas, às estruturas e procedimentos estatais e à forma como questões religiosas são vivenciadas e experimentadas numa dada configuração social. A primeira situação (atuação de instituições religiosas e estruturas e procedimentos estatais) é aquela mais discutida e analisada, mas muito pouco se fala da segunda — a religião como elemento da cultura, especialmente no contexto brasileiro, marcado não apenas pela forte presença da religião, mas por formas particulares de como a religião é vivenciada e articulada.

Foram provavelmente as teologias feministas as primeiras a apontarem a necessidade de aprofundar o conceito de laicidade tendo em vista o papel que a religião ocupa na vida das mulheres brasileiras. Para além das disputas institucionais (jurídicas ou teológicas), a religião é uma força que opera na vida das mulheres (e de todas as pessoas) como uma linguagem capaz de ajudar a entender o seu lugar no mundo, suas formas de expressá-lo e de agir nele (GEBARA, 2000). Sobre essa religião, que muitas vezes se denomina de religiosidade popular, nenhuma autoridade (jurídica ou eclesiástica) tem controle absoluto. Por sua eminente capacidade subversiva e transgressora, uma vez que comprometida com a vida e a sobrevivência em meio aos sistemas de violência e morte, é frequente a tentativa de desacreditá-la, domesticá-la ou sequestrá-la. Mas, ainda quando grandes basílicas e catedrais, mantos e coroas, doutrinas e ritos eclesiásticos são articulados para controlar as formas de expressão e operação, quem pode garantir que o significado de quem reza e paga

promessa coincide com aquele ditado pelos cânones oficiais? A religião pode ter algo de escorregadio.

Esse idioma, profundamente operante na vida cotidiana das pessoas, é pouco compreendido ou articulado nas discussões jurídicas e políticas sobre o lugar da religião na sociedade e, de modo especial, na sua relação com o Estado. No máximo, é entendido como algo do âmbito privado e que não deveria transbordar para o âmbito público. Mas foram também as feministas que evidenciaram o caráter artificial da divisão público-privado como estratégia de dominação, particularmente na criação das condições para a emergência do capitalismo (FEDERICI, 2017). Relegar a religião unicamente à esfera privada como se a prática religiosa não tivesse implicações para a atuação pública de cidadãos e cidadãs, inclusive quando aplicada por setores progressistas, funciona como mecanismo de manutenção da ordem das coisas. Isso inviabiliza o próprio desenvolvimento de uma concepção madura e coerente de laicidade e abre espaço para a cooptação das práticas religiosas por setores conservadores e fundamentalistas que aprenderam a falar nesse idioma — ainda que o façam de modo perverso e imoral.

Os dados disponíveis (coletados, em geral, por agentes institucionais) atestam a forte presença da religião na vida de brasileiras e brasileiros. Também há pesquisas suficientes que evidenciam que a adesão a uma determinada tradição religiosa, por mais conservadora e fundamentalista que seja, não implica necessariamente numa concordância irrestrita aos posicionamentos desta⁵. Mais recentemente, essa aparente contradição entre a adesão a uma tradição/instituição religiosa e a prática concreta da religiosidade no cotidiano tem sido evidenciada em relação a questões do campo dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos, provocando, inclusive, a abertura de grupos religiosos em determinados temas desse campo. A mesma contradição pode ser percebida na opção, em contextos eleitorais, por candidatas e candidatos que constroem suas agendas políticas precisamente na defesa de pautas morais conservadoras e fundamentalistas, a despeito de posturas mais flexíveis na vida cotidiana e nos conflitos concretos de quem vota.

5. Veja, por exemplo, CATÓLICAS (2018)

As mais céticas e os mais céticos diriam que se trata da confirmação de que a religião (em compreensão simplista) é o “ópio do povo” e desempenha a função (única) de manipulação das massas para a manutenção do controle das elites.

A construção das religiosidades populares no Brasil se dá, de modo geral, por meio de processos de dissimulação, caracterizando aquilo que chamei de ambiguidade (MUSKOPF, 2008)⁶. Expressa-se, em parte, naquilo que Ivone Gebara (1997) chama de “biodiversidade religiosa”. Segundo a autora:

Outra atitude comum no meio popular, sobretudo no Brasil, e que não parece estar em crise é a combinação entre diversos credos ou mesmo organizações dentro de uma mesma instituição religiosa. Há uma posição espontaneamente inclusiva em alguns grupos de forma que as pessoas conservam os elementos que lhes servem. Pode-se pertencer ao candomblé e à irmandade do Senhor do Bom Fim, filiar-se à ordem terceira franciscana e ao movimento carismático, ser católica, estudar teologia com os luteranos e consultar-se com um guru espírita ou budista. Eis-nos diante da complexidade do fenômeno religioso atual e da nossa incapacidade de abordagens fechadas (GEBARA, 1997, p. 100).

Nesse processo de construção e vivência da religião no cotidiano parece haver uma dissociação entre aquilo que se experimenta fora dos olhares controladores das autoridades (religiosas e políticas) e a vivência religiosa de fato. Por um lado, subverte-se as tentativas de imposição de crenças hegemônicas como forma de manutenção da ordem (injusta e violenta) e, por outro lado, se reafirma sua operatividade controladora como forma de evitar o aprofundamento da injustiça e da violência. No entanto, mais do que dissociação, trata-se de uma estratégia de sobrevivência que é capaz de desenvolver uma epistemologia própria, mas pouco percebida por quem articula as discussões em torno da laicidade. Uma aparente legitimação das estruturas de poder que instrumentalizam a

6. Ver também Schultz (2005).

religião é entendida como equivalente aos significados construídos e vivenciados à margem dessas estruturas quando, nem sempre, essa equivalência é absoluta.

De modo concreto, nem aquilo que autoridades e instituições religiosas “dizem” a respeito de determinados temas no campo político e como os articulam em seu benefício, nem aquilo que as pessoas vivenciam no âmbito do religioso como forma de ser, expressar e agir no mundo, parece ser alcançado e articulado de modo criativo nos debates sobre laicidade. O mesmo acontece com a maioria de analistas e estruturas políticas, bem como de pesquisadoras e pesquisadores sobre religião. Cada um e cada uma desde o seu lugar de articulação parece “falar” de aspectos e questões relacionadas ao mesmo objeto — a religião — sem, no entanto, ser capaz de entender os diferentes idiomas que cada um desses campos produz e opera. Nessa cacofonia, a própria ideia de laicidade do Estado parece se perder e ser pouco eficaz para mediar a discussão sobre o lugar da religião na sociedade, inclusive no que diz respeito à necessidade e pertinência de sua crítica.

Navegando por diferentes espaços, ao longo dos anos, em que o tema da laicidade é invocado, ora como imperativo moral, ora como entrave às liberdades, ora como preceito inalienável, sempre com a religião debaixo do braço e os direitos sexuais e os direitos reprodutivos no horizonte, aprendi como diálogos honestos e abertos podem oportunizar espaços para evidenciar e discutir os limites e as possibilidades contidas em cada um desses idiomas — sem garantias de sucesso. A conversa mais fundamental, sem dúvida, se dá no âmbito das vivências e práticas comunitárias onde as religiosidades e as sexualidades são experimentadas, vividas e significadas. Aí é possível tanto desconstruir a ideia de que tais vivências são inferiores ou equivocadas e passíveis de punição e ostracismo, quanto evidenciar que a pretensa capacidade de controlar e determinar os rumos da vida por autoridades externas são, em grande medida, uma projeção e falseamento da realidade. Como afirma Gebara sobre a relação entre sexualidade e religião:

Ela [a sexualidade] tem algo de originário, de pessoal e de conjunção com outra personalidade semelhante à nossa que escapa às análises

científicas e aos dogmas religiosos. Como diz Chico Buarque, ela atravessa emoções “desconhecidas por Deus Pai”, atravessa lugares ocultos ao Deus todo-poderoso, entra por labirintos imprevisíveis, abre-se em explosões inesperadas. A ciência e a religião não podem controlar essa irrupção de energias e nem mesmo podem explicar todas as suas direções e imprevisíveis meandros. Quando tentam fazê-lo, dão margem à dissimulação, à mentira, à falsidade nas relações, à dubiedade de sentimentos, à culpabilidade doentia (GEBARA, 2015, p. 36).

Uma das experiências mais significativas nesse exercício de diálogo foi uma pesquisa que desenvolvi com um grupo de mulheres ligado a uma instituição religiosa sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos (MUSSKOPF, 2018). A partir da utilização de ferramentas da Educação Popular, da Leitura Popular da Bíblia, das teologias feministas e da libertação foi possível estabelecer um diálogo sobre aspectos opressores e libertadores da religião, como eles se expressam no âmbito político e como o conhecimento acadêmico pode fomentar a articulação entre esses diferentes contextos acionando os seus idiomas particulares. Esse exercício e essa prática, que partem de acordos e consensos mínimos sobre os quais o diálogo se dá, tem o potencial de produzir transformações em todas as esferas nas quais a religião é articulada⁷.

Já no âmbito das discussões públicas tais diálogos têm contribuído para potencializar a estratégia já há muito empregada por movimentos religiosos progressistas, especialmente feministas e LGBTQIAP+⁸, de deslegitimar autoproclamados porta-vozes “da religião”. Ao evidenciar a pluralidade no campo religioso, explicita-se, também, a fragilidade de seus meios de controle e propagação (ainda quando eficientes), oferecendo alternativas a perspectivas conservadoras e fundamentalistas que

7. Essa pesquisa, desenvolvida no contexto da Pós-Graduação em Teologia e em diálogo com outros projetos de pesquisa, envolveu também uma organização política feminista e uma organização religiosa com atuação no campo dos direitos humanos.

8. Um dos exemplos notáveis (embora haja inúmeros outros) é o grupo Católicas pelo Direito de Decidir que, recentemente, teve o uso do termo que indica sua relação com o tema da religião (“católicas”) questionado judicialmente (veja: Ohana, 2020).

se apoiam na religião. Dessa forma, torna-se possível, inclusive no espaço público, problematizar não apenas a pertinência e a legitimidade, mas também os meios pelos quais a religião é instrumentalizada e apresentada como fenômeno homogêneo e uníssono.

São, sem dúvida, conversas difíceis, que implicam a disponibilidade para o diálogo e a existência de condições igualitárias de participação e enunciação em diferentes idiomas. Não se trata de um exercício de tradutibilidade, a partir do qual intérpretes qualificadas e qualificados poderiam simplesmente “traduzir” ou fazer os diferentes grupos falantes “entender” o que cada um está dizendo e harmonizar a conversa. Trata-se, sim, de uma diferente postura epistemológica na qual os danos (históricos e atuais) provocados pela religião em seu caráter colonial e imperialista podem ser explicitados e analisados criticamente, mas na qual, também, os saberes religiosos de então e de agora podem articular e apresentar suas ideias acerca das formas de viver e conviver.

ANDRÉ S. MUSSKOPF é doutor em Teologia e professor da Universidade Federal de Juiz de Fora no Departamento de Ciência da Religião. Ativista e pesquisador na área Teologia e Ciência da Religião na sua relação com Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero. Líder do Grupo de Pesquisa indecências - Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex). Possui extensa atuação e produção em teologias e religiosidades queer, articulando saberes produzidos em grupos e movimentos sociais, políticos e religiosos e em espaços acadêmicos. Autor de “Via(da)gens teológicas - itinerários para uma teologia queer no Brasil” (Fonte Editorial, 2012) e da Série “Ensaio Teológicos Indecentes” (Editora Metanoia).

Bíblia, direitos e laicidade nos engajamentos teológicos de mulheres ecumênicas

TATIANE DOS SANTOS DUARTE

Laicidade como norte metodológico

Quando realizei as primeiras formulações sobre um problema de pesquisa para a tese de doutoramento tinha como categorias basilares aquelas que eu considerava avessas ou mais afastadas do meu campo de pesquisa do mestrado, a saber, as ações políticas da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional que privilegiavam, sobremaneira, a defesa radical da vida desde a concepção, o modelo único de família e os cristãos enquanto sujeitos socialmente majoritários, logo, moralmente outorgados a orientar políticas e ações públicas do estado brasileiro, atuando contra direitos civis da população LGBTQIAPN+, direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, gênero e feminismos (DUARTE, 2011).

Nos últimos anos, tornou-se evidente como a circulação de problemas públicos reconhecidos através da visibilidade da agenda moral de determinados grupos cristãos são também embasados por sentidos de laicidade e por princípios jurídicos e constitucionais. Logo, tais sujeitos religiosos estão engajados publicamente “não apenas na produção do reconhecimento público das agências religiosas, mas também, na produção de secularismos” (TEIXEIRA, 2018, p. 16).

Seguindo um percurso metodológico por comparação, busquei por grupos cristãos que atuassem no espaço público de forma distinta daqueles denominados como fundamentalistas ou extremistas e, mais

recentemente, como conservadores. De alguma maneira, buscava um discurso razoável sobre as relações entre sociedade, política e o Estado a partir de discussões de temas como laicidade, papel das religiões, liberdades e direitos humanos e os direitos das mulheres.

Portanto, a laicidade se constituiu categoria norteadora da minha busca por esses grupos e suas enunciações políticas e engajamentos públicos como uma espécie de solvente de acepções fundamentalistas por parte de sujeitos e de grupos religiosos. Destaco que entendo os fundamentalismos como um paradigma que se pretende validar apenas uma verdade ordenadora do mundo e reguladora das relações, legisladora e disciplinadora dos sujeitos e que se coloca como infalível e acima de todas as demais explicações sobre o mundo (TOSTES; BARROS; CARDOSO, 2020, p. 91).

Dessa forma, passei a *googlar*¹ utilizando palavras-chaves como “cristãos e direitos humanos”, “religiosos progressistas”, “religiosos defensores da laicidade”. Todavia, meu desejo etnográfico, entendendo que o campo religioso é afeito a disputas, cismas e dissensos, era encontrar cristãos que verbalizassem sobre laicidade não para purificá-la, mas para politizar discursos, ações e as próprias categorias laicas em relação aos versículos bíblicos tão utilizados pelos sujeitos religiosos que acompanhei no Congresso Nacional.

Igualmente, a proposta visava pluralizar os evangélicos, portanto, era preciso avançar a classificação das pessoas evangélicas (cristãs em geral) entre ‘progressistas’ e ‘fundamentalistas’ ou entre aquelas aptas a dialogar com a modernidade e aquelas incapazes de exercê-la (DUARTE, 2018). E a palavra-chave, pensava, era laicidade. Até mesmo porque conhecia pessoas que possuíam algum tipo de vínculo cristão e que lutavam pelas mesmas causas políticas que eu e eram igualmente laicas.

Conversei com uma amiga antropóloga, de família de tradição luterana, que me indicou o nome de um teólogo luterano, pesquisador das

1. Neste texto emprego ‘Aspas simples’ para emprego de sentido irônico ou para indicar desconforto com o uso da palavra; *Itálico*: para palavras em outros idiomas ou locuções latinas; “Aspas duplas”: para categorias êmicas ou expressões do campo.

temáticas de sexualidades, teologias, saúde e direitos reprodutivos. Como assim um teólogo que estudava sexualidade? Escrevi um e-mail contando sobre minha trajetória e interesse de pesquisa. Ele logo respondeu e se disponibilizou a conversar comigo por *Skype*. Antes, me deu uma dica tão valiosa quanto assustadora: “busque por teologia feminista”. Ele não havia falado em laicidade, mas de teologia junto com outra palavra a mim tão cara: feminista. Assim, o primeiro aprendizado do campo foi que eu precisaria aprender mais, não sobre teorias da laicidade, modernidade e democracia, mas sobre Bíblia e teologia ou sobre hermenêuticas bíblicas e disputas teológicas.

Se a ideia inicial era apreender a laicidade como categoria dos engajamentos públicos de sujeitos religiosos, eu seria ensinada que não necessariamente através dela se daria meu encontro etnográfico fomentador de minhas futuras análises antropológicas, mas por meio das teologias feministas. Eu precisaria aprender de novo a Bíblia para entender as ações políticas das sujeitas que passei a conhecer através das minhas buscas por teologias feministas, para entender que não bastaria citar um versículo como justificção de um dito e um feito, era necessário compreender seu texto, seu contexto e especialmente seu caráter social e político.

Eu perceberia que não eram apenas as categorias laicidade e liberdade religiosa que estavam em disputa na arena pública. A teologia estava em disputa há décadas no campo religioso, assim como a Bíblia passou a ser disputada por religiosos de forma mais constante nos debates públicos. Talvez fosse preciso utilizar a laicidade em relação à Bíblia para politizar os posicionamentos públicos de pessoas cristãs e, sobretudo, de mulheres cristãs em prol da defesa dos direitos das mulheres que passei a observar mais atentamente no decorrer do campo.

E, para isso, foi preciso ter outra perspectiva epistemológica para privilegiar as disputas internas diante do debate público sobre papel de religiosos na democracia brasileira e suas interferências na laicidade do Estado. Talvez fosse preciso estudar teologias para falar de laicidade.

Teologias Feministas como Sul epistemológico

Por certo, aprender com novos sujeitos em campo requer tempo para lidar com certezas prévias que se dissolveram. Assim, permiti-me ser devidamente capturada pela ideia da teologia feminista e parti em uma nova busca online. Como assídua usuária das redes sociais, pesquisei sobre teologia feminista e a “seguir” os perfis de pessoas cristãs e o que “compartilhavam” e “publicavam” em suas *timelines* e o que “tuitavam”. Foi assim que “visualizei” que uma colega havia “curtido” um grupo chamado Rede Ecumênica da Juventude/REJU que “postava” debates a favor das liberdades laicas e dos direitos humanos e posicionamentos críticos às perspectivas dos chamados “fundamentalistas cristãos”.

Enviei a ela uma mensagem explicando que buscava posicionalidades contrassensuais, especialmente sobre as temáticas de gênero e direitos sexuais e reprodutivos. Ela respondeu: “vou perguntar para o Bispo” e logo me informou o nome de três de pessoas vinculadas ao movimento ecumênico com as quais poderia me comunicar: o então secretário do Conselho Latino Americano de Igrejas/CLAI no Brasil, o então facilitador nacional da REJU e a secretária geral do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs/CONIC. Sabia, até aquele momento, da importante participação de setores ecumênicos para a redemocratização brasileira e na defesa das liberdades e dos direitos democráticos e contra as desigualdades e as injustiças sociais². Dessa forma, era possível considerar que o movimento ecumênico se alocava no campo político progressista assim como parte das igrejas protestantes históricas. E que, juntamente com as fileiras progressistas católicas, inspirados pela Teologia da Libertação, opuseram-se ao regime ditatorial brasileiro e latino-americano (DIAS, 2014; TRABUCO, 2016; DUARTE, 2018).

O ano em que eu adentrava em campo era 2014 e, naquele momento, — antes do golpe que destituiu da presidência Dilma Rousseff — a

2. Mais uma vez minha rede de contatos e afetividades foi acionada. Minha ex-orientadora da graduação e amiga Caetana Damasceno me indicou a tese de um ex-orientando que analisou, a partir de fontes históricas, as relações entre movimento ecumênico, ditadura militar e redemocratização (BRITO, 2014) e que muito me auxiliou a mapear o campo e também a suspeitar de tantos nomes masculinos em sua história.

visualização pública evangélica ainda era majoritariamente tomada por representantes como Marco Feliciano, Silas Malafaia e a própria Frente Parlamentar Evangélica. Especialmente porque, na 54ª legislatura do Congresso Nacional, esse grupo logrou fazer da sua agenda moral visível e reconhecida como politicamente importante, fazendo acumular o capital político de parlamentares evangélicos para romper com o governo petista e construir um caminho relevante para a constituição de uma direita cristã conservadora exitosa no pleito eleitoral de 2018. Tais engajamentos tiveram uma categoria mobilizadora central: gênero como palavra demonizada porque formulada pelos feminismos, logo, “anti-cristã”, atacada nos debates públicos e, que deveria ser extirpada das políticas públicas.

Como disse, seguindo a dica da teologia feminista, acessei informações de entidades ecumênicas e percebi um silêncio na produção historiográfica e teológica sobre o movimento ecumênico: e ele era feminino. De todo modo, as pessoas que me foram indicadas eram qualificadas como “abertas ao debate de gênero e sexualidade” e defensoras dos direitos humanos. Diante de informações conflitantes questioneei se as temáticas de gênero poderiam produzir dissensos e embates, mesmo entre grupos que se outorgam não fundamentalistas bíblicos³, como é o caso do movimento ecumênico.

Dessa forma, quando logrei participar dos eventos, sobretudo os coordenados pelo CONIC e por Koinonia, gênero seria a categoria norteadora da minha observação. Gênero era utilizado em materiais de cursos e guias para capacitações, majoritariamente de forma “branda”, ou seja, sem interrogar “o alicerce teológico já construído, seja ele o tradicional, seja ele o da Libertação” (ROSADO NUNES, 1992, p. 23), como explicou Ivone Gebara em um evento em uma entidade ecumênica do qual participei, em 2016.

Com a minha permanência em campo se evidenciava como determinadas agendas e pautas “de gênero” eram interdidas pela conciliação

3. Estes sujeitos se colocam como distintos dos fundamentalistas não porque não utilizam a Bíblia, mas porque interpretam os significados de sua enunciação segundo os contextos pretéritos e em relação aos tempos atuais. É comum que todos os eventos possuam como mote um versículo bíblico, todavia, é de praxe que haja uma discussão exegética dos versículos a fim de que os mesmos sejam utilizados segundo a interpretação sócio-histórica adequada e possam transmitir a mensagem desejada.

ecumênica, ao passo que a categoria central na enunciação pública do movimento ecumênico contra os fundamentalismos era laicidade. Entretanto, gênero era cerne das denúncias proféticas⁴ feitas por mulheres, pessoas LGBTQIAPN+ e pelas juventudes naqueles espaços. Em diversas situações etnográficas, gênero era mais utilizado que laicidade. Isso porque gênero era central na discussão teológica empreendida pelas teologias feministas que construíram, a partir dos feminismos laicos, uma contraposição mediada pela Bíblia às teologias fomentadas pelo patriarcado religioso como tradição a ser obedecida.

Por isso, as ciências sociais e da religião (RODHEN, 1997; DE SOUZA, 2015; ROSADO NUNES, 2001, 2014) têm refletido sobre os “incômodos” de gênero e do feminismo e seus impactos nas religiões cristãs a partir do surgimento das teologias feministas. Como apontei em outro momento (DUARTE, 2021), as teologias feministas tiveram papel central para a mudança cultural e religiosa das mulheres com quem dialoguei em campo porque forneceram uma mediação entre sagrado e política que não as excluía, mas celebravam suas vidas como cristãs e feministas afirmando a laicidade do Estado. Entretanto, esse não tem sido um campo sem disputa.

Diante disso, marcadamente, fui centrando meu olhar posicionado (HARAWAY, 1995) para os engajamentos de mulheres em embates teológicos e nos debates e usos das temáticas de gênero em campo. Uma dessas situações sociais ocorreu em janeiro de 2016, em uma importante entidade ecumênica localizada em São Paulo. Fui convidada como pesquisadora do campo para participar do Seminário de avaliação dos cursos da instituição juntamente com ex-cursistas, teólogas e outras pesquisadoras da área. Em sua fala, a pastora batista Odja Barros afirmou: “É preciso usar a bíblia contra a própria bíblia” para produzir novas teologias sobre as imagens e representações das mulheres produzidas em dois milênios pelo cristianismo patriarcal.

4. As denúncias proféticas são ato verbal para a ação concreta do compromisso ético e profecia ecumênica com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Trata-se de um alinhamento político baseado em uma perspectiva teológica que considera Cristo um revolucionário e contestador das opressões de seu tempo. Por este motivo, é necessário se engajar em contextos e processos de luta social contra as desigualdades e injustiças na sociedade.

Utilizando a hermenêutica feminista da Bíblia, Odja interrogou a parábola bíblica na qual uma mulher se percebe com perdas monetárias dentro de sua própria casa (Lucas 15,8-19) para refletir sobre os contextos bíblicos marcados também por desigualdades e conflitos de gênero, raça, nacionalidade. Através da leitura popular⁵ e da hermenêutica feminista⁶, seria a Bíblia fonte da justificação delas como discípulas, igualmente titulares da herança cristã, mas também das ações políticas em prol da igualdade civil de mulheres e homens. Isso porque, essa metodologia privilegia a experiência de vida e do cotidiano das mulheres na Bíblia também através de suas ações de resistência e de celebração. E não de interpretações que apontam os pecados das mulheres como a verdade de Deus.

Dessa forma, a relevância da vida vivida é central para a “hermenêutica da suspeita”⁷ que privilegia o diálogo entre a experiência de mulheres no texto e as experiências vividas hoje pelas mulheres. Assim, o texto bíblico inquirido deve ser lido considerando seu tempo histórico-cultural e legal específico justamente para fazer uma interrogação sobre o próprio presente: “como as mulheres se sentem nos espaços religiosos que atuam?” (Ver). “Onde estão as moedas perdidas das mulheres nas Igrejas?” perguntou Odja (Julgar as situações). Partir da pergunta e não da literalidade é o que permite problematizar a realidade pretérita e atual das mulheres questionando o próprio texto: por que a Bíblia continua sendo utilizada para silenciar e culpabilizar as mulheres (“por que ela perdeu a moeda?”, “essa mulher cuidava bem da sua casa?”).

Segundo a teóloga, diante de um contexto de avanço do fundamentalismo, é preciso perguntar qual o lugar da Bíblia nas comunidades e nas lutas das mulheres e disputar o texto bíblico, visto que a verdade bíblica

5. A leitura popular da Bíblia tem inspiração em Paulo Freire e estabelece o diálogo entre o tempo do escrito bíblico e o contexto e a conjuntura da leitura hoje do texto utilizando a metodologia: ver, julgar e agir.

6. A hermenêutica feminista vem para resgatar o rosto de Cristo como também feminino ao questionar a teologia centrada no sexo masculino como protagonistas únicos da história da salvação.

7. O método da suspeita é utilizado nas teologias feministas para questionar as interpretações feitas dos versículos bíblicos bem como inquirir a historiografia cristã canônica.

patriarcal continua organizando a cultura e as leis da sociedade para se opor à garantia dos direitos das mulheres no âmbito da sociedade civil, ao mesmo tempo que legitima a exclusão das mulheres dos espaços teológicos e históricos religiosos.

Através da suspeita, pode-se não apenas desconstruir o texto pela ótica patriarcal e o reconstruir pela ótica feminista, mas dialogar com a interpretação da palavra religiosa com ação política em prol da vida das mulheres incidindo contra os discursos fundamentalistas (agir). Deste modo, Odja citou o exemplo do grupo que coordena, chamado Manacá, que há mais de 20 anos atua nas localidades periféricas de Alagoas com a leitura teológica feminista e negra para tratar de questões como a relação entre discurso fundamentalista e os altos índices de violências contra as mulheres. Segundo Odja, foi através da Bíblia e de formações bíblico-teológicas não patriarcais que a comunidade que tinha uma origem fundamentalista estava naquele momento discutindo a formulação de um documento para a aprovação do batismo para todas as pessoas, independentemente de suas orientações sexuais.

Tal exemplo demonstra a importância dos usos da Bíblia segundo as teologias feministas que evidenciam como o modelo *kyriarcal* (FIORENZA, 1992; 1995) organizou a estrutura eclesial segundo uma concepção estratificada e desigual do ministério de Jesus, como um apostolado masculino, de não iguais, marcando a patriarcalização da igreja⁸.

Tal construção foi extremamente perniciososa às mulheres visto que não apenas as alijaram da história da igreja, da teologia e dos relatos bíblicos, mas também formulou uma série de concepções e definições sobre o feminino como carne e fonte de todo mal. A partir de um referencial masculino que organiza a sociedade, dita as leis e produz teologia, as hermenêuticas patriarcais bíblicas constroem imagens das

8. Importante destacar que o cristianismo “não é movimento único com um consenso estrutural ou doutrinal. Os estudos mais recentes apontam para uma origem diversa dos cristianismos (Richard, 1996, p. 8) o que contraria uma visão conservadora de uma unidade e ortodoxia inicial. Esta visão conservadora e bem a gosto dos fundamentalismos cristãos idealiza um núcleo histórico original e homogêneo que seria posteriormente comprometido por heresias, diversidades e tendências teológicas e antropológicas. (Richard, 1996, p. 10)” (TOSTES, BARROS, CARDOSO, 2020, p. 90)

mulheres como naturalmente heréticas, pecadoras e cuja moral está sempre sob suspeita.

Diante de um cristianismo que se verticalizou de forma patriarcal, afirmar o uso da Bíblia não para a opressão, mas para a libertação das mulheres (FIORENZA, 1992) é uma iniciativa pioneira feita já no século XIX no bojo da chamada primeira onda do feminismo norte-americano e europeu por um grupo de sufragistas. Lideradas por Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), elas entendiam que a luta pela emancipação civil e política das mulheres não poderia desconsiderar que a Bíblia era a matriz da opressão às mulheres no Ocidente. Suspeitando da possibilidade de se fazer uma leitura neutra da Bíblia bem como seus usos para continuar legitimando o patriarcado bíblico e cultural, essas mulheres reuniram um conjunto de revisões e anotações sobre a Bíblia, publicando a “Bíblia da Mulher”, em dois volumes, em 1895 e em 1898.

Portanto, não era possível “jogar a Bíblia fora”, pois, ela era central para evidenciar os engajamentos políticos e debates teológicos feitos por mulheres religiosas, muitas vezes de forma pioneira, para questionar sobre a proibição do sacerdócio feminino, os lugares de não liderança ocupados pelas mulheres na hierarquia das igrejas, a omissão diante de temas como violência doméstica, abuso sexual e estupro a mulheres e meninas, e, sobretudo, a deslegitimação das teologias feministas e da produção teológica das mulheres e da própria importância da ação de mulheres para a constituição histórica do cristianismo ao longo dos séculos.

Até mesmo porque tais engajamentos, embora pareçam destoantes do cristianismo ou de uma identidade cristã única na qual não caberia ser feminista, pelo contrário, apontam as dissonâncias do cristianismo que são ontológicas e históricas. Se uma religião oficial de Estado foi estabelecida produzindo a verbalização de uma teologia única, universal e de caráter autoritária e colonial sobre a diversidade cultural, as chamadas teologias progressistas, como as teologias feministas se constituem nesses embates de produções sobre a história através da enunciação de um discurso pela memória de mulheres, povos e etnias esquecidas, como parte da constituição histórica do cristianismo.

Por isso mesmo, diante dos fundamentalismos religiosos avançados na agenda política e pública do país especialmente por meio um ativismo

“anti-gênero”, é pertinente afirmar a importância da defesa dos direitos das mulheres feita por algumas iniciativas ecumênicas. Pois, mediadas pela Bíblia, continuam a se engajar nessas disputas pela narrativa bíblica e histórica sobre o cristianismo proclamando a proteção das mulheres, sem trair a sua verdade: a libertação de todas as pessoas. E, dessa forma, pressionavam as “posições das Igrejas nas questões ligadas à sexualidade, à reprodução ou à violência contra a mulher” (ROSADO NUNES, 1992, p. 23) bem como suas presenças em embates teológicos e suas implicações para as agendas políticas e nos sentidos dados, segundo a laicidade do Estado, a participação política de evangélicos.

A libertação das mulheres pela Bíblia

Uma das muitas situações etnográficas que acompanhei em campo foram as Rodas de diálogo realizadas por Koinonia, no ano de 2015, em alguns espaços religiosos em São Paulo. As “Rodas” de conversa abordaram de forma prioritária as violências contra as mulheres e denunciavam o silenciamento dos grupos cristãos em relação aos altos índices de violência doméstica e violências de gênero no país.

A atividade começava com a apresentação de cada participante e seu interesse no tema e contava com alguma pessoa mediadora da conversa assim como uma mística de abertura. Em uma delas, a mediação foi feita pela pastora metodista Lídia, que iniciou o debate com uma dinâmica na qual tínhamos dois minutos para escrever num papel como nos posicionávamos em relação ao tema das violências contra as mulheres e compartilhar nossa posição com o maior número de pessoas possível. Foi unânime o sentimento de que eram poucos minutos para compartilhar sobre um assunto tão complexo. Lídia concordou, mas lembrou: naqueles dois minutos cinco mulheres haviam sido agredidas. Portanto, era preciso agir. Era preciso que a Igreja agisse.

Lídia contou que um tipo de discurso religioso é comumente usado como justificativa para as agressões às mulheres – “ele bate em nome de Deus”, “perdoa, pois, ele estava possuído pelo Diabo”, “ora que ele será salvo” – bem como para culpabilizar a vítima – “bati porque ela mereceu”

(VILHENA, 2011). Diante dessas justificativas e do silenciamento das comunidades religiosas, Lídia dizia sentir vergonha de ser cristã porque acreditava no Deus de justiça e não num Deus julgamento moral e justificador de violências. Logo, era preciso proclamar a importância da Bíblia para a libertação do povo de Deus e não para sua opressão.

Dessa forma, Lídia utilizou a Bíblia contra ela mesma para enfatizar como desde as primeiras comunidades cristãs as leituras patriarcais da Bíblia se atravessam pela representação da mulher como naturalmente perigosa, que manipula e, portanto, pode influenciar comportamentos e ações, pois, pecadoras por natureza poderiam influir o mal em outras pessoas. Anivaldo Padilha, importante figura do movimento ecumênico, lembrou sobre esses maus usos e interpretações bíblicas feitas pelas leituras patriarcais: “culpam Eva, mas ela não recebeu a mesma orientação que Adão, ela não sabia que o fruto era proibido!” Mas, ela levou toda a culpa pelo pecado original da humanidade.

Por isso mesmo, Pastora Lídia afirmou ser preciso disputar o discurso teológico e bíblico e trazer para as comunidades outras leituras sobre as mulheres na Bíblia que não as concebiam como adúlteras ou puras e virginais. Naquele dia, Pastora Lídia interrogou dois exemplos da Bíblia cujas personagens femininas expressavam a partir de suas vivências para a importância de mudar leis e culturas que promovem desigualdade de gênero e violências contra as mulheres.

O primeiro exemplo era sobre o versículo “A herança das filhas” (Números 27.1-11) que narrava o pedido feito a Moisés pelas filhas destituídas da herança de seu pai falecido. Moisés escutou Iahweh e assim o direito de herança mudou naquela terra, mas não a cultura patriarcal. O segundo exemplo era sobre a conhecida passagem sobre o caso da “mulher adúltera” (João 8. 1-11) que narrava como Jesus exortou à população a refletir sobre leis cujas sentenças eram injustas —apedrejavam pecadoras e, os pecadores? —a partir de um auto-exame de consciência: “quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra” (João 8.7).

Naquela situação etnográfica, o exercício propunha ver e julgar as situações do cotidiano por meio de outra interpretação bíblica que não aquela que tem colocado as mulheres em lugares subalternos e silenciosos nas

igrejas e na sociedade. Por isso, seria papel da igreja denunciar, acolher e promover ações a favor da vida das mulheres.

Pastora Lídia, então, nos convocou para a segunda dinâmica a fim de que coletivamente refletíssemos sobre como eram noticiados casos de violências contra as mulheres. E, assim como na interpretação bíblica patriarcal, as mulheres continuavam sendo julgadas e culpabilizadas também na sociedade. Uma das respostas era justamente disputar a Bíblia trazendo, a partir da hermenêutica feminista, valores religiosos que não os fomentados pela verdade patriarcal.

Contudo, mesmo que as pessoas presentes naquelas “Rodas” reafirmassem um compromisso ético como cristãs em prol da libertação das mulheres, como agir diante de um cenário de reatualização de uma “politização reativa’ do gênero e da sexualidade” (BIROLI, 2018, p. 87) feito por segmentos cristãos no sentido de rechaçar e minar quaisquer perspectivas de diálogos e de implementação de novos direitos para as mulheres? Era, portanto, um engajamento desafiador, pois disputava as narrativas dentro de templos pouco impactados pelas teologias feministas e também na própria sociedade em um cenário onde eram os setores religiosos conservadores que estavam em evidência atuando de modo a produzir gramáticas sobre a agenda dos direitos humanos e das próprias categorias como laicidade segundo uma teologia exclusivista.

Entretanto, outra resposta dada por aquela assembleia era ainda mais controversa, pois, envolveria uma ação de colaboração entre religião e Estado através de uma ideia de “igreja segura” que fizesse um primeiro acolhimento de mulheres em situação de violência nas comunidades de fé. Ou seja, não se tratava de incidências realizadas por entidades ecumênicas como organização da sociedade civil, como as próprias Rodas aqui etnografadas feitas por Koinonia, mas sim igrejas como parceiras da rede de serviços e de atendimento a mulheres em situação de violência.⁹

9. Outros objetivos destacados naquele dia foram: ações interculturais e inter-religiosas para promover incidência pública e propor políticas públicas específicas para as mulheres; ações de incidência pública em agendas governamentais e da sociedade civil de mobilização para enfrentamento da violência contra as mulheres; grupos de apoio a homens agressivos, com foco na Lei Maria da Penha, como preconiza a Secretaria de Políticas para mulheres.

Trago esse exemplo porque ele é bom para pensar e indagar certos incômodos presentes nos debates públicos a partir da presença evangélica e nas reflexões sobre a laicidade enquanto regulação do religioso, logo, sobre os sentidos da cooperação entre grupos religiosos e Estado, tendo meu olhar posicionado (HARAWAY, 1995) nos debates sobre igualdade gênero mediados entre a Bíblia e os direitos.

Como disse no início, a identidade evangélica está em disputa e ela passa pelos embates teológicos e políticos feitos no campo religioso e que reverberam no espaço público como conservadores, fundamentalistas ou progressistas tendo como base as disputas entre os limites do religioso e os princípios da laicidade. Nesse jogo de contraste, por vezes, parece que certos sujeitos religiosos estão moralmente autorizados pelo sentido posto de laicidade a incidir na esfera pública, a participar da política, a propor ações ao Estado, a atuar em políticas públicas, e outros seriam uma ameaça.

Evidenciei, portanto, como as mulheres com quem dialoguei debateram seus direitos tendo a Bíblia como farol, mas através de uma interpretação bíblica em consonância com as premissas dos direitos humanos estabelecidas universal e internacionalmente. Logo, são embates fomentados pela Bíblia, mas aproximados a um sentido de laicidade condizente com o Estado democrático visto que as teologias feministas são produzidas nas relações com os feminismos laicos e em diálogos com categorias do direito e das lutas de movimentos sociais de esquerda.

Por outro lado, em um cenário no qual gênero se torna central para a constituição de um projeto cristão de poder político, considero relevante sobressaltar como essas mulheres se engajam publicamente através da mediação entre teologia, Bíblia e direitos dando visibilidade aos sentidos de cristianismo e de igreja produzidos pelas teologias feministas em diálogo com outros campos sociais. Estão, assim, produzindo um reconhecimento público como “boas” cristãs e cidadãs se aproximadas aos paradigmas feministas laicos, mas sendo “más” cristãs e, até mesmo não cristãs, quando analisadas por outros agentes religiosos que entendem a Bíblia como a verdade única.

Dessa forma, ao imbricar bíblia e direitos publicizando outros engajamentos políticos e formas de ser cristã, sendo feministas, estão atuando

publicamente não para afirmar a laicidade como princípio regulador do religioso, mas questionar como a Bíblia que tem sido o princípio regulador da vida das mulheres, em suas igrejas e na sociedade — assim como da própria laicidade — também pode regular os fundamentalismos religiosos que prosperam na sociedade civil e no espaço público, sobretudo, nos últimos anos.

Algumas conclusões

O debate aqui trazido dialoga com a minha pesquisa etnográfica de doutorado, mas também com um cenário mais amplo de discussões no âmbito das ciências sociais. Entendo que a partir de 2016 ‘novos’ atores evangélicos surgem na cena pública trazendo posicionamentos, demandas e o reconhecimento não de problemas públicos produzidos por uma agenda moral conservadora, mas relevando os históricos problemas sociais que, portanto, deveriam ser objeto da agenda política de cristãos (VITAL DA CUNHA, 2021). Alguns desses sujeitos são herdeiros do campo protestante inaugurado com o ecumenismo moderno, outros deles precursores das disputas teológicas no interior do campo religioso, e mais focalmente em suas próprias igrejas, pela defesa da democracia e dos direitos humanos tendo a laicidade como norte (DE SOUZA, 2023; VITAL DA CUNHA, MOURA, 2021).

São, pois, crenças “progressistas” e “de esquerda” — identidades também em discussão — que estão disputando Deus e a Bíblia pela laicidade como evidenciam seus engajamentos na cena pública. Para isso, acionam de forma veemente a identidade evangélica pautando valores seculares como importantes para a garantia de direitos e ampliação da democracia no país (VITAL DA CUNHA, 2021), mesmo que suas biografias ou pertencas religiosas tenham sido amplamente construídas em igrejas mais conservadoras (ALENCAR, 2016).

Tais sujeitos religiosos estão também imbricados no processo de minoritização política (BURITY, 2016) evangélica como parte importante da reação conservadora exitosa dos últimos anos cuja rearticulação faz, primeiro, esse grupo sair da lógica minoritária para uma majoritária

calcada em lutas políticas amplamente agonísticas e que, ao mesmo tempo, traz “à tona uma identidade evangélica assumidamente neoliberal, punitivista, antiminoritária, patriarcal, racista, antidemocrática” (BURITY, 2023, p. 14).

Dessa forma, a outorga estabelecida pelos “fundamentalistas” como os representantes legítimos da base evangélica (VITAL DA CUNHA, 2021) pressiona o campo que passa a se autodenominar “não fundamentalista” cristão a se engajar publicamente de forma mais presente contra manifestações de irmãos e irmãs a favor do cerceamento de direitos das minorias sociais e até mesmo ações extremadas pondo em xeque a democracia (DUARTE, 2016). É dessa maneira que a disputa pela própria identidade evangélica no espaço político e público (MACHADO, 2021) se torna amplamente mais visível e mais reconhecidamente importante não apenas para as eleições, mas para os embates políticos em torno das políticas públicas do Estado e para a própria validação da ação política de evangélicos.

Todavia, é também nesse cenário de reação contrária e até mesmo violenta e virulenta contra o avanço dos direitos humanos de mulheres, das pautas feministas e dos debates de gênero (MACHADO, 2016), que o movimento ecumênico novamente ganha visibilidade pública e retoma sua histórica atuação política primando pelo papel das religiões enquanto promotoras de direitos humanos, justiça, igualdade, paz e laicidade. Não apenas validando essas categorias, mas defendendo, como apontei neste texto, a Bíblia como mediadora da proteção desses mesmos valores evidenciando como articulam sagrado e política situadamente feministas e alicerçadas no gênero como fonte da libertação das mulheres e para a garantia da justiça e da igualdade de gênero.

Ora, a hermenêutica bíblica patriarcal validou Deus como imagem e semelhança apenas de um masculino autoritário e violento justificando desigualdades entre homens e mulheres. Balizadas por essa hermenêutica teológica da desigualdade, a ampla maioria das comunidades de fé tem se negado a discutir pautas reflexionadas pelos movimentos feministas, uma vez que a igualdade de gênero tem sido entendida como avessa ao fundamento bíblico tradicionalmente apresentado às comunidades religiosas.

Diante desse cenário, para minhas interlocutoras, especialmente para aquelas que são teólogas feministas, é fundamental “retomar os estudos críticos de religião em diálogo com outras disciplinas” a fim de “entender o fenômeno dos fundamentalismos, mas também para aprofundarmos a democracia que queremos numa perspectiva plena de Estado Laico e de um cristianismo não-fundamentalista, mas libertário.” (TOSTES; BARROS; CARDOSO, 2020, p. 96). Koinonia e outras entidades ecumênicas têm apostado em diversas ações de incidência pública como forma de veicular outra perspectiva teológica que questiona essas normatizações e naturalizações dos papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres que justificam violências e subalternização das mulheres.

Assim, era importante apreender as contradições nos debates internos feitos por entidades ecumênicas e os caminhos que ainda precisavam ser trilhados para se alcançar a igualdade de gênero, a despeito dos posicionamentos que esse grupo tem feito na cena pública nos últimos anos em prol da democracia e dos direitos humanos mediados pela laicidade (DUARTE, 2017). Para isso, era também necessário compreender, as mobilizações de mulheres ecumênicas no mundo fora da tese, especialmente porque, apesar da grande incidência política de grupos conservadores, as ideias feministas também estavam na cena pública sendo verbalizadas, disputadas, subvertidas, invertidas, atacadas. É dessa forma que a Bíblia se torna relevante nos debates internos enquanto orientadora da cidadania política de cristãs que aquelas mulheres estavam defendendo.

Logo, era necessário fazer a pesquisa também mediada pela Bíblia, para interrogar as reflexões do campo acadêmico acerca da participação política de cristãos e seus efeitos para a laicidade do Estado e para estabelecer alianças epistemológicas e políticas com aquelas mulheres. Ao tomar seus conceitos como os meus, as teologias feministas foram centrais para analisar os debates feitos por elas segundo demandas por direitos feitas também na cena pública por outros grupos de mulheres.

Por isso, privilegiei aqui apresentar alguns debates internos que mediavam Bíblia e direitos expondo o tipo de laicidade que temos e que permite diversos tipos de posicionamentos públicos de grupos religiosos: desde fundamentalista e anti-feministas até aqueles voltados para a defesa dos

direitos das mulheres, como as das minhas interlocutoras. E até mesmo a colaboração de grupos religiosos em ações públicas do Estado.

Nos últimos anos, setores cristãos têm regulado cada vez mais a laicidade através da visibilidade pública da identidade cristã como um valor moral majoritário, ou seja, a despeito da laicidade e em diálogo com ela. Nesse texto, trouxe a Bíblia para mediar nossas interrogações sobre as relações entre religião, política e laicidade diante de problemas públicos — como a violência contra as mulheres — porque sendo uma categoria êmica explica o código de representação e a formação de suas subjetividades, não apenas como mulheres religiosas, mas como cidadãs políticas, em ações de resistência que realizam a fim de enfrentar às desigualdades de gênero bem como transformar as estruturas que as sustentam no campo religioso e fora dele.

TATIANE DOS SANTOS DUARTE é doutora e Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Mulheres/NEPEM do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares/CEAM da Universidade de Brasília/UnB. Associada da Associação Brasileira de Antropologia/ABA e Integrante da Comissão de Laicidade e Democracia/CLD da ABA.

Posfácio

RONALDO DE ALMEIDA
Departamento de Antropologia
Laboratório de Antropologia da Religião (LAR)
IFCH/Unicamp

Em 2015, organizei um seminário na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) intitulado “Laicidade e Intolerância”. O seminário visou refletir sobre o papel da religião e dos religiosos na produção legislativa, na operação do direito e na execução da gestão pública naquela conjuntura pós-Protostos de 2013 e pré-impeachment-golpe em Dilma Rousseff em 2016. Eram meados do segundo semestre quando o Brasil experimentava um Congresso Nacional que acabava de ser eleito, e cujo atributo conservador, olhando retrospectivamente, não indicava o que ainda estava por acontecer nos anos seguintes. O Brasil havia saído das eleições de 2014 com uma presidenta de centro-esquerda reeleita e um Congresso Nacional que combinava conservadorismo e fisiologismo, condensado na presidência do deputado federal Eduardo Cunha, artífice do impeachment. Cunha deu vazão às pautas dos que tinham a religião como um ativo político, sobretudo o segmento evangélico conservador, do qual também fazia parte. Intensificou-se naquele momento um debate que já estava em curso durante a campanha presidencial de 2014 com Marina Silva, que foi exaustivamente interpelada a se comprometer com o “Estado laico”, isto é, a não usar o Estado para expandir a sua fé, favorecer os irmãos de fé ou beneficiar as instituições de fé.

O seminário de 2015 havia sido patrocinado pela Reitoria da Unicamp e era voltado, sobretudo, para o público de fora da universidade. O título do evento acabou atraindo muitos religiosos e ativistas sociais, e em uma das sessões houve uma significativa presença de religiosos de matriz africana, alguns deles pais e mães de santo. Durante o debate, uma aluna de filosofia, que anos depois tornou-se professora de uma universidade federal, fez uma pergunta. Antes, de forma reverente e religiosa, ao microfone e em pé em um grande auditório repleto, saudou ritualmente aos pais e mães de santo ali presentes. A aluna de filosofia era uma iniciada no candomblé. Tudo se passou sem ruídos e nenhum questionamento

foi externado, mas eu não deixava de estranhar aquela manifestação religiosa em um evento acadêmico, justamente para discutir a laicidade. Imediatamente pensei (e, com certeza, muita gente pensou) qual seria a reação se a performance fosse evangélica ou mesmo católica?

Este episódio sempre me vem à mente como aquelas interações sociais goffmanianas e/ou geertzianas que ocorrem no plano do vivido, micro-sociológico e com alta capacidade de sintetizar problemas de ordem mais geral como abordado naquele seminário, qual seja, se a laicidade é a regulação estatal do religioso, a conjuntura das últimas décadas é de espraiamento e pluralização do mesmo na vida social. Trata-se de um fenômeno de múltiplas facetas demográficas, culturais, sociológicas e políticas que têm configurado um pluralismo religioso, predominantemente cristão e hegemonicamente conservador.

Já há algumas décadas a literatura sobre as sociedades pós-seculares vêm demonstrando como a secularização está sendo conjugada com a incidência pública das religiões. A laicidade não deve ser concebida como exclusão da religião da esfera pública, mas como a regulação estatal dela. Desta incidência deriva a noção de “religião pública”, que disputa tanto o espaço público como também as suas regras de estruturação dos pontos de vista cultural, político e jurídico, o que afeta os diferentes regimes de laicidade. E nunca é demais reafirmar: a laicidade é uma construção política-jurídica-cultural conflituosa e situada.

Foi deste jeito que li os artigos da coletânea *Laicidade e democracia no Brasil: trajetórias e campos de trabalho em foco*, organizada pelas também autoras Christina Vital da Cunha, Mariana Ramos de Moraes e Tatiane dos Santos Duarte, procurando encontrar o que eles dizem sobre laicidade e o que dizem aqueles sobre quem os autores escreveram. O objetivo da coletânea era que cada autor e autora contasse, a partir de seu campo de atuação, como o tema lhes interpelava. Ao chegar ao final da leitura, tem-se a impressão da laicidade como algo impreciso, bastante variado, frágil na pretensão normativa e, todavia, central no debate público contemporâneo. Estado laico, mais especificamente, é uma espécie de termo político legítimo, desejável, índice de modernidade, ao mesmo tempo que pouco estável. Por vezes, laicidade parece fora de lugar ou sem lugar, com pouco rendimento no equacionamento dos reais conflitos

político-religiosos contemporâneos; e, em outras vezes, aparece como esperança, horizonte político e parâmetro civilizatório.

É verdade que as diferentes visões dos artigos derivaram, em parte, das competências de cada autor (cientistas sociais, pesquisadores do direito, religiosos e ativistas). Mas, em outra parte, as diferenças decorreram da própria variação de sentidos atribuídos socialmente ao termo laicidade, como se sempre estivesse desfocada, posto não ter uma compreensão jurídica e política bem estabelecida como referencial mais ou menos comum. Como os autores constataram, a conversa sobre laicidade nunca foi muito robusta ou bem-informada no Brasil, mas todos são favoráveis a ela. Só diferem nos conteúdos.

A coletânea nos traz um emaranhado de entendimentos que tem como uma das causas da imprecisão a própria Constituição de 1988. Como Ana Paula Miranda adverte, ela não “contém nenhum dispositivo normativo no qual apareça a afirmação de que o Estado brasileiro é laico”. A ausência tem como contrapartida um excesso de sentidos que o torna um termo equívoco, conforme Thiago Hoshino. Não se trata propriamente de erro, mas de excesso. Vale a pena elencar alguns deles.

O sentido mais geral (um senso comum qualificado) que atravessa o debate público pensa religião e política como esferas distintas e a sobreposição delas é indício de contaminação antimoderna. Aquela deve se restringir ao universo privado. Segundo esta visão, haveria um lugar próprio da religião circunscrito pelo controle simbólico exercido pelas instituições religiosas, mas que poderia ser contaminada pela política, ou vice-versa. Este enquadramento dualista tende a reificar a religião como instituição e/ou cosmologia e, como consequência, a considera “fora de lugar” quando o assunto é política.

Mas o desencaixe é mais amplo. Regra geral, o debate é pouco qualificado entre aqueles com poder de decisão: os políticos, sobretudo do Legislativo, e os juristas da primeira instância às cortes superiores do Judiciário. Neste último caso, o artigo de Leite descreve uma certa indignação do debate nas cortes superiores do Judiciário. O ministro do STF Gilmar Mendes minimizou a presença do crucifixo na parede do Supremo Tribunal Federal ao equivaler a questão ao fato de estados brasileiros terem nomes de santos católicos, como São Paulo ou Santa

Catarina. O debate entre deputados e senadores são ainda mais desqualificados, quase sempre orientados pelo que definem as suas próprias convicções religiosas; e também, de outro lado, há as posições iluministas e laicistas que reafirmam o dualismo política/religião na chave do público/privado.

Frente a isto, o artigo assumidamente normativo de Raphael Neves interroga-se sobre a utilidade do enquadramento laicidade, uma vez que o Estado não consegue ser neutro, mas é frequentemente invadido ou interpelado a reagir ou a omitir-se. Haveria um desencaixe devido a uma meta cujos pressupostos da separação religião e Estado tendem ao fracasso, quais sejam: o Estado, na negativa, não deve promover uma religião específica e, na positiva, deve proteger o direito de professar qualquer religião ou nenhuma. Ele pergunta, então, se liberdade religiosa não seria uma discussão mais profícua, por ser mais adequada ao universo religioso brasileiro e à configuração histórica do espaço público nacional.

Em contrapartida à perspectiva crítica, na coletânea há visões positivas da laicidade pelo seu caráter político e estratégico. Embora tenha uma ancoragem política e jurídica instável, ainda sim há um grau de eficácia no equacionamento de muitos conflitos religiosos. É muito sugestiva a análise da laicidade no espaço escolar visto por sua dimensão pedagógica. Ela oferece um parâmetro legitimado e civilizatório a partir do qual as atitudes de intolerância possam ser enquadradas e reprovadas. Do ponto de vista dos movimentos sociais, a laicidade é uma bandeira importante por garantir a liberdade de religião como proteção de ataques verbais e físicos. Esta noção de liberdade religiosa é distinta da formulada pelas religiões majoritárias e conservadoras, cujo resultado é a legitimação do vilipêndio contra outros credos. Não é por acaso que o ativismo jurídico é predominante entre as religiões de matriz africana, o que se reflete na quantidade de artigos da coletânea que tratam deste universo mesmo com pouca representação demográfica. Frente a isto, uma pergunta à proposição acima, de Raphael Neves, de deslocar o enquadramento da laicidade para liberdade religiosa é se esta mudança conseguirá resolver o excesso de sentidos e seus equívocos com impactos sobre a democracia.

Volto ao evento da Unicamp, em 2015. Se em um primeiro plano o tema da Intolerância Religiosa atraiu pais e mães de santos, o que lhes deixava à vontade, a laicidade também lhes era favorável. Mais do que naturalizado, o ato da aluna praticante do candomblé estava, situacionalmente, legitimado. A desigualdade estrutural das religiões no Brasil estava invertida naquele evento, que também era de defesa de alguns religiosos contra a intolerância de outros. De lá pra cá, ocorreram ou foram consolidados deslocamentos do patamar do debate público. O termo ‘intolerância religiosa’ foi cedendo centralidade ao de racismo religioso e, como desdobramento, ao de respeito e reconhecimento, sinalizando para uma postura positiva que afirma a diferença. Assim compreendo o artigo de Ana Carolina Marsicano e Tabata Tesser que defendem a sugestiva posição de Charles Taylor de um “secularismo aberto”, que inclui numa lógica pluralista a interlocução com a religião. Mas como adverte o artigo de Thiago, ao falar de um “secularismo ressabido”, é um desafio às religiões de matriz africana reivindicarem a laicidade, mas sem ficarem circunscritas à categoria ocidentalizada de religião.

Enfim, a coletânea, em tela, oferece um quadro variado em sintonia com os problemas científicos e políticos em torno da temática da laicidade e da democracia em uma conjuntura de expansão e redefinição do religioso e, por conseguinte, da laicidade. Logo, assim como foi realizada pela literatura a desconstrução da categoria religião, cabe fazer o mesmo com a laicidade, uma categoria histórica em disputa entre religiosos e não-religiosos, entre as religiões e também no interior de cada uma destas.

Bibliografia

Apresentação - Perspectivas de laicidade em foco

ALENCAR, Gustavo. “Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas”. *Religião & Sociedade*, 39 (03) Set/dez2019:..

ALMEIDA, Ronaldo. “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangélicos e a crise brasileira”. *Novos Estudos. CEBRAP*, v. 38, p. 185-213, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo. *Religião e Laicidade*. In: Schwarcz, Lilia M.; Starling, Helosia M. (Org.). *Dicionário da República: 51 textos críticos*. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, v. 1, p. 299-305.

BURITY, Joanildo. *Fé na Revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961 - 1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

EMPOLI, Giuliano da. *Os engenheiros do caos: Como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições*. Editora Vestígio: Belo Horizonte, 2019.

GIUMBELLI, Emerson. ALMEIDA, Leonardo. Editorial - *Revista Intolerância Religiosa*, n. 6. Rio de Janeiro: Koinoia, 2024.

LEVITSKY, Steven. ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Editora Zahar: São Paulo, 2018.

MIRANDA, Ana Paula. BAHIA, Joana. CORREA, Roberta. Apresentação: *Religiões afro-brasileiras e a expansão das fronteiras: desafios interpretativos sobre a produção do sagrado e das identidades religiosas na contemporaneidade*. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 48, p. 8-39, 2020.

NATIVIDADE, Marcelo. VITAL DA CUNHA, Christina. VAGGIONE, Juan Marco (orgs.) Editorial. “Religiões e Políticas Públicas no Brasil e na América Latina”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 43(1), p. 1-266, 2023.

NOBRE, Marcos. *Limites da democracia: De junho de 2013 ao governo Bolsonaro*. Editora Todavia: São Paulo, 2022.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, mai/ago, 2011.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; GIUMBELLI, Emerson Alessandro; CIPRIANI, R. (orgs.). *A Religião no Espaço Público: Atores e Objetos*. 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

Poder 360. Democracia atinge nível mais baixo desde 2006, diz “Economist”. Fevereiro/ 2024. Acesso em: 01/06/2024.

RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. Editora Todavia: São Paulo, 2018.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 3, n.3, p. 115-129, 2001.

TAVARES, Fátima.; VITAL DA CUNHA, Christina. 15 anos de combate à Intolerância Religiosa: notícias das(os) antropólogas(os) e ativistas religiosas(os). *Revista Intolerância Religiosa*, v.4, p.1 - 4, 2022.

TRABUCO, Zózimo. “À direita de Deus, à esquerda do povo”: Protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994). 2ª edição. Salvador, Editora Sagga, 2022.

VITAL DA CUNHA, Christina; MOURA, João Luiz. Identidades, números e histórias de evangélicos nas eleições 2020. *Comunicações do ISER*, v.40, p. 7 - 11, 2021.

VITAL DA CUNHA, Christina; TAVARES, Fátima. Apresentação: Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa: notícias e impressões de antropólogas(os). *Revista Intolerância Religiosa*, v.2, p.1 - 5, 2021.

VITAL DA CUNHA, Christina. Identidades, partidos, cristianismo global na análise sobre evangélicos. *Debates do NER*, v.21, p. 157 - 171, 2021.

VITAL DA CUNHA, Christina. Irmãos contra o império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. *Debates do NER*, v.21, p.13 - 80, 2021.

VITAL DA CUNHA, Christina. Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Revista Plural: Antropologías desde América Latina y el Caribe*, año 3, nº 6. p. 123-149, 2020.

VITAL, Christina. LOPES, Paulo Victor Leite. Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: ISER/HBS, 2012.

LIBERDADE RELIGIOSA

Capítulo: Visões de laicidade e engajamentos políticos de evangélicos no Brasil: coletivos e candidaturas à esquerda (2018-2022)

ALENCAR, Gustavo. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 39(3), p. 173-196, 2019.

ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueiras: a história sombria da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 3ª. Edição. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência, crítica do poder. *Religião & Sociedade*, 15, 1. 1990. Pp, 132-141.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

BONINO, José Miguez. *Os rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal. 2002.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Filosófica, 2019.

BURITY, Joanildo. *Fé na Revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.

COUTROT, Aline. “Religião e política”. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. 2ª edição. Rio de Janeiro, FGV, 2003.

CUNHA, Magali. *A explosão Gospel no Brasil: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro, MAUAD X, 2007.

DIAS, Zwinglio Mota (Org.). *Memórias Protestantes Ecumênicas. Os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: Koinonia Presença e Serviço, 2014.

EVANS, Richard J. *O Terceiro Reich no poder*. 1ª edição, São Paulo, Editora Planeta do Brasil, 2011.

FERNANDES, Rubem (Org.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Unicamp, Campinas, 1993.

GIBELINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. O “Chute na Santa”: Blasfêmia e Pluralismo Religioso no Brasil, in P. Birman (org.), *Religião e Espaço Público*. São Paulo, Attar Editorial/CNPq-Pronex, 2003.

GONDIM, Ricardo. *Missão Integral: em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GUADALUPE, José Luis Pérez; CARRANZA, Brenda. *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. Tradução: J. E. Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1991.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 3ª edição, São Paulo, Boitempo, 2013.

MARIANO, Ricardo. *Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores*. Civitas, Porto Alegre, vol. 16, no. 4, p. 710-728, 2016

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MIRANDA, Ana Paula (et al). *Intolerância religiosa: a construção de um problema público*. *Revista Intolerância Religiosa*, v. 2, p. 1-19, 2017.

MONTES, Maria Lúcia. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. 2.ed. São Paulo. Escala, 2008.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo, Paulus, 1996.

PIERUCCI, Antonio Flavio. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Religião como solvente - uma aula”. Versão impressa ISSN 0101-3300. In: *Novos Estudos – CEBRAP*, n.75, p. 1 – 26, São Paulo, jul, 2006. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>

RANCIÈRE, Jacques. A partilha do sensível: estética e política. São Paulo, Editora 34, 2005.

ROBBINSS, Joel. The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, no. 33, pp. 117-143, 2004.

SANCHES, Regina Fernandes. Teologia da Missão Integral: história e método da teologia evangélica latino-americana. São Paulo: Reflexão 2009.

SANCHIS, Pierre. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Revista Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 1-200, 1997pp. 123-127

SANTOS, Boaventura de Souza. Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo, Cortez, 2014.

SILVA, Elizete da. Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira. Feira de Santana, UEFS Editora, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da (ed.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo-religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. *Afro-Ásia*, n. 56, p. 83-128, 2017.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

TRABUCO, Zózimo. “À direita de Deus, à esquerda do povo”: Protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994). 2ª edição. Salvador, Editora Saggá, 2022.

VITAL DA CUNHA, Christina; MOURA, João Luiz. Identidades, números e histórias de evangélicos nas eleições 2020. *Comunicações do ISER*, v.40, p.7 - 11, 2021.

VITAL DA CUNHA, Christina. Irmãos contra o império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. *Debates do NER*, v.21, p.13 - 80, 2021.

Capítulo: Laicidade: ainda um enquadramento possível?

DWORKIN, Ronald. *Religião sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

LEITE, Fábio. *Estado e Religião. A liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014.

MCCONNELL, Michael. “Accommodation of Religion”. *The Supreme Court Review*, 1985, pp. 1-59.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. II, 2013, pp. 13-31.

NEVES, Raphael; ALMEIDA, Ronaldo. Os Sentidos do Público: religião e ensino na Constituição. In: FIORE, Mauricio; DOLHNIKOFF, Miriam (orgs.). *Mosaico de Olhares: pesquisa e futuro no cinquentenário do Cebrap*. São Paulo: Edições SESC, 2021, pp. 327-38.

STASI ET AL. *Rapport au Président de la République*. Paris: 2003.

TAYLOR, Charles. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A Democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

VIEIRA, Thiago Rafael; REGINA, Jean Marques. *A Laicidade Colaborativa Brasileira: da aurora da civilização à Constituição brasileira de 1988*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

Capítulo: A urgência do debate sobre liberdade religiosa

ABREU, Cleto Junior Pinto de. Juristas evangélicos na arena dos direitos humanos no Brasil: o caso da ANAJURE. 44º Encontro Anual da ANPOCS. SPG41 - Religião, Política e Democracia na América Latina: Instituições, Atores e Subjetividades, 2020, p. 1-19.

Agência Tambor. Estado garante direitos a povos e comunidades de matriz africana. Julho/2022. Acesso em 9/7/2023.

BENCKE, Romi Márcia. A irrupção dos sagrados soterrados por projetos missionários colonizadores. In. Caminhos de Diálogo, Curitiba, ano 6, n. 8, p. 63-70, jan/jun. 2018.

BENCKE, Romi Márcia. Sobre as tensões e ambiguidades relacionadas à presença da religião na esfera pública. Reflexus Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões. Vitória, p.243 - 245, 2015.

BENCKE, Romi Márcia. Laicidade e direito ao aborto: intersecções e conexões entre o debate feminista secular e feminista religioso. Disponível em: https://sxpolitics.org/ptbr/wp-content/uploads/sites/2/2019/11/laicidade_direito_aborto.pdf

CURY, Samir. A liberdade religiosa na Berlinda. As relações da Maçonaria com a Igreja Católica e sua participação no processo de secularização do Estado brasileiro por ocasião da Questão Religiosa. Brasília: Revista Ciência e Maçonaria, vol. 4 n. 1, p. 33-44, jan/jun, 2017.

Diário Digital. Casa de reza Guarani-Kaiowá é incendiada; é o 5º fogo criminoso do ano. Dezembro/202. Acesso em 08/07/2023.

FORDHAM UNIVERSITY. Galerius and Constantine: Edict of Toleration 311/313. Internet Medieval Soucerbook. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/edict-milan.asp>. Acesso em 03/07/2023.

Gospel Mais. Reação contra atuação dos evangélicos na política é uma ameaça à liberdade religiosa. Março/ 2024. Acesso em 11/04/2024.

História e Cultura Guarani. Opy (casa de reza): formação do mbyareko. Acesso em 08/07/2023.

KuñangueAtyGuasu. KunangueAtyGuasu vem a público denunciar o crime de intolerância religiosa praticada contra as mulheres anciãs Kaiowá e Guarani. Janeiro/2021. Acesso em 08/07/2023.

Marco Zero. Na era Bolsonaro, evangelização se alastra nas aldeias indígenas. Março/2020. Acesso em 08/07/2023.

Shorter Oxford English Dictionary. On Historical Principles. Volume 1. A – M, 6. Ed. New York: Oxford University Press, 2007.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Capítulo: Sentidos da laicidade segundo os afroreligiosos

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Diário Oficial da União, Brasília, 5 out. 1988b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 27/12/2023.

BRASIL. Decreto nº 4.229, de 13 de maio de 2002. Dispõe sobre o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH, instituído pelo Decreto no 1.904, de 13 de maio de 1996, e dá outras providências (anexos). Diário Oficial da União, Brasília, 14 mai. 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4229.htm. Acesso em: 27/12/2023.

BRASIL. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 21 nov. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4886.htm. Acesso em: 27/12/2023.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Diário Oficial da União, Brasília, 21 jul. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 27/12/2023.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Brasília: Seppir, 2013. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf. Acesso em: 27/12/2023.

BRASIL. Lei nº 14.519, de 5 de janeiro de 2023. Institui o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé. Diário Oficial da União, Brasília, 06 jan. 2023. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2023/lei-14519-5-janeiro-2023-793667-publicacaooriginal-166823-pl.html>. Acesso em: 27/12/2023.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set., 2017.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson; SCOLA, Jorge. Marcos Legislativos de Regulação do Religioso no Brasil: Estatuto da Igualdade Racial, Acordo Brasil-Vaticano e Lei Geral das Religiões. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.19, n.2, p. 65-85, 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Superintendência do Iphan no Distrito Federal. Inventário dos terreiros do Distrito Federal e entorno. Brasília: Iphan-DF, 2009.

LIDERANÇAS de matriz africana divulgam texto orientador em plenária da III Conapir. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 10 jul. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/liderancas-de-matriz-africana-divulgam-texto-orientador-em-plenaria-da-iii-conapir/>. Acesso em: 27/12/2023.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, mai-ago., p. 238-258, 2011.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “crisofascistas”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 17-54, 2021.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. *CienciasSociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 14, n. 16, p. 39-59, 2012.

MORAIS, Mariana Ramos de. De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afrorreligiosas no espaço público. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

MORAIS, Mariana Ramos de. “Povos e comunidades tradicionais de matriz africana” no combate ao “racismo religioso”: a presença afrorreligiosa na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. *Rio de Janeiro, Religião & Sociedade*, v. 41, n. 3, p. 51-73, 2021.

MORAIS, Mariana Ramos de. Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé. In. REIS, Livia... [et al.]. *Dicionário para entender o campo religioso*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, p. 57-69, 2023.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: Algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 9-27, 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

SILVA NETO, José Pedro da. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: visgo para combater o racismo. *Revista Perseu*, São Paulo, n. 17, p. 91-120, 2019.

VITAL DA CUNHA, Christina (2021c). *Ativismo negro e religioso: O caso da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional Brasileiro*. *Novos Estudos. CEBRAP*, v.40, p. 243 - 259.

Capítulo: Os sentidos contemporâneos da “laicidade à brasileira” e as lutas afroreligiosas para reconhecimento de direitos

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, 50, p. 5-30, 2017.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil, 2011.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.

BLANCARTE, Roberto J. La laicidad mexicana; retos y perspectivas. In: BLANCARTE, Roberto, ed. *Laicidad y Valores En Un Estado Democrático*. Ciudad de Mexico: El Colegio de Mexico, 2000.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.

CAPONE, Stefania; TONIOL, Rodrigo. Apresentação. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 11-16, ago./dez. 2021.

CARVALHO, Flaviane Faria; PAIVA, Beatriz Andrade de Oliveira. Brasil acima de tudo, Deus acima de todos: uma análise do discurso de posse do presidente Bolsonaro. *Revista da Anpoll*, v. 53, n. 1, p. 215-235, 2022.

ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy. Introduction. On the agency of intangibles. In: ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy (org.). *The social life of spirits*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. p. 1-32.

FERNANDO, Mayanthi L. *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham: Duke University Press, 2014.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. 2013.

FRIGERIO, Alejandro. Por que não podemos ver a diversidade religiosa: Questionando o paradigma católico-cêntrico no estudo da religião na América Latina. *Debates do NER*, v. 34, n. 2, p. 75-121, 2019.

FROESE, Paul. Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43, n. 1, p. 35-50, 2004.

FU, Diana; SIMMONS, Erica S. *Ethnographic Approaches to Contentious Politics: The What, How, and Why*. *Comparative Political Studies*, vol. 10, p. 1695-1721, 2021.

HEYWARD, Isabel Carter. *Saving Jesus from Those who are Right: Rethinking what it Means to be Christian*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. Anais do VIII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), 1984.

HEYWARD, Isabel Carter. *Saving Jesus from Those who are Right: Rethinking what it Means to be Christian*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

LIMA, Roberto Kant de. Tradição Judiciária Inquisitorial, Desigualdade Jurídica e Contraditório em uma Perspectiva Comparada. In: José Manuel Resende; Bruno Dionísio; Pedro Caetano; João Emílio Alves; António Calha. (Org.). *As artes de (re) fazer o mundo? Habitar, compor e ordenar a vida em sociedade*. 1ed. Portalegre, Portugal: Instituto Politécnico de Portalegre, p. 337-350, 2016.

LORENTE, Javier Rosón. Discrepancias em torno al uso del término islamofobia. In: GROSFOGUEL, Ramón MUÑOZ, Gema Martín (Eds.). *La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, p. 167-189, 2012.

MONTERO, Paula. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 36 (1): p. 128-150, 2016.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. “Terreiro politics” against religious racism and “Christofascist” politics. *Vibrant*, v.17, p.1 - 20, 2020.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A ‘Política dos Terreiros’ contra o Racismo Religioso e as Políticas ‘Cristofascistas’. *Debates do NER*, v. 40, p. 1 - 27, 2021.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Multidimensionalidade dos Conflitos e seus Efeitos na Produção de Políticas (de “Terreiros/Cristofascistas”): Algumas Respostas, Outras Questões. *Debates do NER*, v. 40, p. 1 - 17, 2021a.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; ALMEIDA, R. R. Os efeitos da política de “Deus acima de todos”. *Revista online da Fundação Astrojildo Pereira*. Brasília, 2021. Disponível em: <https://www.fundacaoastrojildo.org.br/rpd-ana-paula-miranda-e-rosiane-rodrigues-de-almeida-os-efeitos-da-politica-de-deus-acima-de-todos/>. Acesso em 14/03/2024.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; ALMEIDA, R. R. “A galinha da religião de preto” e o reconhecimento de direitos: controvérsias e mobilizações dos povos tradicionais de terreiro em defesa da soberania alimentar e do enfrentamento ao racismo. *Religião & Sociedade*, v. 42, p.43 - 65, 2022.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta Machado. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, 37(2): 86-119, 2017.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira. Dominio armado: el poder territorial de las facciones, los comandos y las milicias en Río de Janeiro. *Revista VocesEn El Fenix*, 68, p. 44 - 49, 2018.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de; CAFEZEIRO, Fausto. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. *Revista Dilemas*, v.15, p. 619 - 650, 2022.

MITROPOULOS, J. Defesa da diversidade cultural e da pluralidade religiosa. Acesso em 10/10/2024.

MORAIS, Mariana Ramos de. De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afrorreligiosas no espaço público. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

MORAIS, Mariana Ramos de. Intolerância, Racismo e Genocídio Religioso do Povo Negro: Pensando Sobre As Categorias Afrorreligiosas da “Política dos Terreiros”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 137-162, 2021.

MORAIS, Mariana Ramos de. “Não Calarão Nossos Atabaques”: A Luta dos Afrorreligiosos por seus Direitos no Âmbito das Políticas Públicas. In: Ana Paula Mendes de Miranda, Ilzver de Matos Oliveira, Lana Lage da Gama Lima (org.). *As tramas da intolerância e do racismo*. Rio de Janeiro: Telha, 2023.

MUNIZ, Jacqueline de Oliveira. Insegurança como projeto autoritário de poder. In: Ana Paula Mendes de Miranda e Ilzver de Matos Oliveira (org.). *Pesquisa empírica aplicada ao direito: Perspectivas teóricas e metodológicas sobre o reconhecimento de direitos*. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

OLIVEIRA, Ilzver de Matos. Movimentos afrorreligiosos e suas estratégias jurídicas contra casos de racismo religioso em Sergipe. *Revista de Movimentos Sociais e Conflitos* 3(2):1, 2017. DOI:10.26668/IndexLawJournals/2525-9830/2017.v3i2.2428.

ORTNER, Sherry B. “Poder e Projetos”. In: Miriam Pillar Grossi, Cornelia Eckert, Peter Henry Fry (ed.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*, p. 45-80. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PERLINGEIRO, Ricardo. Introdução à Liberdade Religiosa e Direitos Humanos. In: Ricardo Perlingeiro (Org.). Liberdade Religiosa e direitos humanos. Niterói, RJ: Nupej / TRF2, 2019.

SCOTT, James C. Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. Yale University Press, 1985.

SILVA JUNIOR, Elton Luis da. Minha Cor é o Brasil? O Desmonte Administrativo e Simbólico da Fundação Cultural Palmares (2019-2022). 21º Congresso Brasileiro de Sociologia, UFPA, 2023.

VALLE, Lílian do. Categoria, teoria, conceito (para dizer o ser em múltiplos sentidos). Trabalho, Educação e Saúde, v. 6, n. 2, p. 303-320, jul. 2008.

ZUBER, Valentine. A laicidade republicana em França ou os paradoxos de um processo histórico de laicização (séculos XVIII-XXI). Ler História, 59, p. 161-180, 2010.

Capítulo: Por um Estado que não reze, mas que nos permita rezar ou não rezar

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Acesso em: 16/07/2022.

FERREIRA, Pinto. Comentários à constituição brasileira. São Paulo: Saraiva, 1998.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos. Coimbra: Coimbra, 1996.

MIRANDA, Jorge. Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade. Revista do Ministério Público do Rio de Janeiro, nº 60, abr./jun., 2016. Acesso em: 19/07/2022.

MIRANDA, Jorge. Manual de direito constitucional. Tomo IV, direitos fundamentais. 3 ed. Coimbra: Coimbra, 2000

MORAIS, Márcio Eduardo Pedrosa. Religião e Direitos Fundamentais: O Princípio da Liberdade Religiosa no Estado Constitucional Democrático Brasileiro. Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC. n. 18 – p 225 – p 242, jul./dez, 2011.
PORFÍRIO, Francisco. “Estado laico”; Brasil Escola. Acesso em: 19/07/2022.

REDE OMNIA. Educação laica e educação confessional. em: Acesso em: 16/07/2022.

SANTOS, Eduardo dos. Direito Constitucional Sistematizado. São Paulo: Foco, 2021.

ZYLBERSZTAJN, Joana. O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988. 2012. Tese de doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Acesso em: 19/07/2022.

Capítulo: Um motorista neopentecostal na trilha sonora da laicidade: um estudo etnográfico

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. In: Horizonte, vol. 15, nº 47, pp. 855-886, 2017.

FRESTON, Paul. Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America. Cambridge. New York: Cambridge University Press, 2001.

MBITI, John Samuel. Introduction to African Religion. HeinemannEducational, 1975.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da “luta contra a intolerância religiosa” no Rio de Janeiro. In: Comunicações ISER, n. 69, pp. 10-23, 2014.

MORENDE, Vinicius. Uberização e a plataformização do trabalho. In: Reverso Online. [online]. 2023. Acesso em: 15/06/2024.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. In: Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, pp. 221-237, maio-ago., 2011.

ROACONTECE. MPF convida povos de terreiro e de matriz africana de Sergipe para discutir estratégias de combate ao racismo religioso. Acesso em: 15/06/2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SOGBOSI, HippolyteBrice; COSTA, Martha Sales. Religiões brasileiras de presença africana e políticas públicas no Brasil: algumas considerações. In: Debates do NER, v.1, n. 13, p. 131-144, 2008. Acesso em: 14 de out. 2024.

TANAKA, Marcela. Secularização, laicidade e espaço público: como pensar a política contemporânea brasileira à luz da religião? In: Religião & Sociedade, v. 40, n. 3, pp. 169-188, set., 2020.

LAICIDADE E EDUCAÇÃO

Capítulo: A laicidade brasileira: Controvérsias sobre ensino religioso no espaço público escolar

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: introdução aos parâmetros curriculares nacionais, Vol. I, Brasília, MEC/SEF, 1998.

CASANOVA, José. A Secular Age: Dawn or Twilight? In WARNER, Michael, VANANTWERPEN, Jonathan, CALHOUN, Craig. Varieties of Secularism in a Secular Age. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2010. p. 265-281.

CUNHA, Luiz Antônio. A entronização do Ensino Religioso na Base Nacional Curricular Comum. Educação & Sociedade, Campinas, v. 37, nº. 134, p. 266-284, jan.-mar, 2016.

FERRAZ, Anna Cândida da Cunha. Registro histórico documental: parecer jurídico apresentado ao governador do Estado de São Paulo (a questão do ensino religioso nas escolas públicas). In: FISCHMANN, Roseli. Ensino religioso em escolas públicas. Impactos sobre o Estado laico. São Paulo: Feusp, Factash, 2008. p. 43-85.

FISCHMANN, Roseli. Ainda o ensino religioso em escolas públicas: subsídio para a elaboração de memória sobre o tema. Revista Contemporânea de Educação, v. 1, n. 2, p. 1-10, 2006. Acesso em: 03/10/2023.

FISCHMANN, Roseli. Escolas públicas e ensino religioso: subsídios para a reflexão sobre o Estado Laico, a escola pública e a proteção do direito à liberdade de crença e de culto. Com Ciência, Revista Eletrônica de jornalismo científico, 2004. Acesso em: 31/03/2023.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. Parâmetros Curriculares Nacionais. Ensino religioso. 2. ed. São Paulo: Mundo Mirim, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Religião & Sociedade 28/2, p. 80-101, 2008

JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. Ensino religioso no Brasil. Florianópolis: Insular, 2015.

PIEPER, Frederico. Ciências da Religião nas universidades públicas brasileiras: modelos de implementação e desafios. REVER, São Paulo, v.19, n.2, p. 26-45, 2019.

PORTIER, Philippe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. Religião & Sociedade, vol.31, nº2, p. 11-28, 2011.

POZZER, A. Concepção de ensino religioso no FONAPER: trajetórias de um conceito em construção. In: POZZER, A. et al. Diversidade religiosa e ensino religioso no Brasil: memórias, propostas e desafios. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 83-101.

RODRIGUES, E. A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29 p. 149-174, 2012. Acesso em: 03/10/2023.

RODRIGUES, Elisa. A religião e o espaço público: Reflexões teóricas, problemas concretos. In SILVEIRA, Emerson Sena (Org.). *Religião, política e espaço público no Brasil. Discussões teóricas e investigações empíricas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p.205-235.

RODRIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. *Estudos de Religião*, vol. 28, n. 1, 2014, p. 186-203. . Acesso em: 03/10/2023.

RODRIGUES, Elisa. Religião e Educação. A história e o desenvolvimento do Ensino Religioso no Brasil. In CUERVO-ARANGO, F. A. (et.al.). *Los estudios em Ciencias de lasReligionesen Brasil y España*. Madrid: Guillermo Escolar Editor S.L., 2021. p. 219-237.

Capítulo: Rumo ao Estado laico ou reconstrução de uma trajetória entre a biografia e a história

ALMEIDA, Vasni. Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica? A participação de Guaraci Silveira na Assembleia Nacional Constituinte de 1933/1934. *Revista de Educação do Cogeime*, ano 11, n. 21, dez. 2002.

ASSMANN, Hugo. La función legitimadora de lareligión para ladictadurabrasilera, Montevideo: Centro Intercultural de Documentación, 1970. Também publicado em *Perspectivas de Diálogo* (Montevideo), ano V, n. 46, ago 1970.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS DOCENTES DO ENSINO SUPERIOR. *O poder e o saber: a universidade em debate*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984.

BLANCARTE, Roberto (org.). *Laicidad y valores enun Estado democrático*, México: El Colegio de México, 2000.

CARTA DE GOIÂNIA DA IV CBE, Educação & Sociedade, Campinas, v. 8, n. 25, 1986.

CAVALIERE, Ana Maria. O mal-estar do ensino religioso nas escolas públicas, *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 131, mai/ago, 2007.

CERRONI, Umberto. *Política: métodos, teorias, processos, sujeitos, instituições, categorias*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CUNHA, Luiz Antônio. A educação na nova Constituição, ANDE – Revista da Associação Nacional de Educação, São Paulo, n. 12, 1987; *Cadernos de Educação Política*, Salvador, n. 1, 1987; *Anais da IV Conferência Brasileira de Educação*, São Paulo: Cortez/ANDE/ANPED/CEDES, 1988; *Cadernos de Administração Escolar*, São Paulo, n. 6, 1988.

CUNHA, Luiz Antônio; GÓES, Moacyr de. *O golpe na educação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

D'AVILA-LEVY, Claudia Masini; CUNHA, Luiz Antônio (orgs.). *Embates em torno do Estado laico*. São Paulo: SBPC, 2018.

PAIXÃO, Léa Pinheiro; ZAGO, Nadir (orgs.), *Sociologia da Educação: pesquisa e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2007.

ROMANO, Roberto. Ensino laico ou religioso? In: CUNHA, Luiz Antônio (org.). *Escola pública, escola particular e a democratização do ensino*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1985.

Capítulo: Laicidade e educação através de etnografias em espaços escolares

BRASIL, Ministério da Educação, INEP. *Censo Escolar 2021. Divulgação dos Resultados*. Brasília, Distrito Federal, 2022

CUNHA, Luiz Antônio. *A Educação Brasileira na Primeira Onda Laica: do Império à República*. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2017.

GIUMBELLI, Emerson. O que é um ambiente laico? *Espaços (inter)religiosos em instituições públicas*. *Cultura y Religión*. Chile. Vol. 7, n. 2, 2013, p. 32-47.

INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Sinopse Estatística da Educação Básica 2021. Brasília: Inep, 2022.

MIGUEL, Luis Felipe. O colapso da democracia no Brasil: da Constituição ao Golpe de 2016. São Paulo, Fundação Rosa Luxemburgo, Expressão Popular, 2019.

SEFFNER, Fernando. Sempre atrás de um buraco tem um olho: racionalidade neo-liberal, autoritarismo fundamentalista, gênero e sexualidade na Educação Básica. *Práxis Educativa*, v. 15, p. 1-19, 2020.

SIBILIA, Paula. Redes ou paredes: a escola em tempos de dispersão. Contraponto, Rio de Janeiro, 2012.

TRAVERSINI, Clarice Salete. O desencaixe como forma de existência da escola contemporânea. In.: SARAIVA, Karla & MARCELLO, Fabiana de Amorim. (orgs.). Estudos Culturais e Educação: desafios atuais. Canoas, Editora da ULBRA, 2012 p. 173-186.

LAICIDADE, RELIGIÃO E O JUDICIÁRIO

Capítulo: Um amalá no STF: laicismo ressabiado e política do encantamento na comunicação entre terreiros e o estado

ANJOS, José Carlos Gomes dos. No território da linha cruzada: a cosmopolíticaafro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

ASAD, Talal. Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

CARVALHO, José Jorge de. Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil (Série Antropologia, 249). Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

FLAKSMAN, Clara. Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia. *Revista de @antropologia da UFSCar*, 9 (2), jul./dez. 2017: 153-169. 2017.

GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAQ, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. Símbolos Religiosos em Controvérsias. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, V. 46 nº 2, 2003.

HOSHINO, Thiago A. P. O direito virado no santo: enredos de nomos e axé. Tese de doutorado (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 2020.

HOSHINO, Thiago A. P.; CHUEIRI, Vera K. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 10, N. 03, 2019, p.2212-2238.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Lessé Orixá: nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.

MORRIS, Michael. Standard White: Dismantling White Normativity. *California Law Review*, 104, 2016.

ORO, Ari Pedro. Políticas “cristofascistas” e “políticas dos terreiros” no Rio Grande do Sul: a polêmica do sacrifício de animais nas religiões de matriz africana. *Debates do NER*. Ano 21, nº 40, 2021 .

ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico. T.; SCURO, Juan. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(2), p. 229-253, 2017.

RABELO, Miriam C. M. Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edfuba, 2014.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de Saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCOLA, Jorge H. *Outridade, conflito e governo: controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afroreligiosa (Rio Grande do Sul, 2015/2016)*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2017.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais - elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora/ N-1 edições, 2018.

Capítulo: A sombra da toga: laicidade, neoconservadorismo religioso e disputas no ordenamento jurídico brasileiro

BURITY, Joanildo. *A cena da religiãopública: contingência, dispersão e dinâmica relacional*. *Novos Estudos Cebrap*, nº 102, p. 93-109, 2015.

SIKKA, Sonia. *PluralismAboutWhat? Religion as Belief and Identity*. In: PURI, Bindu & KUMAR, Abhishek (ed.), *Re-thinking Religious Pluralism: Moving Beyond Liberal Tolerance*. Singapura, Springer, 2021.

KLASSEN, Pamela E; BENDER, Courtney. *Introduction: Habits of Pluralism*. In: BENDER, Courtney; KLASSEN, Pamela E. (ed.), *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*. Nova York, Columbia University Press, 2010.

TAYLOR, Charles. *Secular Age*. England: Harvard University Press, 2007.

VIEIRA, Thiago Rafael. *A laicidade colaborativa brasileira: da aurora da civilização à Constituição brasileira de 1988*. São Paulo, Editora, Vida Nova, 2021.

Capítulo: Laicidade, favorecimento, e a acomodação razoável no Brasil

BRASIL. Recurso especial nº 1.536.895. Recorrente: César Epitácio Maia e outro. Recorrido: Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Relator: Ministro Napoleão Nunes Maia Filho. Superior Tribunal de Justiça, Brasília, 8 de março de 2016.

BRASIL. Recurso extraordinário nº 611.874. Recorrente: União. Recorrido: Geismário Silva dos Santos César. Relator: Ministro Dias Toffoli. Redator do acórdão: Ministro Edson Fachin. Supremo Tribunal Federal, Brasília, 26 de novembro de 2020.

BRASIL. Recurso extraordinário com agravo nº 1.099.099. Recorrente: Margarete da Silva Mateus. Recorrido: Município de São Bernardo do Campo. Relator: Ministro Edson Fachin. Supremo Tribunal Federal, Brasília, 26 de novembro de 2020.

BRASIL. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.439. Requerente: Procurador-Geral da República. Relator: Ministro Roberto Barroso. Redator do acórdão: Ministro Alexandre de Moraes. Supremo Tribunal Federal, Brasília, 27 de setembro de 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Favorecimento*. Folha de São Paulo, São Paulo 11 de out. de 2003, p. E2. Acesso em: 15/07/2022.

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

KOUSSENS, David. *Neutrality of the State and Regulation of Religious Symbols in Quebec and France*. *Social Compass*, v. 56, n. 2, p. 202-213, jun. 2009.

LEITE, Fábio Carvalho; ALMEIDA, Celina Beatriz Mendes de; HOMBEECK, Guilherme Augusto V. van (Trad.). *Comissão de reflexão sobre a aplicação do princípio da laicidade na República*. In: LEITE, Fábio Carvalho (Org.). *Cadernos do Departamento de Direito*. PUC-Rio, Série Monográfica: Laicidade e liberdade religiosa, vol. 1, Núcleo de Estudos Constitucionais (NEC), 2010. p. 07-44.

LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e Religião no Brasil: a liberdade religiosa na Constituição de 1988*. Curitiba: Juruá, 2014.

SANTOS JUNIOR, Aloisio Cristovam dos. *Liberdade Religiosa e Contrato de Trabalho: a dogmática dos direitos fundamentais e a construção de respostas constitucionalmente adequadas aos conflitos religiosos no ambiente de trabalho*. Niterói: Editora Impetus, 2013.

WEINGARTNER NETO, Jayme. *Liberdade Religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças, culto*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

Capítulo: Laicidade em disputa: Centro Dom Bosco versus Católicas pelo Direito de Decidir

AZRIA; HERVIEU-LÉGER (dir.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF, 2010.

BAUBÉRAUT, Jean. *Lïcité/Laïcisation*. In: AZRIA; HERVIEU-LÉGER (dir). *Dictionnaire des faits religieux*, Paris: PUF, 2010, p. 620- 624.

Bandeira, Olívia; Marques, Rafaela. *Juridificação reativa e economia da performance*. LAR, Unicamp, 2020. Disponível em: Acesso em: 02/08/2022.

CAMURÇA, Marcelo. *A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

DE LA TORRE, Renée; SEMÁN, Pablo. (eds.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados – CALAS, 2021.

Giumbelli, Emerson. *O que é um ambiente laico? Espaços (inter) religiosos em instituições públicas*. Cultura y Religión, Iquique, v. 7, n. 2, p.32-47, 2013.

Giumbelli, Emerson. *Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaço público*. In: ORO, Ari et al. *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 45- 60.

MARIANO, Ricardo. *Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*. In: Civitas, v.11(2), Porto Alegre, maio-ago. 2011, p. 238-258.

MILOT, Micheline. *Amplitud y limites de las libertades y la igualdad en el régimen laicocanadense*. In: BLANCARTE, Roberto (coord.). *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*. México D.F.: El Colégio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 85-112.

POULAT, Émile. *Notre laïcité publique. “La France est une République laïque”*. Paris: Berg International, 2003.

ROSADO NUNES, Maria José; BANDEIRA, Olívia; PEREIRA, Gisele Cristina. *A quem pertence o termo “católicas”? Direito e mídia como arenas e estratégias do neoconservadorismo*. Plural, v28(1), jan-jun 2021, p. 1-33.

TONIOL, Rodrigo. *Questões de fé e de lei: Pontifício Tribunal de Justiça*. LAR, Unicamp. 16 de novembro de 2021. Acesso em: 02/08/2022.

Vaggione, Juan Marco. *A restauração legal: o neoconservadorismo e o direito na América Latina*. In: Biroli, Flávia; Machado, Maria das Dores Campos; Vaggione, Juan Marco. *Gênero, neoconservadorismo e democracia*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 41-82.

VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores Campos; Biroli, Flávia. *Introdução: Matrizes do neoconservadorismo religioso na América Latina*. In: Biroli, Flávia; Machado, Maria das Dores Campos; Vaggione, Juan Marco. *Gênero, neoconservadorismo e democracia*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 13-40.

LAICIDADE, RELIGIÃO E GENÊRO

Capítulo: Para navegar o tema da laicidade é preciso falar muitos idiomas

CATÓLICAS pelo Direito de Decidir. Aborto: 65% dos católicos e 59% dos evangélicos são a favor da legalização, diz estudo. Publicado em 3 de agosto de 2018. Acesso em: 21/07/2022.

FEDERICI, Silvia. Calibã e bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

GEBARA, Ivone. Teologia ecofeminista. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

GEBARA, Ivone. A mobilidade da senzala feminina: Mulheres nordestinas, uma vida melhor e feminismo. São Paulo: Paulinas, 2000.

GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs). Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015, p. 31-50.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. “Ideologia de gênero”: a gênese de uma categoria política reacionária – ou: a promoção dos direitos humanos se tornou uma “ameaça à família natural”? In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, JoanaliraCorpes (org.). Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade. Rio Grande: Ed. da FURG, 2017. p. 25-52.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. Revista Sociedade e Estado, Vol. 32, nº 03, set/dez, 2017, p. 725-747.

MUSSKOPF, André S. et. all. A produção do conhecimento teológico sobre saúde e direitos no âmbito da sexualidade e da reprodução humana a partir do trabalho com grupos religiosos e organizações sociais. In: MUSSKOPF, André S.; GONZÁLEZ-BERNAL, Edith. Teologia e sexualidade, saúde reprodutiva e direitos: Experiências em pesquisa participante. São Leopoldo: CEBI, 2018.

MUSSKOPF, André S. Igrejas e grupos inclusivos e a luta por direitos. Revista Mandrágora, Vol.28, nº 01, 2022, p. 157-177.

MUSSKOPF, André S. Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay. 3ª ed. São Leopoldo, São Paulo: CEBI, Fonte, 2015.

MUSSKOPF, André S. Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil. Tese de Doutorado. São Leopoldo: Faculdades EST, 2008.

OHANA, Victor. Justiça proíbe uso da palavra ‘católicas’ no nome do grupo Católicas pelo Direito de Decidir. Carta Capital, publicado em 27/10/2020. Acesso em: 20/07/2020.

RODRIGUES, Elisa. A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. Horizonte, Vol. 11, nº. 29, 27 mar. 2013, p. 149-174.

SCHULTZ, Adilson. Deus está presente – o diabo está no meio: O Protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005.

Capítulo: Bíblia, direitos e laicidade nos engajamentos teológicos de mulheres ecumênicas

ALENCAR, Gustavo. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, 39(3), p. 173-196, 2019.

BIROLI, Flávia. Reação conservadora, democracia e conhecimento. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, online, v. 61, n. 1, p. 83-94, 2018.

BRITO, André de Souza. “Cristianismo Ateu”: O Movimento Ecumênico nas malhas da repressão militar do Brasil, 1964-1985. Tese de doutorado (doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

BURITY, Joanildo A. Minoritização, Glocalização e Política: Para Uma Pequena Teoria da Translocalização Religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, 30(2), p. 31-73, 2016.

BURITY, Joanildo. Um momento populista na religião?. *Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v.25, jan./mar, 2023.

DE SOUZA, André Ricardo. “Os católicos, evangélicos e espíritas chamados de progressistas”. *REVER*, São Paulo, v. 23, n. 2, 2023.

DE SOUZA, Sandra D. Estudos feministas e religião: percursos e desafios. In: DE SOUZA, Sandra D.; DOS SANTOS, Naira. P. *Estudos feministas e religião: tendências e debates*. (Vol 2). Curitiba: Editora Prismas, São Bernardo do Campo: UESP, 2015.

DIAS, Zwinglio (Org.). *Memórias ecumênicas protestantes – Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014.

DUARTE, Tatiane dos Santos. “A casa dos ímpios se desfará, mas a tenda dos retos florescerá”: a participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro. Dissertação de mestrado (mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

DUARTE, Tatiane dos Santos. A militância política de grupos ecumênicos na construção da democracia brasileira In: VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite.; LUI, Janayna. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll/ Instituto de Estudos da Religião, 2017, p. 170-194.

DUARTE, Tatiane dos Santos. Sobre persistências históricas ou sobre insistentes rebeldias feministas no movimento ecumênico brasileiro. Tese de Doutorado (doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

DUARTE, Tatiane dos Santos. Sobre sagrados políticos feministas e ação ecumênica de mulheres. *Tempo da Ciência*, v. 28, n. 55, 2021, p. 37-54.

DUARTE, Tatiane dos Santos. Dos tetos sem nossos nomes: décadas ecumênicas, ação de mulheres e disputa histórica. *PLURA, Revista De Estudos De Religião*, 13(2), 122–147, 2023.

FIORENZA, Elizabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

FIORENZA, Elizabeth S. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 07-41, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. A identidade evangélica em disputa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 83–89, 2021.

MACHADO, Lia Z. *Feminismos brasileiros nas relações com o Estado. Contextos e incertezas*. *Cadernos Pagu*, 2016, n.47.

ROHDEN, Fabíola. *Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente*. *Cadernos Pagu*, n. 8-9, 1997, p.51-97.

ROSADO NUNES, Maria José. *De Mulheres e de Deuses*. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, 1992, p. 5-30.

ROSADO NUNES, Maria José. O impacto do feminismo para os estudos das religiões. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 79-96, 2001.

ROSADO NUNES, Maria José. Gênero: uma questão incômoda para as religiões In: SOUZA, Sandra Duarte de & DOS SANTOS, Naira Pinheiro (orgs.). Estudos feministas e religião: tendências e debates. Curitiba: Editora Prismas, 2014, p. 129-147.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. A conduta universal: O governo de si e as políticas de gênero na Igreja Universal. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2018.

TOSTES, Angélica; BARROS, Odja, CARDOSO, Nancy. Os gritos proféticos das teologias feministas no Brasil frente aos fundamentalismos religiosos. In: Lasteologías feministas frente al fundamentalismo religioso. Editorial: Unida, Vitória/Comisión 'Saberes' de laRed TEPALI, 2020.

VILHENA, Valéria Cristina. A Igreja Sem Voz: Análise de Gênero da Violência Doméstica Entre as Mulheres Evangélicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

VITAL DA CUNHA, Christina, LOPES, Paulo Victor; LUI, Janayna. Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll/ Instituto de Estudos da Religião, 2017.

VITAL DA CUNHA, Christina. "Irmãos contra o Império": evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 39, 2021, p. 13-80.

VITAL DA CUNHA, Christina; MOURA, João Luiz. Identidades, números e histórias de evangélicos nas eleições de 2020. Comunicações do Iser. V. 40, n. 73, 2021. p. 07-11.

periferias
EDITORA