



UFES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Bruno Curtis Weber

**Liberdades civis como indicadores da secularização: um estudo comparativo
microsociológico a partir da atuação parlamentar no Brasil e Uruguai**

Vitória

2022



UFES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**Liberdades civis como indicadores da secularização: um estudo comparativo
microsociológico a partir da atuação parlamentar no Brasil e Uruguai**

Tese apresentada Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito para obtenção do título de doutor em Ciências Sociais pelo discente **Bruno Curtis Weber**
Orientação: Dr. Marcelo Fetz de Almeida

Vitória

2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

W3731 WEBER, BRUNO CURTIS, 1989-
Liberdades civis como indicadores da secularização : um estudo comparativo microsociológico a partir da atuação parlamentar no Brasil e Uruguai / BRUNO CURTIS WEBER. - 2022.
424 f. : il.

Orientador: Marcelo Fetz de Almeida.
Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Religião e sociologia. 2. Secularização. 3. Estudo comparado. I. Almeida, Marcelo Fetz de. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

Bruno Curtis Weber

**Liberdades civis como indicadores da secularização: um estudo comparativo
microsociológico a partir da atuação parlamentar no Brasil e Uruguai**

Tese apresentada Programa de Pós-
graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal do Espírito Santo
como requisito para obtenção do título
de doutor em Ciências Sociais pelo
discente **Bruno Curtis Weber**
Orientação: Dr. Marcelo Fetz de
Almeida

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Fetz de Almeida
PPGCS/UFES

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
PPGFIL/UFES

Prof. Dr. Luís Gustavo Teixeira da Silva
DCSO-CP/UNIPAMPA

Prof. Dr. Ricardo Mariano
FFLCH/USP

Prof. Dr. Gerardo Caetano
Depto. Cienc. Pol./UdelaR

AGRADECIMENTOS

Acima de tudo agradeço ao amor gratuito e incondicional dos meus pais, sem o qual certamente eu quebrantaria ao longo da jornada. Agradeço à paciência dos amigos, que compreenderam minha longa ausência em nome da dedicação que escolhi para os últimos três anos e meio. À Shiara, presente para a vida que essa jornada me deu, e que foi fundamental na construção das linhas que seguem. Ao colega Victor e sua afiada navalha, sem a qual muitas questões imprescindíveis passariam despercebidas. E agradeço ao meu orientador, Marcelo Fetz, que assumiu a empreitada depois de já dada a largada inicial. Sem sua coragem, disposição e compreensão esse projeto seria simplesmente irrealizável.

Que todas as crenças religiosas sejam respeitadas e até mesmo a não crença religiosa. Que possamos comungar na crença da humanidade, da diversidade e do bem comum. Que seja declarada justa toda forma de amor.

Pr. Henrique Vieira, *Oração da Felicidade*

Os movimentos sociais geralmente se organizam em torno de uma bandeira que expresse os anseios de uma determinada classe de coisas consideradas importantes especificamente para ela

Bp. Edir Macedo, *Plano de Poder*

RESUMO

O trabalho se insere na discussão sobre o lugar do religioso nas sociedades contemporâneas, se utilizando do método comparativo, aplicado entre o Brasil e o Uruguai. Para tanto, revisita os conceitos clássicos de laicidade e secularização, sugerindo que assumem configurações indexadas aos contextos e orientadas por ações dos atores sociais. Para testar a pertinência/persistência/utilidade dos respectivos conceitos, aponta a necessidade de identificar indicadores empiricamente observáveis, seguindo sugestões de trabalhos tangentes (Billiet et ali.: 2003; Vilaça: 2004; Dobbelaere:2007; Inglehart & Norris: 2011; Blancarte & Esquivel: 2017), atualizados por pautas contemporâneas comuns aos dois universos de pesquisa. Sugere-se ainda que só é possível avaliar o lugar do religioso, e, portanto, uma configuração do secular, dentro de uma perspectiva comparativa, de modo a propiciar uma análise sem vieses essencialistas. Fez-se um levantamento de indicadores que fossem suscetíveis à influência de valores religiosos incorporados pelos atores sociais. Foram considerados como plausíveis os seguintes indicadores: o casamento homoafetivo; a interrupção voluntária da gravidez; o ensino religioso e a influência de valores religiosos na oferta da educação pública; e a própria liberdade religiosa, interpretada como a definição dos espaços em que sejam legítimas as manifestações e interferências de crenças particulares. Considerou-se as casas legislativas nacionais como *loci* privilegiados para o tratamento desses indicadores. Nesse ambiente pôde-se verificar se e como axiologias religiosas específicas contribuem para a conformação de normas que tenham repercussão para toda a sociedade. Ao mesmo tempo que foi possível apreender se e como os atores sociais investidos em cargos oficiais aportam suas perspectivas axiológicas próprias no exercício de suas funções públicas. Como lastro teórico para análise da dimensão subjetiva (micro) sobre o lugar do religioso, lançou-se mão do conceito de compartimentalização, compreendido como a secularização na mente dos atores sociais (Dobbelaere:2008). Se no entendimento original de Dobbelaere o conceito se ocupa tão só com axiologias religiosas, a partir dos achados de campo do universo uruguaio conclui-se que, para a atualização do conceito, é preciso que se abarque a axiologia laicista (renegadora da participação religiosa em espaços públicos) em seu escopo analítico. Por fim, como encaminhamentos para pesquisas vindouras, sugere-se atentar para: 1º) a conclusão de que, em ambos os universos, existe uma tendência de crescente participação do religioso na construção das normas que regem as sociedades como um todo. 2º) Apesar das historiografias díspares no tocante à participação religiosa na construção das identidades nacionais, há em comum que a perspectiva cristã tem assumido o protagonismo nas reivindicações para participação do religioso. 3º) Na prática, a demanda por liberdade religiosa não abarca os respectivos pluralismos existentes em cada universo, já que a axiologia cristã tende a reproduzir sua própria perspectiva e não a da pluralidade. 4º) A partir da defesa da liberdade religiosa, o protagonismo cristão se autoriza (de forma literal: propõe as próprias leis que lhes confirmam legalidade) a construir normativas para toda a sociedade. 5º) As estruturas jurídico-políticas tendem a absorver as axiologias encampadas pelos atores.

Palavras-chave: secularização; laicidade; liberdade religiosa; estudo comparativo

ABSTRACT

The thesis examines the place of religion in contemporary societies by using comparative method applied to Brazil and Uruguay. To this end, it revisits the classical concepts of secularism and secularization and their social contexts configurations as well as guided by the action of social actors. In order to test the relevance/pertinence/utility of these concepts, it points to the need to the identification of empirically observable indicators, following the suggestions of current literature (Billiet et ali.: 2003; Vilaça: 2004; Dobbelaere:2007; Inglehart & Norris: 2011; Blancarte & Esquivel: 2017) that were updated by contemporary issues common to both research universes. It is also suggested that it is only possible to evaluate the place of the religious and the configuration of the secular using a comparative perspective, allowing an analysis without essentialist biases. A survey of indicators that were susceptible to the influence of religious values incorporated by social actors was developed. The following indicators were considered plausible: homosexual marriage; voluntary interruption pregnancy; religious teaching and the influence of religious values in the provision of public education; and religious freedom itself, interpreted as the definition of the spaces in which the manifestations and interference of beliefs are legitimated. The national legislative houses were considered as privileged *loci* for the treatment of these indicators. In this context, it was possible to verify if and how specific religious axiologies contribute to the conformation of norms that have repercussions for the whole society. At the same time, it was possible to understand whether and how social actors invested in official positions use their own axiological perspectives in their public functions and affairs. The theoretical analysis of the subjective (micro) dimension on the religious in official affairs was based on the concept of compartmentalization, defined as secularization in the minds of social actors (Dobbelaere: 2008). If in Dobbelaere's original understanding this concept is related only with religious axiologies, field research findings in the Uruguay shows that it is necessary to include the secularist axiology (which denies religious participation in public spaces) in its analytical scope. Finally, it is suggested for future studies to pay attention to: 1st) there is a tendency of increasing participation of the religious in the construction of the norms that govern societies as a whole. 2nd) Despite the disparate historiographies regarding the religious participation in the construction of national identities, the Christian perspective has taken the lead in the claims for the participation of the religious in public affairs. 3rd) In practice, the demand for religious freedom does not embrace the respective pluralisms existing in each universe, since Christian axiology tends to reproduce its own perspective and not that of religious plurality. 4th) Based on the defense of religious freedom, Christian leadership authorizes itself (it proposes its own laws that give them legality) to build norms for the whole of society. 5th) Legal-political structures tend to absorb the axiologies embraced by the actors.

Keywords: secularization; secularism; religious freedom; comparative study; Brazil; Uruguay.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –Marcadores do paradigma da secularização27

Figura 2: Esquema-resumo de propostas sobre ensino religioso199

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Esquema de articulação entre níveis analíticos.....	88
Tabela 2 - Projetos que alteram a Lei de Atendimento Obrigatório a Vítimas de Violência Sexual (Lei nº 12.845 de 2013).....	165
Tabela 3: Comparativo entre os Projetos de Lei nº 882/2015 e 891/2015.....	174
Tabela 4: Participação de atores vinculados a instituições religiosas em audiências públicas sobre saúde sexual e reprodutiva – 2008	179
Tabela 5: PL's divergentes do “Escola Sem Partido” anexados ao PL 7180/2014	216

LISTA DE SIGLAS

- ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade
- ADO - Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão
- ADPF- Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
- ANAJURE – Associação Nacional de Juristas Evangélicos
- ANEP – Administración Nacional de Educación Pública
- BNCC –Base Nacional Comum Curricular
- CA – Cabildo Abierto (partido político)
- CCJC – Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania
- CF – Constituição da República Federativa do Brasil
- CMULHER – Comissão dos Direitos da Mulher
- CNA – Código de la Niñez y Adolescencia
- CRU – Constitución de la República Oriental del Uruguay
- CSSF – Comissão de Seguridade Social e Família
- CEMUR – Comisión Evangélica Multidisciplinária en Uruguay
- CID –Cidadania (partido político)
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- CNSMujer – Comisión Nacional Mujeres por Democracia, Equidad y Ciudadania
- CODICEN - Consejo Directivo Central (ANEP)
- DEM –Democratas (partido político)
- ESALCU – Esperanza, Alma y Cuerpo (ONG)
- FA- Frente Amplio
- INAU – Instituto de la Niñez y de la Adolescencia
- IVG – Interrupção Voluntária da Gravidez
- LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
- LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais

LUC – Ley de Urgente Consideración

MDB – Movimento Democrático Brasileiro (partido político)

MI – Matrimônio Igualitário

MYSU – Mujer y Salud en Uruguay (ONG)

ONG – Organização Não-governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

OSCIP – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público

PCdoB – Partido Comunista do Brasil

PDL – Projeto de Decreto Legislativo

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PEC – Proposta de Emenda à Constituição

PHS – Partido Humanista da Solidariedade

PL – Projeto de Lei

PLP – Projeto de Lei Complementar do Parlamento

PLS – Projeto de Lei do Senado

PN – Partido Nacional

PNDH - Plano Nacional de Direitos Humanos

PNE – Plano Nacional de Educação

PODE- Podemos (partido político)

PP- Partido Progressista

PR – Partido da República

PROS – Partido Renovador da Ordem Social

PSB – Partido Socialismo e Liberdade

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PSC – Partido Social Cristão

PSD – Partido Social Democrático

PSL – Partido Social Liberal

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

PV – Partido Verde

RE – Recurso Extraordinário

REP – Partido Republicanos

SEDH - Secretaria de Direitos Humanos

STF – Supremo Tribunal Federal

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – Acordos conceituais: possíveis compreensões de secularização, laicidade e compartimentalização	23
1.1 – Introdução ao debate	23
1.2 - Voltando às teorias e reencontrando um conceito: revisitando a secularização	26
1.3 – Chegando ao “espírito” da laicidade	46
1.4 – Compartimentalização <i>da</i> mente ou <i>na</i> mente? O nível individual e seu protagonismo	72
CAPÍTULO 2 - Encontrando caminhos: adequações da pesquisa e propostas metodológicas	83
2.1 - Por que um capítulo metodológico?	83
2.2 - Sobre a escolha de indicadores	86
2.3 – A quarta pauta: liberdade de crença e culto como indicador da secularização?	96
2.4 – Alguns esclarecimentos práticos	103
CAPÍTULO 3 – O MI e a adoção por casais homoafetivos	107
3.1 – O caso brasileiro e a “jurisprudência criativa”	107
3.2 – Entre a jurisprudência e a regulamentação: representações no Congresso Nacional brasileiro	112
3.3 –Da União Concubinária ao Matrimônio Igualitário	128
3.4 – A axiologia religiosa sai do armário e chega ao palanque	132
3.5 – Casando universos	146
CAPÍTULO 4 – A(s) interrupção (ões) da gravidez como ponto(s) de tensão	151
4.1 – A interrupção da gravidez e o “consenso moral filosófico e religioso”	151
4.2 – A República Federativa do Brasil tem como fundamento a dignidade da pessoa humana... <i>desde a concepção</i> ?	157
4.3 – E a IVG traz a transcendência para as audiências no Uruguai.	174

4.4 – “Posso discordar de mim mesmo?” As quatro versões sobre o mesmo caso.....	182
4.5 – Considerações gerais: uma pauta que atravessa partidos	195
CAPÍTULO 5 – Valores religiosos na educação pública e o(s) ensino(s) religioso(s).....	198
5.1 – Um “acordo insólito” e a convivência de norteadores opostos	198
5.2 – Sem partido e sem escola em nome da Verdade	208
5.3 – Sobre cosquinhas, beijos e abraços.....	220
5.4 – Proíba-se as cosquinhas em nome dos pais	225
5.5 –Considerações finais sobre uma pauta infinita	232
CAPÍTULO 6 – Em nome do laico, do cisma, da liberdade religiosa, amém...237	
6.1 – Uma introdução útil: por novos acordos.....	237
6.2 – Deus pode existir à vontade ou as praças são menos públicas do que parecem?	240
6.3 – Em nome da liberdade religiosa amém.....	249
6.4 – Entre a tradição laicista e o “autêntico pluralismo”	268
6.5 – Síntese: todos são plenamente livres, mas uns mais livres que outros	280
CAPÍTULO 7 – Voltando ao gabinete: limites e potências dos conceitos para o que se viu em campo	284
7.1 – Para uma síntese das pautas	284
7.2 – Sobre conclusões propositivas	294
Referências Bibliográficas	302
APÊNDICE I – Proposições legislativas – BR.....	317
APÊNDICE II – Proposições legislativas –UY	397

INTRODUÇÃO

Basicamente a presente pesquisa se propõe a construir uma interpretação sobre a secularização a nível individual e a secularização social.

Assim posto, o enunciado não diz muito sobre o que se encontrará nas próximas páginas. Mas o refinamento deverá se delinear à medida em que forem sendo expostas as alternativas teóricas e metodológicas assumidas. Afinal, o que significa essa distinção entre secularização individual e social? Aliás, o que mesmo se quer dizer com “secularização”? E quais sinais o fenômeno apresenta a ponto de qualquer coisa ser “verificável”?

Nos auxiliará a iniciar a exposição dizendo que a noção de secularização diz respeito à “perda de importância da religião na sociedade” (Giumbelli: 2016, p. 121); ou que é a forma de diferenciação entre religião e sociedade (Bossio, 2018, p. 151); ou perda de influência das Igrejas outrora majoritárias em regulamentar a vida em sociedade (Alcalá: 2018, p.129). O que importa, pois, é que se trata de uma *separação*, uma delimitação do religioso: a definição do religioso para apartá-lo de outras esferas da vida social. Pensando historicamente, trata-se da perda da centralidade da religião enquanto regulamentadora da vida em sociedade (Berger: 1971, p. 168).

Por analogia depreende-se que secularização individual trate-se também de “perda de centralidade” do religioso, de diferenciação e “separação” da religião com relação a outras esferas da vida social do indivíduo. Antecipando o que iremos aprofundar em breve, assumimos o conceito do belga Karel Dobbelaere (Dobbelaere: 2002, p. 169) de *compartimentalização* para nos referirmos à secularização ao nível individual. Por *compartimentalização* entende-se: “disjunção mental da religião dos demais aspectos da vida – por exemplo: família, economia e educação, ou seja, a visão subjetiva da secularização” (Billiet *et ali.*: 2003, p. 130). Em outras palavras: as pessoas consideram ilegítimo que a religião atue em espaços não religiosos? Elas pensam que a religião é uma questão da esfera particular? Uma resposta positiva para essas questões aponta para a *compartimentalização*, correspondente análogo da diferenciação estrutural apresentada por Niklas Luhmann (Luhmann: 2009): a “secularização *na mente*” (Dobbelaere: 2008, p. 140, grifo nosso). Dobbelaere e seus parceiros e parceiras de pesquisa procuram apreender *a visão que os indivíduos têm* com relação ao espaço do religioso nas dinâmicas do mundo

social. Assumimos essa perspectiva porque a achamos vantajosa na construção de sua análise, por trazer ao primeiro plano a visão que “sujeitos ordinários” têm do mundo.

Com essas palavras introdutórias aquele primeiro enunciado talvez já não soe mais tão abstrato. O que não significa que seja o suficiente, é claro. É necessário abordar a questão do “verificável”: quais sinais, tanto a nível individual quanto social, são legítimos para descrever o fenômeno? O que seria necessário para identificar tais categorias, ou ainda para supor que haja uma correlação entre os dois níveis?

Primeiramente, devemos considerar que a secularização “perfeita”, a completa separação entre o religioso e o não-religioso – ou, na escatologia weberiana, a completa subjetivação das religiosidades – não passa de uma tipificação, de algo não observável empiricamente, além de ser um prognóstico bastante improvável. As experiências históricas têm formas e formas de regular o religioso, e mesmo de *tentar definir* o que é religião, conforme nos mostra Emerson Giumbelli (Giumbelli: 2000; Giumbelli: 2017). Assumimos que a própria definição do religioso é historicamente situada, e ela se constrói de maneira relacional com outras esferas sociais historicamente coetâneas. Assim, a análise sobre a influência da religião na sociedade só poderá ser feita de maneira *comparativa*, em que uma individualidade histórica é confrontada com outra para que o fenômeno se mostre. Julgamos essa ser a maneira mais eficaz para desnaturalizarmos certas concepções, reconhecendo-lhes sua historicidade.

Enxergamos nessa estratégia um potencial para se matizar o eterno debate constituinte de todo o corpo teórico da Sociologia da Religião. De um lado os que defendem a irreversibilidade da tendência à subjetivação do religioso, portanto, à submissão da (s) religião(ões) à lógica racional-burocrática moderna (*e.g.*, Pierucci: 2003; Bruce: 2013); e, do outro, os que defendem que não houve um arrefecimento da religião com a modernidade (Greeley: 1995), que a demanda por serviços religiosos nunca esteve tão pujante (Stark & Bainbridge: 1993), que a secularização, enfim, é uma teoria sobre o vazio, porque não verificável (Stark: 1999).

Em segundo lugar, deve-se reconhecer que macroteorias foram desenvolvidas mais recentemente, tentando atualizar o debate, como a ideia da pós-secularização, na qual a participação do religioso na construção da esfera pública é legitimada (Berzano: 2009; Habermas: 2012); e o conceito de religião pública, desenvolvido por José Casanova, que observa um movimento de “desprivatização do religioso” a partir da década de 1980, quando religiões diversas passam a se organizar para a participação e colocação de demandas no debate público, pondo em questão o paradigma weberiano (Casanova: 1994;

Casanova: 2008). Mesmo com tais contribuições, a proposta comparativa tem o potencial de sugerir que se aborde a problemática numa perspectiva de *escala*, a partir do contraste, abstendo-se de construir uma criterização binária ou de impor-se a obrigação de um prognóstico generalizante. E quando a comparação é feita entre poucos elementos, tem-se a possibilidade de uma melhor qualificação destes elementos, a possibilidade do enriquecimento da análise com uma melhor compreensão das configurações que cada especificidade comporta (Perissinotto: 2013, p. 157).

Terceiro ponto: na verdade todo posicionamento acerca da secularização se debruça sobre uma comparação. Só que normalmente essa comparação é feita entre uma determinada leitura do quadro atual, sendo esta confrontada com dados historiográficos, isso é, com informações acessadas no presente sobre o passado de uma mesma sociedade. Confronta-se a contemporaneidade ocidental com a Idade Média, por exemplo, para se chegar à conclusão de que o processo de retraimento da religião das estruturas sociais é virtualmente irreversível (Pierucci: 1998, s/p; Dobbelaere: 2002, p.81); ou que, pelo contrário, a sociedade ocidental é tão ou mais religiosa do que foi no passado (Stark: 2007). O que estamos propondo, contudo, é uma confrontação de realidades coetâneas que tenham construído suas individualidades históricas a partir dos *processos* que vivenciaram até aqui no que diz respeito à posição da religião na sociedade, esperando que, através do jogo analítico de figura e fundo, uma nova perspectiva possa emergir.

Com essas diretrizes em mente, julgamos frutífero realizar uma comparação entre duas sociedades distintas em suas historicidades, no entanto próximas e com muitos elementos em comum: para avaliar uma possível correlação entre secularização individual e social, achamos por bem estabelecer uma comparação entre o Brasil e o Uruguai. Essa escolha ficará melhor justificada nos apontamentos metodológicos no nosso segundo capítulo. Para que, de pronto, ela não soe arbitrária, faremos duas breves pontuações.

1º) Renato Perissinotto nos diz que o estudo comparativo deve preferir se debruçar sobre “sociedades de uma mesma espécie” (Perissinotto: 2013, p. 154). Ainda que o termo possa soar biologicista, a orientação é facilmente absorvida quando conclui-se que “o procedimento comparativo não pode ser efetuado entre entidades absolutamente idênticas – já que não faz sentido comparar uma coisa com ela mesma – nem entre entidades absolutamente diferentes – o que impossibilitaria qualquer tipo de controle” (ibidem). Deve-se, portanto, eleger elementos que tenham semelhanças estruturais suficientes – como a organização política e jurídica-legal, a construção histórica dos respectivos Estados, etc.- para que o fenômeno a ser analisado possa ser identificado.

2º) Portanto, considerando que o Brasil e o Uruguai são países soberanos da América Latina, que têm as historiografias bastante imbricadas – afinal o Uruguai proclamou sua independência do Brasil em 1828 -, que constroem, inclusive, uma identidade própria, a “identidade cisplatina”, juntamente com as províncias orientais argentinas (Meirelles: 2012), além de ambos contarem com um Congresso bicameral, serem países presidencialistas e responderem a diretrizes em comum do Direito Internacional, afirmamos que o Uruguai e o Brasil podem ser consideradas “sociedades de uma mesma espécie”, passíveis de serem comparadas para a compreensão de um fenômeno determinado. Mas por que especificamente o Uruguai e não outro Estado? Porque o Uruguai é considerado o “país mais laico da América Latina” (Esquivel: 2017, p. 32) e tem na laicidade um símbolo da identidade nacional (Da Costa: 2011). Assim sendo, a experiência uruguaia serviria como referência para qualquer estudo comparativo sobre secularização, ao menos no contexto latino-americano.

Contudo, ainda não respondemos à questão do “verificável”, ou sobre como pretendemos apreender o fenômeno da secularização por meio de sinais rastreáveis, que possam vir a se tornar variáveis úteis para a análise. Apesar de essa questão ser especificamente metodológica, é importante ao menos adiantarmos a discussão em termos gerais, porque essas escolhas constituem o próprio objeto da pesquisa.

Uma vez que a secularização pode ser entendida como a independência da estrutura jurídico-política com relação a valores ou fins religiosos, achamos válido avaliar se as posições das casas legislativas realizam essa independência por meio dos atos legislativos de representatividade nacional nos respectivos países. A instância legislativa seria um ambiente fundamental para se compreender o peso que o religioso exerce e o lugar que ele ocupa dentro de cada sociedade: é onde se colocam demandas e onde se procura definir os espaços de *legitimidade* do religioso. Aliás a própria autorização/desautorização de os atores parlamentares agirem segundo a sua fé dentro do ambiente oficial é, por si só, uma informação relevante que deve ser absorvida em nossas observações.

Mas para além desse aspecto, é importante identificarmos pautas contemporâneas em que posicionamentos religiosos transitam ou reclamam espaço para sua construção. A noção de “espaço de valores”, tal como trazida pelo politólogo suíço Oscar Mazzoleni parece-nos frutífera. São espaços que sejam “fundados sobre a atitude de eleitores e eleitoras face uma série de temas da atualidade” (Mazzoleni: 1999, p. 127). Esses temas devem ser identificados pelo pesquisador num levantamento prévio, e podemos presumir que as questões pautadas por Mazzoleni na Suíça de 1999 não são as mesmas do contexto

da década de 2020 da América Latina. Consideramos neste trabalho como “temas da atualidade” relevantes para a ilustração da implicação entre religião e política aqueles tocantes às liberdades civis, cuja justificação recai frequentemente sobre embasamentos de fundo *moral*, preocupação similar a de pesquisadores interessados sobre a problemática da secularização nos últimos anos.

Nesses termos, elegemos quatro pautas que são recorrentes nos dois parlamentos, quais sejam:

1º) – *interrupção da gravidez*: tema sobre o qual os achados científicos vão frequentemente de encontro a defesas axiológicas dentro das contendas parlamentares, e, principalmente, deflagra-se o embate entre o direito à liberdade do corpo feminino e o direito do nascituro; o direito à escolha (perspectiva “pró-escolha”), e a vida como direito absoluto (perspectiva “pró-vida” (Luna: 2014; Bastidas & Beltrán: 2016; Silva: 2018; Dri & Silva: 2020)

2º) – *casamento homossexual e adoção por casais homossexuais*: apesar de serem dois temas distintos, para ambas as legislações a adoção é priorizada para casais formalmente constituídos. Ainda que, no Brasil, exista jurisprudência tanto para a autorização de união homoafetiva quanto para a adoção, essa decisão jurisprudencial é tomada apenas por analogia enquanto não houver regulamentação da pauta. E o reconhecimento do casamento é condicionante prático para a adoção em ambos os países (Arlettazz: 2017; Arlettazz: 2019; Gomes da Silva: 2020).

3º) – *ensino religioso/ absorção de valores religiosos pela educação pública*: apesar de não ser um assunto tão controvertido no Uruguai, no Brasil os embates reaparecem de maneira frequente desde a Constituinte de 1985 (Leite: 2014). É um assunto de óbvia relevância por se estender virtualmente a todas as famílias da sociedade e na formação dos seus indivíduos, além de ser um símbolo dos movimentos secularizadores desde o século XIX (Asiaín: 2010; Merlano: 2016).

4º) – *liberdade de culto e crença*: a pauta da liberdade religiosa propicia investigações interessantes, pois nos remete a um dilema crescente entre: a legitimidade de vozes religiosas se manifestarem em qualquer espaço, inclusive os oficiais, e o princípio iluminista da consolidação de um Estado que se aparta de qualquer referência na conformação de sua estrutura. Esse segundo princípio compreende um compromisso mútuo, no qual o Estado se compromete em não ingerir sobre o ambientes religiosos. Pois se a secularização é comumente compreendida como emancipação da estrutura jurídico-política de valores e normativas religiosas, ela também é acionada por representantes

ligados a organizações religiosas para cobrar a não interferência do Poder Público em liturgias ou qualquer serviço de fé. Ao mesmo tempo o instituto da liberdade de crença é reclamado para que as organizações religiosas possam regulamentar sua participação no espaço público, como a Proposta de Emenda à Constituição nº 99/2011, que propõe que “organizações religiosas de âmbito nacional” possam impetrar Ação Direta de Inconstitucionalidade junto ao Supremo Tribunal Federal. Esse movimento é visivelmente mais consolidado no Brasil e tornou-se especialmente patente nas últimas três legislaturas. Mas também é observável, ainda que de maneira relativamente tímida, porém crescente, no Uruguai, conforme exemplificado pelo Projeto de Lei nº 2604/2017, que institui o “Dia Nacional das Igrejas Evangélicas e Protestantes” naquele país, sob a justificativa da liberdade de crença, dentre outras proposições que aparecerão neste trabalho.

Portanto nossa proposta consiste em estabelecer uma comparação entre os tratamentos que cada um dos dois países vem dando às pautas, através das respectivas atividades legislativas. Nesse exercício, buscaremos apreender o peso que valores religiosos têm na regulamentação dessas políticas por meio da análise de projetos de lei e suas justificativas, dos pareceres atribuídos a cada um deles (quando o houver) e dos discursos que acompanham os votos para cada pauta, quando for possível, uma vez que nem todos os discursos estão catalogados pelos sites dos parlamentos, nem todo voto é acompanhado de discurso e nem todas as votações são abertas. Se secularização pode ser entendida como independência formal, simbólica e axiológica da estrutura jurídico-política com relação a fundamentações ou motivações religiosas – conforme conceituação que defenderemos no primeiro capítulo – a presença, a frequência e a importância que símbolos, valores, fundamentações e motivações religiosas venham a ter no embasamento de posicionamentos legislativos são sinais possíveis de serem “verificados”.

É necessário abordarmos dois pontos preambulares antes de chegarmos ao corpo do trabalho em si.

O primeiro diz respeito à “secularização individual”, à “secularização na mente”, ou à *compartimentalização*, conforme mencionamos acima. O conceito de compartimentalização (Dobbelaere:2002, p. 169; Dobbelaere: 2008, p. 140; Dobbelaere: 2016, p. 8) pareceu-nos particularmente rico como ferramenta de aproximação da dita “secularização individual”, inúmeras vezes mencionada pela literatura, contudo de forma um tanto abstrata ou indireta (Fenn: 1978; Berger: 1985; Negrão: 2005; Berger: 2017). A

nosso ver, Dobbelaere conseguiu trazer uma dimensão operacional para, enfim, sabermos do que estaríamos tratando quando falássemos de “secularização da vida das pessoas” (Pierucci: 2012, p. 89). É, contudo, um conceito de carreira ainda curta e de não muita repercussão em volume de pesquisas. As já realizadas partiram basicamente do grupo liderado por Dobbelaere na Universidade de Louvain, na Bélgica, ou de seus colaboradores de universidades parceiras do norte europeu. Poucas foram as pesquisas que se usaram da “compartimentalização” fora desse núcleo, e não temos notícia de alguma que tenha sido realizada na América Latina ou mesmo sobre países latino-americanos.

O que queremos dizer é que, uma vez que são poucas as experimentações, manipulações e eventuais adaptações, ficamos de certa forma reféns de sua acepção e operacionalização originais. Fizemos já uma prévia da acepção - “disjunção mental da religião dos demais aspectos da vida”-, e apresentaremos sua construção no capítulo 1. Quanto à operacionalização, os trabalhos existentes buscaram fazer *surveys* com um universo amostral estipulado, abordando pessoas com perguntas como: se os representantes políticos devem consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais; se é necessário prestar juramento perante Deus em um tribunal; ou se a Igreja Católica deveria influenciar na política (Vilaça: 2004, p. 353), para ficarmos com alguns exemplos.

Inicialmente nossa pesquisa se propunha a adaptar um questionário que abordasse os temas elencados acima. Em seguida construiríamos um universo amostral no Uruguai e no Brasil e, ao longo do ano de 2020, nos dedicaríamos quase que exclusivamente em executar as pesquisas *surveys* para manter-nos fiéis às operacionalizações existentes daquele conceito que nos pareceu tão promissor. A ideia era apreender as visões de “sujeitos ordinários” acerca dos temas, avaliando se valores religiosos atravessavam os posicionamentos com relação às pautas, e em seguida confrontá-los com os tratamentos que as legislações haviam dado aos mesmos temas. Assim, acreditávamos, poderíamos estabelecer uma correlação entre os níveis micro e macro da secularização: o que as pessoas acreditam e defendem, e o que a estrutura formal expressa através de suas normas.

Contudo o mundo inteiro foi acometido pela pandemia do vírus Sars-Cov-2 e qualquer tipo de aproximação pessoal ou deslocamento ficou absolutamente comprometido, sem previsão para retorno à normalidade. Como a pesquisa não poderia ser interrompida, foram duas as alternativas que surgiram de pronto: 1^a) abrir mão da dimensão individual e dedicar o trabalho somente à comparação das normas que estruturam as duas sociedades, estabelecendo um estudo comparativo apenas de nível macro, ou; 2^a) abstrair a acepção de compartimentalização e ousar no trato de sua operacionalização, não só a

considerando aderente aos “sujeitos ordinários”, mas compreendendo que os representantes eleitos são também indivíduos, tanto quanto aqueles outros que comporiam o universo amostral de uma pesquisa *survey*. Isso significa supor que os comportamentos dos parlamentares podem ser avaliados como “mais” ou “menos” compartimentalizados, assim como os escassos estudos anteriores avaliaram os posicionamentos dos seus entrevistados. A pergunta é: subjetivamente os parlamentares consideram que a religião deve estar separada de suas próprias decisões oficiais durante o exercício político? Os aprofundamentos metodológicos aparecerão em momento propício, mas adiantamos que a segunda alternativa foi a acolhida. Como forma de adequação ao caminho escolhido é que neste trabalho vamos abranger discursos, justificativas e pareceres *em curso de apreciação*, com a expectativa de que aí poderemos nos aproximar da dimensão individual a partir daqueles atores. Soma-se a essa tarefa, a confrontação com as decisões já tomadas e as pautas que já tenham se transformado em normas jurídicas, seguindo sugestões levantadas pelo próprio Dobbelaere, como possível programa de pesquisa (e.g Dobbelaere: 2007, p..141-2).

Um último ponto antes de inaugurarmos propriamente o trabalho. Ao longo do processo de pesquisa bibliográfica, fizemos uma depuração da distinção entre os conceitos de *secularização* e *laicidade*, que, quando da formulação do projeto inicial da pesquisa, não fazia parte das preocupações.

Adiantamos que secularização se remete à diferenciação entre o religioso e o racional-legal. Por sua vez, a laicidade nos remete ao reconhecimento da legitimidade de vozes religiosas na construção do espaço público. Então, num primeiro momento, entrevemos um possível paradoxo, já que um movimento reclama a separação, enquanto o outro conclama para a participação – o que tem íntima relação com a quarta pauta apresentada. A ideia é que o Estado laico seja “equidistante em relação a credos específicos, que melhor permite o respeito não ‘à religião’, mas ‘às religiões’ indistintamente” (Leite: 2014,p. 326), o que é bem diferente de um Estado ateu, antirreligioso ou mesmo indiferente.

A importância da incorporação da categoria da laicidade se dá por dois motivos: 1º) que a laicidade é historicamente fundamental, na América Latina, enquanto “instrumento jurídico e político de minorias” (Blancarte *apud* Bossio: 2018, p. 151), já que a luta para se fazer respeitar práticas religiosas sociologicamente minoritárias torna-se um libelo pelo respeito da existência das próprias minorias de maneira mais ampla; 2º) o instituto da laicidade, assim como o da liberdade religiosa, é recorrentemente acionado por

parlamentares nas defesas de suas proposições: há uma ênfase da primeira noção no caso uruguaio, e da segunda no caso brasileiro. Acerca do segundo ponto, é importante ter conta que a categoria *laicidade* é manuseada de acordo com interesses próprios de cada ator ao longo da performance legislativa. Aqui, portanto, ela passa por uma sensível variação de sentido e finalidade de acordo com cada locus dentro do espectro político. Atores publicamente comprometidos com alguma denominação recorrem à laicidade ou à liberdade religiosa para reclamar a não interferência do Estado no âmbito religioso. Por outro lado, atores resistentes à participação de argumentos religiosos nas deliberações, veem uma interferência indevida de tais argumentos e acusam tal interferência como ilegítima e ilícita na conformação de um Estado laico. Para estes, a laicidade desautoriza que valores religiosos ou prescrições dogmáticas tenham espaço na apreciação das pautas.

De todo modo, optamos por justapor à miríade de conotações que o termo recebe no bojo das disputas, uma interpretação própria da categoria, embasada tanto na literatura sociológica, quanto na histórica, que trata do desenvolvimento da categoria na América Latina. Buscamos, assim, explorar uma possibilidade conceitual e operacional coerente com certa carreira teórica que chega à conclusão de uma “laicidade positiva”, ou “inclusiva”, “aberta”, em dependendo do texto de referência. Ao cabo, qualquer que seja o adjetivo escolhido, seguimos o trilho daqueles que definem a laicidade como o reconhecimento pelo Estado da diversidade a ele jurisdicionada.

Em suma, no primeiro capítulo apresentaremos uma exegese própria dos conceitos de *secularização* (item 1.2), *laicidade* (item 1.3) e *compartimentalização* (item 1.4), a partir da literatura existente, até chegarmos a conceituações que nos pareceram coerentes, e que nos servirão de ferramental para a inserção desta pesquisa na discussão mais ampla da Sociologia da Religião. Será um capítulo de acordos terminológicos, lentes com as quais este trabalho deverá ser lido para que ele tenha plausibilidade em seu conjunto e garanta a fluidez do texto sem a multiplicação de referências à bibliografia.

Decidimos dedicar o capítulo 2 exclusivamente à metodologia, ao invés de fazermos uma seção dentro do capítulo teórico, ou mesmo na prévia da apresentação das informações obtidas em campo. Isso porque discorreremos sobre as adaptações que precisamos fazer ao longo do processo e é necessário explicar a escolha pela manutenção do corpo teórico, mesmo com as inescapáveis alterações que o projeto sofreu. Alternativas possíveis serão expostas para que as eventuais críticas possam ser feitas baseadas na devida

transparência, e o caminho por nós eleito aparecerá apenas como um dentre os possíveis, não mais coerente que outros.

Entre os capítulos 3 e 6 estará compreendido o cerne mesmo da pesquisa. Traremos em cada um deles os quatro temas listados acima seguindo a seguinte ordem de apresentação: casamento homoafetivo (cap. 3); interrupção voluntária da gravidez (cap. 4); valores religiosos na educação pública (cap. 5); liberdade religiosa (cap. 6). Eles estarão divididos em cinco tópicos: o primeiro e o terceiro exporão a configuração jurídico-legal das respectivas pautas, no Brasil e no Uruguai, nesta ordem; o segundo e o quarto apresentaremos os achados de campo propriamente ditos, ou seja, as manifestações dos atores parlamentares; e no quinto tópico traremos um arremate em forma de síntese crítica sobre as apresentações. O 6º capítulo – que trata da liberdade religiosa – sofreu uma pequena adequação em sua estrutura, e as razões para isso serão defendidas em tempo.

No sétimo e último capítulo a ideia é alinhavar as conclusões das seções empíricas, com o objetivo de retirar os conceitos de seus abstratos lugares de “acordos terminológicos” para retomarem a devida vitalidade: dessa vez animados pelas informações trazidas pelo campo.

CAPÍTULO 1 –
Acordos conceituais: compreensões
possíveis sobre secularização, laicidade e compartimentalização

1.1 – Introdução ao debate

Existe uma narrativa que é bastante utilizada para se descrever o deslocamento pelo qual passou o religioso entre a Idade Média e a Modernidade. E ela se passa assim:

A religião, mais precisamente a Igreja Católica, deteve até a idade medieval o monopólio explicativo da realidade, ou nos usando do jargão do primeiro Berger, mantinha a única estrutura de plausibilidade capaz de legitimar a sociedade constituída. A rotina e os eventos ordinários e mesmo os extraordinários - como as catástrofes naturais ou o sentido dos sonhos (Berger: 1985, p. 64)-, eram justificadas pela Santa Igreja. Mas, com a Reforma Protestante ocorreu a relativização da estrutura de plausibilidade católica, que até então era tida como a única possível por ser a única considerada plausível. O protestantismo – em suas diversas vertentes, inclusive –, pôde explicar a realidade apresentando-se como uma alternativa ao conhecimento legitimador católico. Ao relativizar a estrutura de plausibilidade até então monopolista, deixa de existir a unidade necessária para a legitimação de uma ordem dada e está fundado o pluralismo religioso, que se desenvolve cada vez mais na modernidade: “[...]uma vez que se quebrou a unidade do cristianismo, se iniciou um processo que facilitou em muito as fragmentações ulteriores” (Berger: 1971, p.: 168).

Com a fundação do pluralismo pela Reforma, a religião torna-se questão de esfera privada, uma escolha absolutamente subjetiva. Deixa, portanto, seu caráter objetivo legitimador para flutuar nas contingências de um novo mercado: o mercado religioso (idem., p.:177). Com a relativização das estruturas de plausibilidade, inclusive, o consumidor pode optar por não escolher qualquer produto do novo mercado, escolhendo uma explicação não-religiosa do mundo, cujo exemplo significativo é a ciência. Como a ciência promove o processo de industrialização, e esta faz com que o ocidente avance pelos quatro cantos do mundo por meio de suas tecnologias, e, principalmente, por meio da racionalidade que está por trás da construção dessas tecnologias, e, por fim, por ser “absolutamente improvável que os processos de industrialização, ocidentalização e

modernização no mundo se revertam, então é virtualmente impossível que algo diferente da expansão da secularização ocorra” (Berger apud Dobbelaere: 2002, p. 81).

É uma narrativa em que a escatologia é fantasiada de probabilidade através de seus advérbios, e que ganhou corpo na Sociologia da Religião a ponto de conformar um paradigma no sentido kuhniano do termo: o Paradigma da Secularização (Tschannen: 1992). Sua standardização advém da importância exercida por Max Weber na subárea de conhecimento. Refletindo sobre – e buscando identificar historicamente – a gênese da expansão da lógica racional-legal, ele percebe que a formação de um Direito independente deveu-se, sobretudo, ao processo de subjetivação do religioso. A “ética protestante”, orientadora de condutas individuais pautadas na impessoalidade em seu trato com o mundo (Nobre: 2006, p. 514), não só converge com o “espírito do capitalismo” – que ignora tradicionalismos e se mostra como o paroxismo da instrumentalidade (Mills: 1982, p. 41) -, mas propicia a autonomia da estrutura jurídica, que passa a não mais ter que se render a referências transcendentais para ganhar legitimidade. A lógica do ascetismo protestante é um fator causal fundamental para “a racionalização do direito moderno no contexto da racionalização peculiar à civilização ocidental” (Freund: 2003, p. 178). Nestes termos a secularização seria antes uma causa da modernização do Estado, apontada pelo método contrafactual, que indica que, sem “a ética protestante” seria improvável a legitimação do modelo burocrático (Do Valle: 2014, p. 45). Logo, a expansão da burocracia estatal embasa um prognóstico no qual o religioso estará cada vez mais sitiado, mais restrito à esfera individual, deixando de ter potência para impor seus valores a um ordenamento jurídico muito bem consolidado sob a lógica racional.

Essa é a ótica geral de todo o Paradigma da Secularização, que embasou o grosso das pesquisas de Sociologia da Religião ao longo do século XX e boa parte das pesquisas correntes no século XXI mundo afora. Óbvio que paradigma não significa consenso, e apresentaremos algumas de suas contraposições até chegarmos a uma acepção própria que seja coerente com a literatura. Mas a questão é que tal narrativa deve também ser problematizada- ou ao menos complexificada - a partir de outras duas óticas:

1º) – As teorias que compõem o paradigma desenvolveram suas análises exclusivamente sobre a experiência europeia. Se muito, absorveu-se a experiência estadunidense para o corpo analítico e, quando o foi feito, os EUA ou foram tratados como um “caso excepcional”, uma “exceção” (Bellah: 1982; Berger: 1985); ou foram absorvidos pela interpretação paradigmática, compreendendo-se que suas religiosidades

idiossincráticas não sobrevivem, a longo prazo, dentro da sociedade predominantemente racionalizada (Bruce:2013, p. 181).

Em 1991 Anthony Appiah escancarou a limitação dessa leitura, ao dizer que “compreender nosso mundo é rejeitar a ideia de Weber de racionalidade, naquilo que ele chamou de racionalização e a projeção de sua inevitabilidade; ou seja, devemos ter concepção radicalmente pós-weberiana de modernidade” (Appiah: 1991, p. 344). Isso porque o “desencantamento do mundo”, em todas as suas esferas, se mostra, quando muito, restrito aos altos círculos acadêmicos e a “algumas ilhas sob sua influência” (Appiah: 1992, p. 145). Na conformação africana, por exemplo, a modernidade é representada pela chegada do cristianismo, o que “mostra quão pouco a modernidade tem a ver com secularização”, na visão do autor ganês (idem, p. 154). Essa crítica é extensível a qualquer realidade, desde que nuançada pelos contextos. O próprio Berger chegaria à conclusão, três décadas depois de ter corroborado o paradigma, de que ele errara em sua leitura, e que, na verdade, a Europa ocidental era a exceção, e não a regra, quando se tratava do retraimento da religião da vida social (Berger: 1999).

O que queremos dizer é que ao longo do século XX os programas de pesquisa se basearam largamente numa epistemologia que é perfeitamente situada na Europa, e numa literatura de base germânica, que não levou em conta os acontecimentos contemporâneos que ocorriam na América Latina. Dessa ponderação se justificará a importância da seção 1.3, onde discutiremos o conceito de laicidade, que teve um desenvolvimento próprio na América Latina, e que, ao que tudo indica, a literatura hegemônica não conseguiu abarcar.

2º) – O belga Karel Dobbelaere, que se assume enquanto contribuinte do Paradigma da Secularização (Tschannen: 1992, p. 308), endossa os dizeres de Richar Fenn, quando ele diz que “indivíduos e grupos são os responsáveis pela secularização: não forças abstratas ou impessoais, como tecnologia ou educação, mas agentes humanos vivos e ativos” (Fenn *apud* Dobbelaere: 2002, p. 74). Isso porque secularização “não é um processo evolucionário mecânico, mas depende do contexto cultural em que se desdobra e das pessoas, grupos e quase-grupos envolvidos” (idem, p. 157). Além disso, ainda segundo o autor, os macro processos que condicionam a secularização - i.e, a diferenciação e a racionalização – “são ativados por pessoas, grupos e quase-grupos os quais, de maneira latente ou manifesta, secularizam ou sacralizam a sociedade e suas instituições” (ibidem). Portanto o processo da secularização se desenvolve através de disputas de interesses, estes calcados em valores e objetivos concorrentes ou conflitantes, que por fim atualizam as instituições (idem, p. 79).

Concordando com essa contribuição do autor – ainda que discordemos de seu endosso da “virtual irreversibilidade do processo de secularização” -, é imprescindível abordarmos a dimensão micro, ou seja, nos munirmos de ferramentas conceituais que apreendam as ações individuais, já que é por meio dessas ações que o fenômeno se atualiza e ganha seus formatos históricos específicos. Esse aspecto será abordado no item 1.4 deste capítulo. A articulação entre ação individual/atuação de grupos (nível micro) e a atualização da estrutura política, que, por sua vez, tem efeitos jurídicos (nível macro), sob o prisma da circulação de valores religiosos, é a chave analítica central do presente trabalho. Esse entendimento prévio nos oferece uma noção do escopo da nossa contribuição.

1.2– Voltando às teorias e reencontrando um conceito: revisitando a secularização

Uma vez que existe uma vasta literatura que aborda o tema da secularização, pretendemos fazer um estudo do conceito apenas no que for necessário para uma formulação que seja, ao mesmo tempo, coerente com a carreira que o termo tem dentro da Sociologia da Religião, e útil para a presente pesquisa. Assim, iniciemos com algumas acepções sintéticas, para, em seguida, fazermos as devidas remissões:

- que secularização diz respeito à perda de importância da religião na sociedade (Giumbelli: 2016 p.21);

- que é a forma da diferenciação entre religião e sociedade (Bossio: 2018, p. 151);

- que é a perda do poder dos especialistas religiosos na recomposição de crenças numa sociedade crescentemente individualizada (Mallimaci: 2006, p. 52);

- que é uma subtração do status religioso, portanto uma perda para a religião e uma emancipação das demais esferas da sociedade com relação a ela (Foerster: 2007, p. 204).

É importante, ainda, mencionarmos *ipsis litteris* a concepção de Peter Berger, que se tornou canônica por ter sido empregada em importantes pesquisas: “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger: 1985, p. 119). O percurso de Berger para chegar até aqui é conhecido e já fizemos a devida referência na introdução deste capítulo.

Além disso, na já mencionada tese de doutoramento do canadense Olivier Tschannen, o autor se esforça para compilar criticamente inúmeras teorias desenvolvidas ao longo do século XX, chegando à conclusão que são três os grandes marcadores da secularização, intimamente imbricados com os valores inaugurados na modernidade. Essa conclusão é apresentada antecipadamente num dos capítulos preambulares da obra através de um mapa mental que facilita sua visualização:

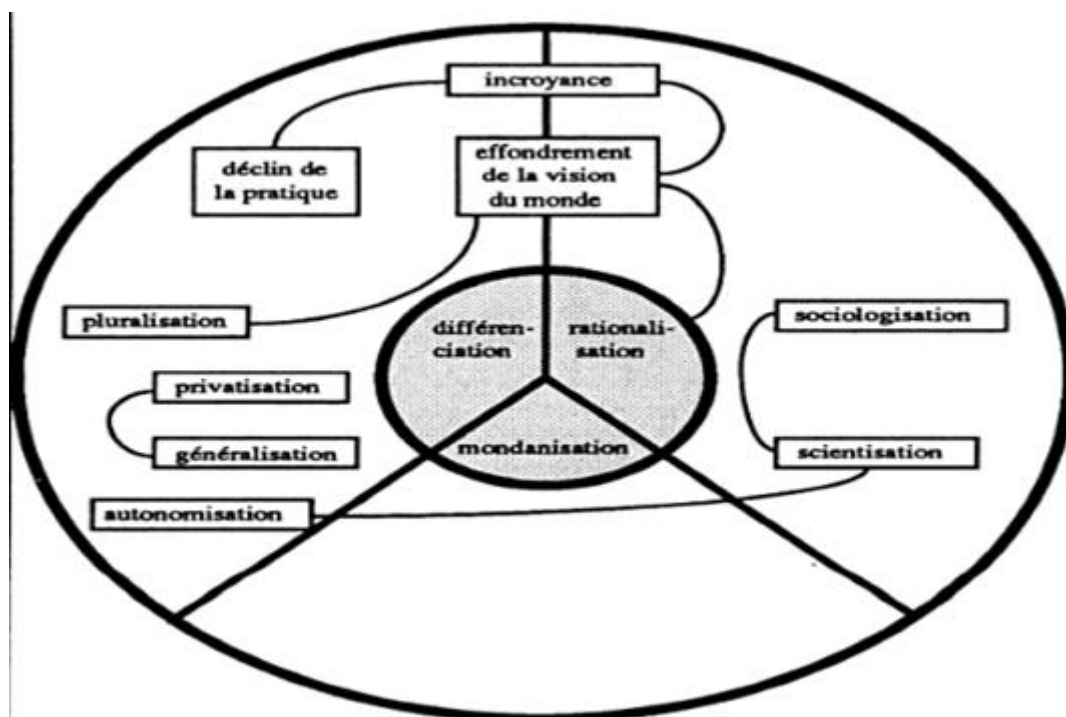


Figura 1: Marcadores do paradigma da secularização (Tschannen: 1992, p. 63)

Em que:

- diferenciação: processo em que esferas institucionais desenvolvem sua autonomia através de uma função particular, a partir de uma linguagem própria;
- racionalização: reordenamento dos domínios da vida social que passam a ser regidos pela racionalidade instrumental;
- mundanização: definida pelo autor como o processo em que as organizações da sociedade voltam sua atenção às questões mundanas, sendo as questões transcendentais deixadas para um segundo plano (o que poderia ser interpretado como um mero caso da diferenciação, tanto que o espectro abarcado pelo marcador “mundanização”, na figura acima, está vazio de conceitos que o substancialize. A noção de mundanização como fator da secularização será problematizada no capítulo de arremate, após as apresentações do campo.

Por meio dessa leitura, as diversas teorias elencadas dedicam suas pesquisas amparadas em algum dos três marcadores, ou os apreendem transversalmente. Se concordarmos com Tschannen, vemos que o pluralismo de discursos (a multiplicação de estruturas de plausibilidade) é um caso da diferenciação social e põe em xeque as visões explicativas monolíticas do mundo. A noção de pluralismo ganhará preponderância no Berger tardio e também será de grande valia na nossa discussão da seção seguinte, quando discutiremos o conceito de laicidade.

Dois anos depois da publicação em livro da tese de Tschannen, portanto em 1994, o espanhol José Casanova lança o já clássico *Public Religions in the Modern World* (a primeira edição da obra foi lançada em inglês, pois, apesar de espanhol, Casanova é professor da Universidade de Georgetown, em Washington), onde consta, também, um esforço para situar conceitualmente a secularização. Porém aqui, Casanova não se restringe a uma análise crítica dos esforços anteriores, mas alimenta-se, também, de observações sobre movimentações empíricas a nível global quanto a: mudanças religiosas, regulação religiosa e, especialmente, a delimitação mútua entre religião e espaço público. A conclusão, muito próxima à do canadense¹, é que as teorias da secularização a definem através de alguma das três proposições: a) como diferenciação das esferas seculares de instituições e normas religiosas; b) como declínio de práticas e crenças; c) como marginalização do religioso à esfera privada (Casanova: 1994, p. 211), ou atravessando-as. Casanova se torna um autor fulcral para os propósitos deste trabalho, uma vez que a maior parte da produção latino-americana da atualidade parte da sua concepção tripartite de secularização (e.g Blancarte: 2011; Oro: 2018; Bossio: 2018; Alcalá: 2018; Da Costa: 2020), além do francês Jean Baubérot (Baubérot: 2011) que, por sua leitura (auto)crítica com relação à ideia do vanguardismo e tipicidade da França enquanto modelo de laicidade e de secularização, tem a atenção dos mesmos autores da latino-américa.

A questão é que, a partir de sua interpretação de levantamentos empíricos a partir de dados secundários, Casanova nos diz que, pelo menos desde a década de 1980, a terceira proposição canônica (“c”) não encontra respaldo na realidade, já que se intensifica, desde então, uma organização dos interesses religiosos para participação na construção do

¹ É curioso, portanto, que Casanova não se remeta à obra de Tschannen. Tudo bem que *Les Théories de la Sécularisation* só foi ganhar merecimento nas bibliografias quando, nos fins dos anos 1990, o “paradigma da secularização” passou a ser teoricamente confrontado por experiências não centradas no ocidente. Mas ainda assim, em *Public Religions Revisited*, escrita em 2008 com a intenção de atualizar a própria obra, Casanova não menciona a rica compilação do canadense, já, então bem conhecida em todo o universo da Sociologia da Religião.

espaço público, através das mídias de massa, da ocupação física mesmo dos espaços urbanos (procissões, festivais etc.) e, naturalmente, a ocupação das cadeiras políticas para apresentação de suas demandas (Casanova: 1994, p. 3; idem, p. 11; idem, p. 211; Casanova: 2008: pp. 27-8). E daí os autores da Sociologia da Religião que permanecem fiéis ao paradigma da secularização diante este fato – o fato da *desprivatização* do religioso (Casanova: 1994, p. 211-218) -, serem autores assentados num *mito* (idem, p. 11; idem, p. 283). Os persistentes paradigmáticos, ao renegarem a ressurgência das manifestações religiosas e, conseqüentemente, renegarem a crescente importância dos discursos religiosos na configuração do espaço público, agem de maneira fundamentalista. A teoria da secularização, nessa leitura, perde seu estatuto kuhniano de paradigma para ganhar, ironicamente, um estatuto de mito, invertendo a lógica da própria ciência, já que partem de uma “certeza teórica” para analisar a realidade, ao invés de partirem das dinâmicas palpáveis do mundo para revisarem suas teorias.

Quando nos referimos à parcela paradigmática da Sociologia da Religião brasileira, o nome de Antônio Flávio Pierucci é inescapável. É importante remarcar que Pierucci assumiu uma posição paradigmática ao longo de toda sua carreira, desde 1970 (ano em que colabora pela primeira vez com as pesquisas no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) junto ao seu tutor, o também paradigmático Procópio Camargo) até o ano de seu falecimento, em 2012. Ao longo da década de 90, Pierucci ganha inédito protagonismo na subárea, com produção prolífica e tornando-se nome indispensável nas rodas de Sociologia da Religião não só no Brasil, mas também na América Latina e na Europa (Mariano: 2013). Numa perspectiva ortodoxo-weberiana, através de seus rasgos irônicos em defesa da suficiência da teoria da secularização Pierucci creditou e descreditou autores coetâneos que relativizaram o tema². Em 1998 publica o artigo *Secularização em Max Weber: da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar aquele Velho Sentido*. Neste trabalho, Pierucci se utiliza dos argumentos de Habermas para contrapor-se ao conceito, então nascente, de “pós-secularização”, inaugurado, segundo o próprio autor brasileiro, pelo sociólogo italiano Filippo Barbano, numa introdução a um

² “[...]em numerosos casos a coisa acabou por se perder naquela espécie de ‘planetário de erros’ de que falava E.P.Thompson, causando sérios danos à mordência do conceito em seu conteúdo sistemático, assim como lesões ainda mais sérias ao *status* de irreversibilidade do processo mesmo, em sua factualidade bruta, alvo primeiríssimo do ataque que hoje, nos quatro cantos do mundo, tem sido feito contra a ‘teoria’ (ou ‘tese’) da secularização por um bom punhado de cientistas sociais (não-secularizados eles? dessecularizadores, então?) à procura, quiçá, do ‘reencantamento’ de suas próprias vidas aparentemente sem encantos outros.” (Pierucci: 1998, s/p).

livro do sociólogo e padre Luigi Berzano³ (Pierucci: 1998b, s/p). Quatorze anos depois, no entanto, o próprio Habermas desenvolve a noção de “pós-secularização” no livro *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken* (“Pensamento Pós-metafísico II: Ensaio e Réplicas”) no qual o filósofo alemão, assim como Casanova, defende que “a tese do estreito nexos entre modernização da sociedade e secularização, tem cada vez menos adeptos dentre os sociólogos da religião” (Habermas *apud* Souza: 2015, p. 282). Certamente que Pierucci não se incluiria entre os “reposicionados”. O autor não teve contato com os “Ensaio e Réplicas” de Habermas. Contudo não seria demais supor que o filósofo alemão entraria para o rol daqueles autores com uma “exagerada ênfase psicossocial das adesões religiosas” (Pierucci: 1998, s/p), uma vez que autores que problematizam a referência weberiana de secularização de uma “racionalização da dominação política que é [...], irreversivelmente laicizadora” (ibidem), incorrem num ‘planetário de erros’” (ibidem), sendo que “[o]s mais autoconfiantes falam de *dessecularização*; os mais astutos dizem *pós-secularização*” (ibidem, grifos no original). E ainda, em publicação póstuma editada por Reginaldo Prandi:

Ao invés de ficarmos a nos agastar girando em torno de uma controvérsia insolúvel a respeito da extensão maior ou menor [...]da secularização enquanto *secularização da vida das pessoas* [...]creio que só temos a ganhar, seja no plano teórico seja no prático, se voltarmos a pensar que a secularização que importa em primeiro lugar [...] é a *secularização do Estado como ordem jurídica* (Pierucci:2012, p. 89-90, grifos no original)

As prontas respostas do autor brasileiro às eventuais relativizações ao paradigma tornaram-se mote de diversos artigos. Emblemática é a sua resposta ao cientista da religião brasileiro Marcelo Ayres Camurça. Se Camurça enxergou que o Censo de 2000 indicara uma crescente diversificação religiosa na sociedade brasileira, Pierucci, ato contínuo, respondeu que os quantitativos apresentados pelo mesmo Censo, simplesmente corroboravam a teoria da secularização weberiana, já que a dita “diversidade” estava baseada em ínfimos números decimais, ante o crescente número dos “sem religião” e considerando que boa parte da maioria católica (então de 76%) não eram praticantes (Camurça: 2006; Pierucci: 2006).

Estamos querendo apenas exemplificar um posicionamento ortodoxo, ou como diz Ricardo Mariano, “materialista” (Mariano: 2013) dentro do paradigma da

³ Infelizmente não encontramos a fonte, ou seja, a introdução que Barbano faz ao livro de Luigi Berzano, sociólogo que desenvolveu o conceito em outros trabalhos. A estes trabalhos posteriores, aí sim, felizmente, obtivemos acesso através da internet. A ideia de “pós-secularização” é discutida em *Religiosità Popolare nella Società Post-secolare* (Berzano:2009).

secularização, e, com o contraste, exaltar a crítica esboçada por Casanova ao mesmo. Ao mesmo tempo em que reconhecemos que a defesa do paradigma é essencialmente germânico-centrada, no seio brasileiro de produção acadêmica temos uma referência importante, como Pierucci, perfilado com essa mesma posição. Porém, como indicamos na introdução do capítulo, o grande problema da teoria da secularização é sua pretensão à universalização, ou sua escatologia vestida de prognóstico. Um prognóstico que diz que a racionalização instrumental e o formalismo que dela advém, hão de escantear outras racionalidades⁴ na construção do mundo social – ou na “construção social da realidade”. Ou, mesmo se nos mantivermos literais à tipologia weberiana, o caminho seria para um mundo social em que as ações segundo valores, as afetivas e as tradicionais, não teriam relevância sociológica para a compreensão do mundo em que vivemos, já que a marca da modernidade é a racionalização⁵, e a racionalização é “virtualmente” irreversível – e universal.

O interessante é que uma das teorias mais robustas contrárias ao Paradigma da Secularização parte justamente de uma perspectiva restrita do agir social, aquela atrelada à escola da Teoria da Escolha Racional de que “os humanos buscam aquilo que eles percebem como recompensas, e evitam aquilo que percebem como custos” (Stark & Bainbridge: 1993, p. 325). Tanto que essa linha teórica se assumiu enquanto Teoria da Escolha Racional da Religião, doravante RCTR, conforme ficou conhecida por seu acrônimo em inglês. Os teóricos da RCTR assumem que existe uma constância na *demand*a por serviços religiosos, ou seja, que a burocratização, a mercantilização, a cosmopolitização do mundo moderno – assumidas como fato pela corrente -, não fizeram arrefecer a demanda por respostas existenciais vinda dos indivíduos – ou que “o nível subjetivo de religiosidade permanece alto” (Stark: 1999, p. 254). Na verdade, o constante trânsito propiciado pelas sociedades cosmopolitas faz com que o indivíduo enfrente de

⁴ Toda a teoria Pós-colonial e Decolonial nos põe à par da complexidade de racionalidades fáticas. Não só a ideia de “múltiplas modernidades” coetâneas (Spickard: 2019), mas também a assunção da co-existência de realidades pré-modernas, a-modernas e francamente anti-modernas (Escobar: 1996), nos faz duvidar da homogeneidade pretendida pelo *corpus* canônico. Os aprofundamentos das críticas estabelecidas pelas “sociologias subalternas” (Chackrabarty: 1992) à teoria da modernização *não* serão feitos, já que o campo eleito para a problematização da presente pesquisa foi o estritamente institucional-oficial, e tais críticas mereceriam uma construção específica ao nível teórico-metodológico.

⁵ Estamos nos utilizando da sintetização exposta por Charles Wright-Mills na compilação por ele construída em 1946 dos “Ensaio de Max Weber” (Mills: 1982). Nela, o autor apresenta uma correlação entre os tipos de ação e os graus de racionalidade, em que a ação tradicional queda no polo menos racional, e a ação instrumental no polo mais racional. Nessa escala, a ação afetiva se aproxima da tradicional, enquanto a axiológica está entre a afetiva e a instrumental. Essa interpretação é um tanto ultrapassada, mas ainda assim ela nos serve para fins didáticos, com o estrito objetivo de nos fazer vislumbrar o que as teorias ortodoxas weberianas querem dizer quando mencionam “racionalização do mundo”.

tempos em tempos uma situação de adaptação, i.e, procure primordialmente resolver questões imediatas do seu novo lugar, geográfico ou social, de modo que as respostas àquelas perguntas existenciais ficam para um segundo momento. As novas relações têm um estreito escopo e um baixo valor para o indivíduo (Stark & Bainbridge ,p.:292), mas *são recompensas indispensáveis* para o recém-chegado no novo lugar, tanto para as suas necessidades econômicas como para as sociais, uma vez que os encontros em templos propiciam relações sociais de alto grau de confiança (idem, p 191). Cabe às organizações religiosas, portanto, oferecer produtos religiosos que atendam à diversidade de uma sociedade cosmopolita. O pluralismo proporcionado pelo “progresso cultural” (idem, p.326), na verdade é um reavivamento da religião, ou se preferirmos uma expressão ainda menos dúbia, promove a dessecularização da sociedade (idem,p.:311). A exemplo do que ocorre em outros mercados, o desmantelamento do monopólio religioso, faz com que surjam ofertas capazes de alcançar os mais diversos segmentos do público. As inúmeras organizações religiosas podem oferecer produtos e serviços específicos, e de melhor qualidade, para cada segmento: a religião, assim, reascende, através dos indivíduos, em importância na vida social. É também interessante vermos que as conclusões da RCTR – que resume a ação social segundo os preceitos instrumentais-, convergem com aquela do pós-colonial ganhês Kwane Anthony Appiah, que nos diz que a comoditização da religião faz crescer a religião, ao invés de matá-la (Appiah: 1991, p. 344), quando quer argumentar contra o “triunfo da razão instrumental weberiana” (ibidem).

Rodney Stark – representante máximo da RCTR – também nos faz refletir a partir de um outro prisma sobre a linearidade do processo de racionalização/diferenciação no seu artigo explicitamente provocativo, *Secularization R.I.P* (Stark: 1999). Aqui ele se dedica a uma leitura etnográfica sobre os documentos arquivados em dioceses de países do norte e do oeste europeu. Dentro da teoria da secularização tem-se a visão de que, em tempos pretéritos, a religião abarcava todas as esferas da vida do indivíduo, e que a segregação (subjativa) entre fé e vida social é uma característica, quando não uma das causas, da modernidade enquanto fenômeno coletivo. Ou seja, o comprometimento das pessoas com as liturgias e demais compromissos religiosos seria algo presumível, e se contrastaria com a falta de interesse ou participação dos “indivíduos modernos”.

Contudo, Stark revela que o compromisso religioso pretérito nunca foi tanto uma regra, assim como o quer a representação do nosso imaginário moderno sobre aquele tempo. Que, na verdade, já no século XV os presbíteros se preocupavam com a baixa plateia em suas preleções - e eles tinham que se ocupar em fazer campanhas de casa em

casa para que as pessoas participassem dos cultos (idem, p. 256); que, no século XVI, quando havia participação, frequentemente a preleção era interrompida por flatulências, risadas ou dormitações dos presentes (idem, p. 258); sem contar com o fato de que as lições eram dadas em latim, o que fazia com que os presentes simplesmente não soubessem o que estava sendo dito e repetissem as sílabas da homilia sem conferir-lhes sentido – ainda que as bíblias em suas mãos eventualmente estivessem em vernáculo, o que, na verdade, não adiantava muito, já que a maior parte dos frequentadores era iletrada (idem, p. 256).

Os argumentos que tais informações trazem, dentro da leitura de Stark, é que a demanda por serviços religiosos é uma constante e a perspectiva modernista-paradigmática não compreende o fato de o interesse/desinteresse pela *res* religiosa ser historicamente estável. Ou seja, a “fundação da modernidade” –, a fragmentação provocada pela Reforma, o contato colonial, a expansão da Ciência - não inaugurou o desinteresse dos indivíduos por liturgias ou por respostas transcendentais para as questões concretas da vida⁶ (Stark & Bainbridge: 1992, p. 36). A compreensão de uma constância da procura pelo tipo de compensações religiosas é o grande argumento dessa corrente teórica contra as teorias da secularização, e as pesquisas empíricas que a RCTR fomentou desde seu estabelecimento, serviu – e serve – para tensionar o campo de conhecimento.

Animados por essa tensão é que o estadunidense Ronald Inglehart e a britânica Pippa Norris desenvolveram um extenso levantamento demográfico para fazerem um quadro comparativo global de “níveis”, formas e tendências da secularização ao redor do mundo. A proposta seria testar as duas propostas teóricas conflitantes majoritárias (a teoria da secularização e a teoria da escolha racional) à luz dos dados que os autores levantaram. A conclusão a que chegam é que a secularização – e a tendência prognóstica para a mesma - está basicamente restrita a países do oeste e do norte europeu. Nas regiões do mundo em que se vislumbra condições econômicas “pouco desenvolvidas” o vetor religioso continua a exercer preponderância nas decisões públicas. Os autores enquadraram essa perspectiva na Teoria da Segurança Existencial: quanto menos materialmente e institucionalmente as pessoas se sentem seguras, mais elas recorrem às religiões (Inglehart

⁶ No formato aforístico no qual é construído a base teórica da RCTR, em *A theory of Religion*, lançado pela primeira vez em 1987, temos as seguintes definições: “Definição nº 18: *Compensadores [compensators]* são postulações de recompensa de acordo com explicações que não estão prontamente suscetíveis a uma avaliação inequívoca” (Stark & Bainbridge: 1992, p. 36). De onde os autores tiram a premissa nº 22: “P22: os compensadores mais gerais só podem ser suportados por explicações sobrenaturais”. Já “sobrenatural se refere a forças que estão além ou fora da natureza que podem suspender, alterar ou ignorar as forças físicas (Def. 21, idem, p. 40); e “religião” é definida como “sistemas de compensadores gerais baseado em pressupostos sobrenaturais” (Def. 22, idem, p. 41).

& Norris: 2011, p. 257 e ss.). Ademais, a taxa de crescimento populacional desses países supera em muito a de regiões mais ricas e, portanto, em perspectiva global, a secularização tende a ser um fenômeno meramente exclusivista, uma exceção, pois, reservada a países pós-industriais (idem, p. 57).

A ideia de que as condições materiais condicionam o tamanho das adesões religiosas dentro das respectivas sociedades não é uma sugestão exclusiva de Inglehart & Norris. Além dela, a Teoria da Anomia também chega à conclusão de que as situações materiais, bem como inseguranças jurídicas e políticas – que pautou uma geração inteira na América Latina, no período dos regimes militares –, apresentam uma relação direta com o crescimento da religião, numa perspectiva global (Gill: 1999). A diferença relevante entre a proposta da Segurança Existencial e a da Anomia é que a primeira vislumbra o recrudescimento das religiões tradicionais, que têm a legitimidade para oferecerem amparo ao contingente de populações desprovidas (Inglehart & Norris: 2011, p. 240)); enquanto a Teoria da Anomia “foca nos deslocamentos sociais trazidos pela modernização” (Somma, Bargsted & Valenzuela: 2017, p. 126) e o crescimento das religiões é compreendido como uma “inovação religiosa” (ibidem). Dessa forma, segundo os chilenos Somma, Bargsted & Valenzuela, a Anomia teria mais potencial para apreender as mudanças religiosas que vêm ocorrendo na América Latina do que a primeira alternativa, uma vez que é característica no continente a expansão relativamente recente das igrejas pentecostais (idem, p. 120).

Antes de trazermos a nossa acepção, é necessário trazer, ainda, a perspectiva do belga Karel Dobbelaere, uma vez que ele nos será útil quando chegarmos à discussão da secularização individual. Dobbelaere sugere que a secularização deve ser apreendida em três níveis analíticos distintos, e as pesquisas baseadas nessa perspectiva devem se ocupar na articulação destes níveis.

Ao *nível macroanalítico* (ou “secularização social”) se parte da perspectiva da diferenciação, largamente inspirada em Luhmann, em que a modernidade é caracterizada por um amplo processo de diferenciação funcional, resultando numa alta especialização dos subsistemas que compõem o sistema social. Do ponto de vista da religião, isto significa *a perda de sua centralidade como subsistema integrador do mundo social, e se torna um subsistema dentre outros subsistemas* (Dobbelaere: 2002;p.: 19; Dobbelaere: 2007;p.:142; Dobbelaere: 2009;p.: 600), e é a partir dessa definição que o autor trabalha. Ainda nesse nível Dobbelaere faz uma diferenciação entre a função manifesta e a função latente do fenômeno, ora inspirado no jargão de Robert Merton (Dobbelaere: 2002, p. 14). Ele atribui à secularização manifesta o nome de “*laicity*” (ou “*laicism*”), numa rara tentativa de

tradução do francês *laïcité* para uma língua germânica e não menos rara assunção do termo como potencial conceitual que sirva para além do caso específico francês, conforme discutiremos na próxima seção. A secularização manifesta pode ser compreendida como movimentos deliberados vindos da sociedade para a exclusão da religião dos espaços públicos. Um exemplo típico, trazido pelo autor, é o movimento por uma educação sem interferência religiosa, no final do século XIX e início do século XX na França, no qual Émile Durkheim mostrou-se como um grande articulador (Dobbelaere: 2002, p. 19; idem, p. 163). A secularização latente pode ser apreendida quando se observa também o retraimento do religioso – seja através dos seus símbolos nos espaços comuns, seja na importância das igrejas pautarem as políticas de um país. Porém, aqui, esse retraimento só se torna perceptível quando apreendido num largo espectro de tempo, ou se feitas comparações entre gerações. Nessa perspectiva, compreende-se que cada vez mais as referências transcendentais vão perdendo espaço na vida das pessoas, por sua vez cada vez mais pautadas pela racionalidade instrumental. Um exemplo trazido pelo autor é a dessacralização do tempo. No século XIV a introdução do relógio mecânico nas torres das igrejas e, posteriormente, nas praças e em prédios públicos, criou a noção de um tempo “comum”. “O tempo canônico perdeu sua significância e o tempo também foi dissociado de uma natureza dada por Deus” (Dobbelaere: 2007, p. 139-40). O tempo continuou sendo a referência para as práticas sociais, porém passou a ser controlado pelo ser humano e sendo crescentemente dissociado do ciclo religioso (idem, p. 140). Enfim, numa perspectiva histórica de maior escala –de apreensão das transformações ao longo das gerações -, tais e tantos outros mecanismos fazem com que as pessoas passem a construir sistemas de sentido para significação do mundo que prescindam cada vez mais do religioso (Dobbelaere: 2014).

Entre o nível macro da secularização e o micro – do qual trataremos na seção 1.4 – Dobbelaere interpõe o nível *mesoanalítico*, ao que ele chama de “secularização organizacional”. É a secularização observável na forma que os sistemas se materializam na sociedade, i.e, nas instituições. Surgem instituições cada vez mais adaptadas para os fins específicos do subsistema a que pertencem, onde o parâmetro técnico-burocrático é o definidor, relegando questões não-técnicas – como princípios morais e relações interpessoais– para um segundo plano. Na materialidade do subsistema religioso, a secularização organizacional resulta no pluralismo religioso, onde as diversas denominações se organizam para se impor no mercado religioso se utilizando da lógica

burocrática, com suas metas e estratégias construídas através de uma racionalidade estritamente instrumental (Dobbelaere: 2002;p.: 105; Dobbelaere: 2009; p.: 603).

Já que trataremos do nível individual (micro) em seção específica, por enquanto basta termos em consideração que para o autor belga, assim como para outras propostas, a secularização representa uma perda de interferência da religião na sociedade. Que a religião tenha se tornado “um sistema entre outros subsistemas” (Dobbelaere: 2007, p. 141); ou que represente a “progressiva perda de poder das organizações religiosas” (Stark & Bainbridge: 1996, p. 293); ou que seja “o processo pelo qual se suprime o domínio das instituições e símbolos religiosos de alguns setores da sociedade e da cultura” (Berger: 1971, p. 134): apesar destas linhas teóricas levarem seus respectivos responsáveis a conclusões analíticas distintas, as *definições conceituais* do termo orbitam um sentido muito próximo.

Contudo essas acepções estão centradas numa perspectiva comparativa fundada numa temporalidade linear - compara-se as informações que se tem sobre o passado de uma sociedade, com o que se tem no presente da mesma sociedade. E achamos válido o esforço para a construção de uma concepção que nos dê base para fazer análises contemporâneas de realidades coetâneas, já que aí está uma chave analítica que nos permite avaliar o fenômeno como um processo tenso, portanto relativo e bastante disputado pelas agências que conformam o mundo social. Assim, vamos, primeiramente, argumentar sobre o que nosso conceito de secularização *não* deve ter. Num segundo momento apresentaremos os requisitos necessários para sua formulação, para enfim chegarmos à proposta que nos guiará ao longo do nosso trabalho.

O que nosso uso de secularização *não* deve conter ou ser:

1º) **ele não pode depender do pluralismo.** E para o estabelecimento desse primeiro critério usamos o Berger contra o próprio Berger. N’ *A Construção Social da Realidade*, de 1966, complementado com *O Dossel Sagrado*, de 1967 que é subsidiário do *Facing up Modernity* de 1979, temos um Berger: aquele que defende que “posto que a religião repousa essencialmente sobre certezas sobrenaturais, a situação pluralista *é uma situação secularizante* e, como consequência, mergulha a religião numa crise de legitimidade” (Berger: 1979, p.213, grifo nosso). Em 1995, num livro escrito a quatro mãos com Luckmann (assim como o fora *A construção Social...*) começamos a ver um reconhecimento de que, para a solução da “crise de sentido” fundada com a multiplicação de estruturas de plausibilidade, as pessoas não só não abdicaram de suas fés para

responderem os problemas do mundo, como resolveram ampliar o alcance público dessas mesmas fés (Berger: 2012, capítulo III). Enfim: os pertencentes religiosos se enxergam como uma representação demográfica significativa (o que é um fato) e passam a brigar pela legitimidade de suas representações simbólicas dentro do espaço público, enquanto partícipes. No clássico *mea culpa* que é *A Dessecularização do Mundo: uma Visão Global*, de 1999, Berger diz nominalmente que “todo um corpo da literatura de historiadores e cientistas sociais trabalham em nome da ‘teoria da secularização’, sendo que esta está, essencialmente, equivocada. Nos meus primeiros trabalhos contribuí para essa literatura” (Berger: 1999, p. 2). Em sua última obra em vida, *Os Múltiplos Altares da Modernidade*, lançada em 2016, Berger ostenta que a humildade empírica contradissera seus próprios prognósticos teóricos, reconhecendo não haver uma relação causal entre pluralismo e decaimento da importância pública da religião. Passou a considerar, inclusive, que o pluralismo é uma oportunidade estrutural para que vozes religiosas, até então obliteradas, emergissem no espaço público (Berger: 2017, pp. 149-152). Ou seja: um crescimento do pluralismo pode até tender para uma reversão do processo secularizante, ao invés de reforçá-lo (ibidem), conforme defenderia o primeiro Berger e conforme o defende os atuais paradigmáticos. Virtualmente é possível que uma sociedade seja amplamente religiosa, contando com todas as opções que o mercado pode oferecer, e ao mesmo tempo secular. Isso porque o cerne do conceito repousa sobre a relação que a religião estabelece com as outras esferas do mundo social, e não sobre o crescimento ou o arrefecimento das crenças individuais.

2º) como derivação desta primeira lição, a concepção de secularização não deve prever **liberdade religiosa**, por dois motivos. Primeiro pelo risco normativo que a proposição comporta. Fica explícita a posição do próprio Pierucci em:

[...]oxalá os cientistas sociais e historiadores passássemos pouco a pouco a incorporar, majoritária e rotineiramente, a ideia de “secularização do Estado” como um componente crucial, se não o mais crucial de todos, da conceituação histórico-social de uma secularização da qual toda modernização que se preze não deve nem pode abrir mão (Pierucci: 2012, p. 89)

O brasileiro afirma que “pessoas livres [re]querem Estados laicos. Bato-me já há algum tempo por este *desiderato*” (ibidem, grifo nosso). Nosso grifo se deve ao fato de, apesar do autor explicitar constantemente sua preocupação em nome da precisão formal (Bonato *et ali.*: 2016), entendemos não serem cabíveis “quaisquer desideratos” a sociólogos enquanto no seu exercício de conceituação. Contudo concordamos, ainda que

parcialmente⁷, com a noção de que “pessoas livres requerem Estados *laicos*”, porém aí estaríamos discutindo *laicidade*, tema não abordado por Weber - e que abordaremos em breve, na seção 1.3 -, em nome do qual o autor brasileiro define sua ortodoxia: e a pretendida precisão formal do conceito ficaria comprometida. Devemos evitar também a ideia de “emancipação”, conforme utilizada pelo já citado brasileiro Norbert Hans Cristoph Foerster, mas também por autores canônicos do tronco germânico (Marty *apud* Dobbelaere: 2002, p. 23), pelo mesmo motivo. Aliás, observamos não só uma “emancipação” das diversas esferas da sociedade com relação à religião, mas também uma reivindicação por “emancipação” de “grupos religiosos” (Giumbelli: 2016) em nome de uma não interferência do Estado em suas liturgias, práticas rituais e até sobre seu patrimônio.

O segundo ponto é que temos exemplos históricos de que secularização pode não coincidir com liberdade. No caso turco, personificado pelo laicista Mustafá “Atatürk” Kemal, se promoveu uma campanha de coerção das manifestações religiosas públicas em nome da secularização (Tahrili: 2005; Stepan: 2011). Bem como o caso uruguaio, que num movimento laicista institucionalizado ao longo dos séculos XIX e XX, promove o apagamento da liberdade religiosa em nome de uma “identidade hiperintegradora”, em que as diversas identidades culturais (imigrantes europeus, imigrantes escravizados – dos quais, aliás, até 1812, 55% eram provenientes do Brasil, portanto de segunda ou terceira gerações (Frega *et ali.*:2008, p. 8)-, etnias nativas e mesmo *mélanges* cristãos nativos e católicos do Prata) tiveram que ceder em suas “liberdades” para obterem a cidadania (Geymonat: 2005; Caetano: 2006; Cavanna & Cerri: 2009; Da Costa: 2011 ; Caetano: 2013; Da Costa: 2015). A ponto de Alcalá chegar à conclusão aparentemente paradoxal de que o Uruguai se aproxima do modelo de secularização e se afasta do modelo de laicidade (Alcalá: 2018). Do caso uruguaio trataremos detidamente ao longo do texto. Por ora nos bastou apontar a correlação possivelmente espúria entre secularização e liberdade (religiosa), dependendo que essa correlação seja analisada dentro dos casos históricos concretos.

⁷ Esse limite é útil apenas como uma referência teórica, e essa utilidade virá à tona nas discussões específicas deste trabalho. Isso porque Alfred Stepan, em *The multiple secularisms of modern democratic and non-democratic regimes*, traz-nos as leituras que a Índia, Senegal e Indonésia fizeram da secularização, desenvolvendo políticas muito mais inclusivas com relação às minorias religiosas do que a própria França ou mesmo os Estados Unidos. A Indonésia, aliás, lançou mão da doutrina chamada *Pancasila* como política de Estado na década de 1940, política de fundamentos muçulmanos que tem entre seus princípios a “democracia mediante consulta e consenso” e a “justiça social” (Stepan: 2011, p. 28). Num sentido parecido Thorleif Pettersson conclui que “a associação entre envolvimento religioso e orientação a respeito de questões seculares não é maior entre os muçulmanos do que entre católicos e protestantes[...]” (Pettersson: 2009, p. 265). E esse é um dos motivos que leva Stepan a dizer que: “uma análise política da democracia não necessariamente deve lançar mão do conceito de secularização [*secularism*]” (Stepan: 2011, p. 2).

3º) quando falarmos de secularização, **não estaremos falando da secularização individual**. Berger menciona, sem aprofundar, uma correspondente “secularização *da* mente” como resposta reforçadora da institucionalização da secularização na modernidade (Berger: 1985) ou, como no caso excepcional de certos países europeus de tradição protestante, quando fez sua reformulação analítica (Berger: 2017). Concordamos com Pierucci que a secularização deve se ocupar da ordem jurídica e não da “secularização da vida das pessoas” (Pierucci: 2012, p. 90). Mesmo que seja rica a abordagem *analítica* em três níveis distintos (estrutural, organizacional e individual), seria uma imprecisão *conceitual* se nomear “uma secularização para cada nível”. Quando Vilaça, por exemplo, assume junto à Dobbelaere e Luhmann que a “secularização societal” se trata de uma diferenciação funcional em que a religião perde seu monopólio para produção de sentido (Vilaça: 2003, p. 110); e que a “secularização micro” se refere à perda do envolvimento religioso (declínio das práticas, como participação de liturgias, frequência em templo religioso etc.) e declínio dos valores religiosos como referência para os indivíduos darem sentido às suas ações (idem, p. 111), na verdade estamos falando de dois conceitos distintos pertencentes a um mesmo tipo lógico, ou a um mesmo grau de abstração⁸. Se falarmos de “níveis *analíticos* distintos e complementares”, não devemos confundi-los com formulação conceitual respectiva para cada nível. Se é incoerente dizermos que “o subsistema jurídico deixou de frequentar as missas no domingo”, tanto quanto é incoerente falarmos de uma “diferenciação funcional” do sujeito ao longo dos últimos seis séculos, devemos concluir que, para conceituar *secularização*, temos que optar por algum dos “níveis” de abordagem, e que tenha maior coerência com a carreira do conceito. Com isso fazemos coro às vozes que dizem que “a secularização que importa” é a que se remete à estrutura social.

E esse já pode ser considerado um primeiro traço sobre o que nossa abordagem **deve ser ou ter**:

1º) o conceito de secularização deve se remeter à **estrutura**. Ainda que fique vago essa simples menção, é importante tê-la em conta para que sirva de bússola, para que nos situe sobre qual “nível” estamos nos referindo. Não é nenhuma novidade, aliás: uma

⁸ Os tipos lógicos correspondem às ordens de abstração de um conceito, conforme assumiu Russel e conforme retomou Gregory Bateson em suas tentativas de fazer com que a antropologia absorvesse os ensinamentos da cibernética (Cf. *Naven: um Esboço dos Problemas Sugeridos por um Retrato Compósito*, epílogo crítico acrescentado na edição de 1958). A cibernética, como sabemos, exerceu forte influência na metodologia e na epistemologia da Teoria dos Sistemas, que por sua vez inspirou Dobbelaere em seu tratamento analítico interníveis.

das ocorrências mais comuns dos fenômenos percebidas tanto por Casanova quanto por Tschannen ao longo das teorias paradigmáticas é a noção funcionalista de “diferenciação”. Nesse caso, diferenciação deve ser compreendida como a demarcação de fronteiras entre o que é de competência religiosa normatizar e o que não é. As teorias paradigmáticas dizem que esse espaço de competência normativa da religião torna-se cada vez mais restrito, além de o ingresso nesse espaço passar a ser facultativo, ao invés de ser uma obrigação, um dever da (o) cidadã(o) (Bruce:2003; Bruce:2016). Além do mais, a normativa religiosa, na modernidade, está submetida a uma outra normativa distinta, que é a de natureza jurídico-política⁹. As liturgias devem obedecer, antes de mais nada, aos direitos constitucionais, ao código civil, às leis sanitárias etc. (Silveira: 2006). Conforme quisemos fazer entender ao longo dessa seção, de um polo teórico ao outro, e em considerando as inumeráveis nuances que existem entre eles, fato é que a secularização prevê uma *separação estrutural* entre o que é religioso e o que não é.

Essa é uma preocupação com a dependência histórica da evolução do conceito. Não cabe refazer uma historiografia do termo, desde seu uso clerical para se referir às propriedades que não pertenciam à Igreja, passando por séculos de disputa por seu significado - tanto no campo jurídico, quanto no sociológico-, até ser preterido enquanto conceito de potencial heurístico por proposições antropológicas não hegemônicas (e.g, Panotto: 2021). Outros trabalhos dão conta dessa trajetória (cf. Tschannen: 1992; Pierucci: 2000; Mariz: 2001; Dobbelaere: 2002; Mariano:2003; Kaviraj 2006; Monteiro:2016; Souza & Vieira: 2016; Moniz: 2017). De todo modo, cabe remarcar que, se a princípio, o *saecularis* era um substantivo empregado pela Igreja para se referir aos bens que não estavam sob seu controle, já no século XIV se transformou em verbo para descrever a transação dos bens do clero para outros domínios. Mas é a partir do século XVI que vemos, por assim dizer, uma “secularização do termo secularização” – ou seja, quando o termo passa a ser amplamente usado por autoridades não eclesiásticas, quebrando o exclusivismo anterior. É quando as expropriações de patrimônio se tornam compulsórias, e o “secularizar” passa a ser conjugado no modo imperativo. O ápice desse primeiro movimento é simbolizado pela Paz de Vestfália, em 1648, documento no qual “a

⁹ Sobre o princípio da separação entre Estado e Igreja, constitucionalmente inaugurada com o advento da república no Brasil, Ricardo Mariano diz: “A secularização do aparato jurídico-político, além de reiterar a autonomia e a supremacia do direito em relação às outras formas de ordens normativas, de reduzir praticamente a pó as pretensões dos grupos religiosos em impor suas normas ao conjunto da sociedade, de submetê-las ao império da lei, relativiza, relega a segundo plano e desqualifica as demais fontes de normatividade” (Mariano 2003, p. 112).

secularização passa a significar o movimento geral de passagem de uma propriedade e/ou jurisdição eclesiástica para outras seculares” (Moniz: 2017, pp. 140-1). Continua Moniz:

Esta é uma evolução semântica extremamente relevante, porquanto acirra a já avançada distinção entre o religioso e o secular, entendido como não religioso, e revela plenamente o seu conteúdo jurídico-político. Doravante, a secularização reorienta seu significado, designando não só a passagem de determinadas instituições do poder religioso eclesiástico para o poder civil secular, mas também a emancipação do poder político em relação à tutela e controlo da Igreja (Moniz: 2017, p. 141)

Portanto a evolução semântica do termo responde a uma analogia: se “secularizar” significava a transferência dos bens fungíveis da Eclésia para os principados e igrejas nacionais, no século XVIII “secularizar” também passa a abranger a *transferência de legitimidade* de tomada de decisões do clero para incipientes organizações civis dentro de uma determinada jurisdição: secularizar passa a significar que, decisões antes tomadas pela Igreja, ora serão tomadas necessariamente sem a Igreja. Movimento cujo paroxismo é datado por 1789, mas não se resume a tal momento, e nem somente a Paris. Em 1803, um ano antes da outorga do Código Civil francês, Napoleão tece acordos com príncipes germânicos seculares – ou seja, aqueles não submetidos aos ordenamentos papais -, fomentando o que ficou à época chamada de *gross Säkularisation* (grande secularização). O termo “secularização” não só denotava “uma expropriação compulsória e definitiva da quase totalidade dos bens da Igreja, devendo ficar à livre e completa disposição do respetivo soberano territorial” (idem, p. 142), como passou a significar a perda da prerrogativa da Igreja para estabelecer o alcance de sua legitimidade jurisdicional (Pierucci: 1998, s/p).

Em suma, antes de se tornar conceito sociológico- obviamente nunca consensuado-, fato é que existe uma transição histórica entre o sentido jurídico-canônico para o jurídico-político (Ranquetat Jr. :2012, p. 18), ou, nos dizeres do português Jorge Moniz, uma “transição para o direito canônico e a sua posterior apropriação pela esfera civil, conquistando um sentido jurídico-político” (Moniz: 2017, p. 158). A essa pertença histórica preferimos nos manter fiéis em nossa conceituação de secularização, sob o evidente risco de, se assim não o fizéssemos, cairmos numa idiosincrasia que em nada contribuiria para um acordo conceitual plausível.

Ao mesmo tempo que zelamos por uma perspectiva estrutural, abdicamos da linguagem empregada por Vilaça e Dobbelaere quando definem secularização societal como o processo no qual a religião perde seu monopólio simbólico para se tornar “um

subsistema dentre outros subsistemas” (Vilaça: 2003, p. 110; Dobbelaere: 2002, p. 19; Dobbelaere: 2008, p. 138). Isso porque, para fazermos tal afirmação, ficaríamos engessados na teoria de Luhmann e inevitavelmente teríamos que passar para uma análise sistêmica do todo social a partir dessa lente o que, além de ser intrinsecamente controverso, parece-nos complicar uma análise comparativa num recorte específico da América Latina. Além do mais, o brasileiro João Paulo Bachur detém-se na afirmação tantas vezes repetida (“um subsistema dentre outros subsistemas”) para chegar à conclusão de que “a religião ocupa um lugar central no processo de diferenciação funcional da sociedade, mas, ao contrário do que se verificou nas outras esferas sociais, tudo indica que *ela não evoluiu para um autêntico sistema autopoietico*” (Bachur: 2011, p. 187, grifo nosso). Essa menção serve apenas para ilustrar que, uma vez assumida a integralidade da teoria sistêmica, o percurso argumentativo teria que, além de permanecer permanentemente debitário de sua epistemologia, fazer verificações e correções dentro da própria estrutura teórica, se afastando de outras perspectivas mais potentes para o presente trabalho.

2º) a secularização deve ser compreendida como um **processo**. Obviamente isso não deve ser compreendido que o conceito compreende um “processo evolucionário” (Dobbelaere: 2002, p. 61), muito menos “irremediável”, nos dizeres de Pierucci (1998, s/p). Como processo queremos dizer que a referida “separação” entre religião e Estado é uma inacabável negociação de espaços, contando com interferências mútuas (Camurça: 2017, p. 884). Os “espaços”, pois, são construídos e atualizados de acordo com as forças que atuam nas sociedades a serem comparadas dentro do recorte proposto pela pesquisa. O recorte histórico que fizermos será sempre um *frame*, não no sentido estritamente goffmiano, mas mais no sentido cinematográfico mesmo: um quadro que pressupõe movimento, um quadro que deriva de um encadeamento de ações e situações pretéritas ao mesmo tempo que sugere situações futuras. Para a compreensão sociológica do que estamos olhando devemos fazer ambos os exercícios: o compreensivo e o projetivo, algo como o que fazemos ao nos depararmos pela primeira vez com aquela fatídica fotografia de Tchích Quang Duc em seu protesto contra as imposições católicas ao seu Vietnã budista. Assumir secularização como um gerúndio, e, ter o cuidado de manter essa perspectiva ao longo da análise superveniente, nos afasta de uma perspectiva essencialista do tempo. Às vezes explícita, como o é o caso de Pierucci e Steve Bruce; outras vezes entremeada por recursos complexos, como é o caso do primeiro Berger e a “virtual impossibilidade” do processo modernizador/secularizador se reverter. A perspectiva que se propõe a enxergar a secularização como um processo dentro desses moldes, na verdade se usa do recurso da

grande narrativa e dilui a diversidade concreta das historicidades com suas configurações próprias da relação entre o religioso e o secular (Hervieu-Léger: 2003). A noção subjazida de *processo* deve levar em conta que existe uma negociação entre a religião e outras esferas do mundo social, uma relação ativa, pois.. Quando se tem a premissa de “separação” estrutural, isso não pode significar um insulamento absoluto do religioso, no mínimo porque até as práticas mais discretas da fé, são passíveis de se tronarem atos jurídicos (Leite: 2014, p. 255). E é por esse motivo que, ao longo deste trabalho, quando formos nos referir a casos históricos concretos, preferiremos utilizar o termo *configuração secular* ou *configuração do secular*, sob a perspectiva que tais configurações são sempre provisórias e tensionadas.

3º) – Pelo caráter tensional do fenômeno, deve ser um conceito que **permita qualificar as estruturas específicas que estão sendo analisadas**. Deve ser um conceito operacional, deliberadamente embasado em experiências já observadas, e que, por conta dessa pregnância com as individualidades históricas, permita descrever a *forma* em que se dá o fenômeno em cada uma delas. Requerer-se que exista observância das experiências dispostas na história não é dizer que “secularização” está restrita aos contextos do *séculariser* pela primeira vez utilizado num contexto extra-eclesiástico no Tratado de Vestfália em 1648 (Blancarte: 2016); ou pelo princípio diplomático de “como se Deus não existisse”, lançado por Grotius no início do século XVII (Berger: 2017, p. 110); ou aos argumentos de Marsílio de Pádua no *Defensor Pacis* em 1324 (Pierucci: 1998), onde se defende que o poder político seja do povo e não do Divino, fomentando toda a reforma política renascentista; ou na primeira diáspora judaica no século V a.C., conforme defendeu o historiador do cristianismo Paul Johnson (Johnson: 2001); e nem mesmo no tapa de luva mitológico que Cristo dá nos fariseus, ensinando para a posteridade o que é de Deus e o que é de César. Ao mesmo tempo em que o conceito não deve ficar refém de nenhuma dessas narrativas específicas, ele deve procurar apreender o que há nelas em comum, e, principalmente, ser receptivo para as manifestações contemporâneas. E essa urgência por receptividade à nossa coetaneidade nos leva ao quarto e último ponto.

4º) – Ao mesmo tempo que deve direcionar nosso olhar para as *formas* históricas, **ele deve permitir-se ser mensurado**. Portanto deve ser operacional não só para analisar experiências observadas, mas para descrever experiências observáveis em curso. Considerando que não exista o tipo ideal de uma sociedade secularizada- em que não haja interferência alguma da religião em outras esferas e vice-versa -, nem um tipo ideal de sociedade totalmente não-secularizada – uma “sociedade transcendental”, ou uma

sociedade em que não exista um “profano” -, é preciso que o conceito permita a comparação de casos. Talvez a palavra “mensuração” não seja tão exata, se ela nos remeter a um gráfico num plano cartesiano pura e simplesmente. É imprescindível que se eleja fenômenos que possam servir como indicadores qualificados. É fundamental que o conceito dê abertura para a construção de parâmetros e estipulação de variáveis que sirvam para pô-lo à prova. Muitos trabalhos comparativos na Sociologia da Religião (a maior parte, na verdade) provam, comprovam ou reprovam teorias a partir dos números. E duas críticas genéricas devem ser feitas sobre aqueles a que tivemos acesso. A primeira é que não há um consenso com relação ao que são “variáveis relevantes”. A segunda é que as conclusões carecem de preenchimento historiográfico das realidades que leem. Uma crítica se remete à outra, é claro. Para ilustrar o segundo ponto, é sintomática a conclusão do trabalho a que chegaram os chilenos Somma, Bargsted & Valenzuela (2017) sobre *mudança religiosa*, num trabalho feito a partir de dados do latinobarômetro sobre 17 países da América Latina. Ao se proporem a testar três teorias díspares – a da anomia, a da escolha racional e o paradigma da secularização-, para ver qual delas melhor se aplicava ao caso da América Latina, admitem que “nós não podemos [para o âmbito desta pesquisa] fazer a diferenciação entre católicos praticantes e nominais, ou entre ateus e pessoas não identificadas com qualquer grupo religioso” (Somma, Bargsted & Valenzuela: 2017, p. 128). Além de não poderem fazer distinções entre identidades religiosas porque “o latinobarômetro não provê medidas para a religiosidade ([...]como a importância da religião para a vida de alguém)” (ibidem). E então chegam à conclusão que nenhuma das três teorias testadas respondem “à diversidade de tendências existentes na região” (idem, p. 137), apesar da Teoria da Anomia mais se aproximar da realidade latina. Mas se não existe um chão comum para qualificar os dados, se não existe um entendimento prévio sobre o direcionamento do olhar, então sobre o que a conclusão se baseia exatamente?

As duas questões – tanto a dificuldade na delimitação de variáveis, quanto a falta de preenchimento historiográfico em alguns trabalhos que tentam mensurar a secularização -, devem estar inter-relacionadas, uma vez que ambas deixam entrever que acepções diversas do conceito (aliás, muitas vezes imprecisas ou simplesmente não explicitadas no texto) dificultam nos situar “sobre o que estamos falando”, ou melhor: “sobre o que estamos lendo”. A “mudança religiosa” é uma variável para se levar em conta ou deve ser vista como uma causa do fenômeno (Inglehart & Norris: 2011; Bruce: 2016;

Somma, Bargsted & Valeznuela: 2017)¹⁰? Poderíamos mesmo nos perguntar se não é a variável interna de maior importância (Kauffman, Goujon & Skibekk: 2011); ou, pelo contrário, se não tem relevância alguma para verificação do fenômeno, já que “a secularização que importa” é a do Estado enquanto ordem jurídica (Pierucci: 2012, p. 90).

Feitas essas considerações e procurando ser coerentes com os critérios apresentados, chegamos à conclusão de que secularização pode ser entendida como: *independência formal, simbólica e axiológica de uma estrutura jurídico-política historicamente dada com relação a qualquer fundamentação, orientação ou motivação religiosa.*

A especificação da estrutura jurídico-política contrapõe-se, em certa medida, às definições mais ampliadas como “processo pelo qual a religião se torna um sistema entre outros subsistemas”; ou “emancipação das esferas sociais com relação à religião”. Esta opção foi feita pois, como vimos no primeiro critério, o estabelecimento de uma esfera normativa capaz delimitar sua competência e sua jurisdição, independentemente da convalidação da Igreja, é o demarcador histórico da secularização. Até a definição de uma jurisdição como unidade de análise coerente (país, estado, região administrativa, município, continente, subcontinente, bairro etc.) são, antes de mais nada, estipulações legais. A “supremacia” dessa estrutura, que se evidencia ao relegar para o segundo plano outras formas de normatividade (cf. nota nº 9), é um nicho privilegiado de análise, porque ao cabo dá as cartas sobre as formas de participação e processos de transformação/atualização das próprias normas, sobre os possíveis deslocamentos de legitimidade. É claro que o “arcabouço jurídico-político varia de acordo com a compreensão do que sejam os princípios ético-públicos” (Oro & Camurça: 2018, p. 12) na confecção dos respectivos arranjos, como defende Chantal Mouffe:

Para ela, é preciso reconhecer a importância das formas religiosas de identidade como motivações para a ação pública. No entanto, Mouffe também coloca precondições para essa participação, como o respeito e adesão pelas correntes religiosas inseridas no espaço público dos princípios constitucionais das democracias modernas (por exemplo, não querer abolir a separação Igreja-Estado) (Oro & Camurça: 2018, p. 12)

¹⁰ “Nós temos atualmente uma sociedade que é em grande medida secular, não apenas nas operações formais de grandes instituições sociais, mas também na cultura popular. Estamos em uma posição historicamente interessante. Durante os próximos trinta anos ou mais, nós poderemos ver se as sociedades são religiosas porque as pessoas são religiosas, ou vice-versa” (Bruce: 2016, p. 189).

Concordando que as ações públicas de religiosos são parte legítima dos conflitos políticos – aspecto que abordaremos na próxima seção -, Mouffe diz que “o que está realmente em jogo na separação entre Igreja e Estado é a separação entre religião e poder estatal. Isso implica que o Estado deve ter o monopólio da violência legítima, e que associações religiosas não devem ter qualquer controle sobre o poder coercitivo” (Mouffe: 2006, p. 25). Tal prerrogativa, como vimos, é delimitador da secularização. Por isso compreender como religiões participam das construções das normas de alcance geral é um caminho promissor de avaliação do fenômeno.

Além disso, a estrutura jurídico-política é, por excelência, a reguladora das instituições sociais, independentemente do “subsistema” ou da “esfera” a que estas se remetam. As escolas, por exemplo, que são as instituições do “subsistema” educação, devem obedecer parâmetros e restrições estabelecidos no bojo político sob risco de perder seu credenciamento de legitimidade caso não siga as leis que as regulamentam. O mesmo vale para a família e até para a economia – para ficarmos em exemplos dos “subsistemas” evocados por Dobbelaere (Dobbelaere:2002, p. 19; Dobbelaere: 2007, p. 138).

Por conta da centralidade dessa estrutura no processo de regulamentação e legitimação das instituições, cremos que não se perde nada com a especificação da relação da(s) religião (ões) com essa estrutura. Pelo contrário: se estivermos num bom caminho, a definição nos orienta para quais aspectos do complexo social devemos direcionar o olhar, viabilizando, com isso, a comparação de situações históricas concretas, para que nem os termos da pesquisa, nem os possíveis resultados recaiam num essencialismo restritivo, ou se percam em pressupostos de generalidade vazia - “a sociedade”, “o mundo”, etc..

1.3 – Chegando ao “espírito” da laicidade

Vamos seguir o mesmo formato de disposição de texto da seção anterior. Ainda que não aposte no potencial heurístico de “laicidade” e “secularização” enquanto conceitos sociológicos, pelo didatismo podemos partir da distinção trazida por Giumbelli de que “a secularização diz respeito à importância da religião na *sociedade*, ao passo que a laicidade pode ser associada com alguma forma de separação entre *Estado* e religiões” (Giumbelli: 2016, p. 21, grifos nossos). É uma definição abstrata demais, conforme o próprio autor reconhece: “sei que essas definições são bastante problemáticas, pois cada uma delas abre discussões intermináveis sobre o que seja ‘importância’ e o que seja ‘separação’” (*idem*, pp. 21-2). Além do mais o autor nos diz que a própria definição do que

é “religioso” é uma questão em disputa no bojo de cada caso histórico concreto. Portanto “separar” algo cuja definição depende de configurações provisórias e em movimento, não parece um exercício frutífero para a compreensão (idem, p. 18). Ainda assim, mantenhamos por ora a distinção didática do brasileiro, uma vez que tal noção se repete em trabalhos de outros autores e autoras.

Também citada na apresentação da seção anterior, a argentina María Pilar Bossio diz que: “se a secularização faz foco na diferenciação de forma integral entre religião e *sociedade*, a categoria laicidade se encontra na relação entre religião e *Estado*, abarcando também a forma de vínculo com as instituições culturais, científicas e educativas” (Bossio: 2018, p. 151, grifos nossos). Ainda que possamos problematizar qual o lugar das “instituições culturais, científicas e educativas” – se estaria mais no *Estado* do que na *sociedade* -, temos aqui repetida a noção de que a laicidade se remete ao aparelho estatal e na sua relação com as religiões. E esse norteamento é seguido pelo também argentino Mallimaci:

O primeiro termo [secularização] mostra o largo *processo social*, simbólico e cultural de recomposição das crenças com a conseguinte perda de poder dos especialistas religiosos e um crescimento da individualização. O segundo [laicidade] analisa as mudanças (rupturas, continuidades, avanços e retrocessos) nos *processos institucionais* de construção das liberdades modernas (especialmente a liberdade da consciência e de expressão) entre *atores estatais e religiosos*, em sentido amplo, *em cada Estado nação* (Mallimaci: 2006, p. 52, grifos nossos).

Deixemos como uma orientadora essa distinção entre religião-sociedade (secularização) X religião-Estado (laicidade), e que isso nos sirva como preâmbulo para a discussão que se seguirá. Antes de chegarmos a uma formulação que nos parece útil, é necessário trazeremos a importância histórica da recuperação do termo para verificarmos a possibilidade da construção de um conceito sociológico de laicidade.

Primeiramente, deve-se considerar que o termo laicidade tem uma origem e um uso estritamente latinos (Cf. Da Costa: 2017^a; Souza & Vieira:2016; Baubérot: 2011; Blancarte: 2006; Caetano: 2006). Isso significa que as publicações germânicas – incluindo aí as anglo-saxônicas – ignoram um possível lapso semântico, ou ignoram mesmo o emprego do termo “laicidade” ou algum correlato, tratando “secularização” (secularization, Säkularisierung etc.) como ferramental suficiente para se compreender a relação entre religião e as outras esferas do mundo social.

Ou seja: Max Weber, Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Peter Berger, Thomas Luckman, Robert Bellah, sem contar com a prolífica produção contemporânea estadunidense da Sociologia da Religião, onde se encontra a referida Teoria da Escolha Racional da Religião (RCTR), além da não menos polêmica ortodoxia bretã, bem representada por Steve Bruce: nenhum desses autores levaram em conta, nas suas elaborações, a questão da laicidade. Quando muito, trataram a *laïcité* como um movimento pontual ligado a uma inspiração jacobinista, meramente como um *case* histórico francês da dita “*secularization*”¹¹ (e.g Martin em sua apresentação à coletânea *Religion in an expanding Europe*, de 2007). Ocorre que há um lapso de sentido, vinculado às respectivas trajetórias históricas¹², entre os dois termos: *secularização* e laicidade não são intercambiáveis e obviamente isso não pode ser ignorado.

O que queremos trazer é que, muito mais grave do que a recorrente confusão entre “desencantamento” e secularização, esmiuçada por Pierucci (Pierucci: 2013), a confusão entre laicidade e secularização corresponde a uma subalternização epistemológica: é um sintoma da mesma. Apenas muito recentemente autores do tronco germânico da Sociologia da Religião vêm se preocupando com a questão da subalternização epistemológica dentro do campo (Spickard: 2019), apesar de isso já ter sido apontado em outras ocasiões por autores auto-proclamados subalternos, porém sem grandes desenvolvimentos para a Sociologia da Religião, como o já citado Appiah (Appiah: 1992), ou, com uma maior preocupação, por Asad (Asad: 2006; Asad: 2007), que foca no contexto egípcio para derivar uma crítica epistemológica.

A laicidade é normalmente apreendida como a experiência encampada na França a partir do século XVIII para a formulação de leis anticlericalistas, em que os representantes da *Assemblée Nationale* passaram a investir incisivamente contra as interferências religiosas – mormente da Igreja Católica – na coisa pública. E essa experiência é tratada como *laïcité* pela literatura germânica, ou seja, como um caso específico ou vanguardista da França de, manifestamente, pretender-se estabelecer uma *separação* clara entre a religião e o Estado (Dobbelaere: 2002, p. 52). Em 1905, a França

¹¹ Mesmo Dobbelaere, quando trata a “*laicity*” como tipificação de secularização manifesta, não sai do caso francês ao longo de suas exemplificações.

¹² A abundância dos trabalhos que tratam das trajetórias torna desnecessária aqui a reconstrução. Para tanto, Cf. Areias (2018); Da Costa (2017a); Souza & Vieira (2016); Bauberót (2011); Baubérot (2007) Blancarte (2006); Dobbelaere (2002, parte I). Essas indicações servem como troncos, a partir dos quais, em se consultando as respectivas bibliografias, pode-se fazer uma remissão histórica precisa.

consegue promulgar sua famosa Lei da Separação, que é considerada por vários Estados – especialmente pela própria França – como o marco simbólico basilar e exemplar para o resto do mundo.

De fato, em 1883 a França tornou obrigatório o ensino público em todo seu território, sob responsabilidade do Estado. E para a aplicação da lei existia uma dificuldade central. A pergunta era: como projetar um ensino universalizante e ao mesmo tempo respeitar liberdade de consciência, princípio norteador da Revolução, na qual estão supostas as liberdades religiosas (Bauberot: 2011)? Jules Ferry, ministro do então recém-fundado Ministério da Educação Pública (*Ministère de la Instruction Publique*) propõe que o Estado francês patrocine expedições para aprender com a experiência de Estados outros sobre a questão. Essas expedições trouxeram muitas informações que lastreariam a elaboração da lei francesa, vinte anos mais tarde. Descobriu-se que o México já havia publicado uma “Lei da Separação” em 1861, aperfeiçoada em 1874, que serviu largamente de referência para a construção da lei francesa (Baubérot: 2007, p. 120). O relator da comissão parlamentar de 1905 concluiria que através da lei mexicana, o país americano “realmente conhece a paz religiosa” (ibidem).

O fato é que a comissão parametrizou suas discussões a partir de estudos feitos sobre legislações já existentes nas Américas, como – além do próprio México – o Canadá, os Estados Unidos e até o Brasil, que por meio do Decreto nº 119-A de 1890 consagrava a plena liberdade dos cultos e extinguiu o padroado (ibidem). Os estudos que embasaram a Lei da Separação passaram a compor o documento chamado “Relatórios Briand”, cujo nome deve-se a uma homenagem ao relator da comissão – o futuro primeiro ministro Armand Briand-, e que contém todo o histórico das deliberações realizadas naquela ocasião. O curioso é que em 2005 a *Assemblée Nationale* patrocinou uma reedição dos Relatórios Briand, como forma de comemoração do centenário da Lei da Separação. Na reedição, contudo, foi omitido justamente o capítulo “*Législations Étrangères*”, onde constavam os estudos que inspiraram a versão francesa da laicidade (Baubérot: 2007, p. 121). Essa omissão talvez tenha autorizado o Alto Conselho da Assembleia francesa a justificar seu orgulho ao afirmar publicamente que a lei de 1905 “se tornou objeto de encanto para todo o mundo” e que “suscitou cópias e fez nascer imitações” (idem, p. 120), quando a verdade se aproxima muito mais do oposto. Em 1989, em cerimônia do duocentenário da Revolução Francesa, o filósofo Régis Debray já havia propagandeado a laicidade como uma “exceção francesa” dotada de um vanguardismo espraiador (Debray

apud Baubérot:2007, p.123), e também não é culpa da realidade que a realidade tenha sido outra.

Reconhecemos que a Lei da Separação teve repercussão em diversos Estados pelo mundo, e que ela tenha sido importada com o selo da originalidade e da radicalidade com relação à não interferência da religião na esfera pública. Quanto à originalidade, vimos que seu questionamento é bastante plausível: a Lei da Separação de 1905 foi muito mais uma interpretação de valores institucionais que já corriam na latino-américa, do que uma obra propriamente europeia, “um objeto de encanto para todo o mundo”, constituinte da identidade francesa (Millot: 2013). Ainda que seja incontestável que o uso profano do termo tenha se originado na França revolucionária, a orientação das discussões que culminaram na Lei da Separação partiu de experiências americanas.

Quanto se a radicalidade separatista da qual a França se orgulha contribui para a democracia, Alfred Stepan é enfático: “a atual análise da democracia, enquanto absolutamente deve lançar mão de conceitos como voto e relativa liberdade para se organizar, não necessariamente precisa do conceito de laicidade [secularism]¹³” (Stepan: 2011, p. 2). E essa afirmação se pauta em observações de que, governos longevos, que se distanciaram dos parâmetros modernos da democracia, por vezes foram muito mais preocupados em garantir a multiplicidade da participação das diversas religiões, do que uma França orgulhosamente *laïque* e republicana, por exemplo, que privilegiou ao longo do século XX um modelo separatista (idem, p. 6; Stepan: 2000, p. 42). A Turquia, que através de Mustafá “Atatürk” Kemal deliberadamente se inspirou e radicalizou modelo da lei francesa de 1905, foi considerada um modelo de “laicidade”, enquanto desautorizou a manifestação de qualquer pertença religiosa em espaço público, além extinção do califado e de suas representações, dentre outras medidas separatistas, portanto “laicistas”, e que não privilegiam a laicidade.

¹³ A tradução vem sendo nossa. Traduzir certos empregos de “secularism” por “laicidade” não é, contudo, uma arbitrariedade. Diversos artigos hispano-americanos o fizeram – com a tradução inversa, é claro -, como, por exemplo em Somma, Bargsted & Valenzuela (2017) e Da Costa (2015), além das traduções de trabalhos produzidos originalmente em português: Pierucci (2001) e Mariano (2011). Também Giumbelli faz uma sistematização do paralelo entre *secularismo* e laicidade (Giumbelli: 213). Apreendemos uma indiferenciação entre “secularism” e “secularization” em algumas passagens do texto de Stepan, e nos utilizamos de “laicidade” naquelas em que o emprego remete à diversidade, pluralismo e participação no espaço público, antecipando assim, alguns elementos que nos levará à definição pretendida nesta seção. Para críticas ao meu critério, imprescindível consultar diretamente as fontes.

E esse é um ponto sobre o qual é necessário fazer uma inflexão: a distinção entre laicidade e laicismo. Antecipando um de nossos pressupostos, historicamente, uma vez que o Estado laico pressupõe a participação de todas as vozes religiosas sob sua jurisdição, ele “se converte em uma clara necessidade como instrumento político e jurídico para proteger os direitos de minorias” (Blancarte *apud* Bossio: 2018, p. 151). Enquanto:

O laicismo, ligado ao [conceito]anterior [o de laicidade] é sobretudo uma atitude proselitista de combate (como todos os ismos) em favor da causa da laicidade. O problema surge porque o emprego de ambos termos é por vezes arbitrário e indistinto, o que gera erros de apreciação e de interpretação acerca de nossa história ou vida social. Em boa medida, as razões desta confusão se originam no fato de que a laicidade, defendida pelo laicismo, adquiriu um caráter combativo e anticlerical em particular nos países de tradição latina, aproximadamente entre 1850 e 1950 (Blancarte: 2011, pp.183-4)

Para reforçar a visão do mexicano, Barreira nos aponta que “o laicismo impede qualquer valor à religião, a ser politicamente menosprezada pela redução de seu peso na vida social. O laicismo muitas vezes se escora num naturalismo *hard*, de tipo neopositivista”, (Berreira: 2014, p. 136). Ou ainda:

O laicismo é a expressão de anticlericalismo decimonônico, que propõe a hostilidade ou a indiferença perante o fenômeno religioso coletivo e *pode acabar radicalizando a laicidade*, sobrepondo-a aos direitos fundamentais básicos como liberdade religiosa e suas diversas formas de expressão. Poderia se dizer que consiste em uma forma de sacralização da laicidade que, por isso, acaba por negá-la (Huaco *apud* Souza & Vieira: 2018, p. 65, grifos nossos)

Portanto o laicismo aponta para um proselitismo antirreligioso, o que converge com aquela noção de *laicity* que Dobbelaere faz da “secularização manifesta”, e também converge com certas interpretações que convenientemente alguns Estados – ou alguns estadistas- fizeram da Lei da Separação francesa. Citamos o caso turco, mas podemos citar também o caso uruguaio. Com as pontuações que temos em mãos até aqui, e seguindo a lição de Blancarte, percebe-se que não há contradição em afirmar que existem experiências históricas que por vezes se aproximam do modelo secular ao mesmo tempo em que se afastam do modelo de laicidade, ou vice-versa. O Uruguai, por exemplo, não conta com figuras jurídicas e procedimentos específicos para coletivos religiosos e nem mesmo com um aparato estatal especializado para registro desses mesmos coletivos, (Giumbelli: 2016, p. 22), o que – aqui divergindo do autor brasileiro – compromete a observância do reconhecimento estatal da existência da diversidade, aspecto central de um possível

conceito de laicidade¹⁴. Isso significa dizer que, apesar de sua estrutura tipicamente secular e de sua postura histórica de afastar as religiões das participações públicas, não seria correto, conceitualmente, aproximar aquela sociedade do modelo de laicidade. Até porque, conforme demonstram Gerardo Caetano (2013) e Néstor da Costa (2015), a identidade nacional uruguaia requereu dos indivíduos a abdicação das identidades pessoais atreladas às suas respectivas religiosidades em nome de uma “cidadania hiperintegradora”, exigindo a subsunção das individualidades. “O ânimo hiperintegrador, negador das diferenças, disciplinador e centralizador no Estado tem sido a principal matriz da sociedade uruguaia” (Da Costa: 2015, p. 83). Quando muito o Uruguai se aproximaria de uma sociedade laicista, secular, porém não *laica*.

As justificativas para a “hiperintegração” identitária uruguaia, expressa formalmente pela primeira vez na Constituição Federal de 1918, se baseia num tipo de interpretação do processo francês (Da Costa: 2015, p. 74), apesar de movimentos de “desprezo” pela religião remontarem a 1860 (Geymonat: 2005). Assim como as políticas de exclusão religiosa promovidas na Turquia, no Uruguai a justificativa para negar a participação em deliberações oficiais ou mesmo coibir manifestações religiosas em espaços públicos refestela-se no “caso francês”. E somente no século XXI o país do Prata passa a assumir a discussão de “um modelo de laicidade que não suponha a exclusão da diversidade religiosa, mas sim que a integre socialmente” (Caetano: 2013, p. 131).

Mas o fato é que entre o jacobinismo laicista e o clericalismo pautado pela *Quanta Cura*¹⁵, muitos matizes, negociações e concessões mútuas existiram de parte a parte até se

¹⁴ A divergência se dá, não com relação à constatação do ativismo anticlerical existente no Uruguai a partir de 1859, mas sim pelo fato de, no presente trabalho, estarmos depreendendo um esforço para a construção de um “modelo” de laicidade, perspectiva da qual Giumbelli se afasta (Giumbelli 2016, p. 19). O autor se preocupa em descrever as configurações da “regulação do religioso” em suas concretudes específicas, sendo essa regulação entendida como “o conjunto de mecanismos que estabelecem o lugar do ‘religioso’ em uma formação social” (idem, p. 17). Em sua leitura, a adoção de modelos não abrange aspectos de configurações específicas de cada caso (idem, p. 32). E sua argumentação ganha corpo ao mostrar que Brasil e Uruguai, que contam com aparatos jurídicos similares no que tange ao tratamento dos coletivos religiosos, restam em polos opostos no modelo da secularização (idem, p. 21), exemplificando, com isso, que os conceitos de laicidade e secularização apresentam limitações para apreender as complexidades dos casos. Concordamos que tais limitações existem. Ao mesmo tempo defendemos a pertinência do aparato teórico em dependendo do recorte e do alcance pretendido pela pesquisa, conforme argumentação apresentada no capítulo 2. Estritamente quanto à pertinência do aparato teórico em tais termos é que consiste nossa divergência.

¹⁵ Nesta encíclica papal assinada por Pio IX em 1864 foi apensada a *Syllabus Errarum*, um verbete de erros que vinham sendo cometidos pelos cristãos da época. Dentre esses erros estão, por exemplo: “o de que não existe nenhum ser divino, supremo, sapientíssimo, povidentíssimo que se distinga deste universo” (item I) ou que “a Igreja não deve mais corrigir a filosofia, mas ainda deve tolerar seus erros e deixar que a própria filosofia se corrija” (item XI) ou ainda que “o protestantismo não é senão uma outra forma diversa da mesma verdadeira religião cristã, que tanto quanto a Igreja Católica pode agradar a Deus” (item XVIII)

chegar naquela lei, orgulho de Debray e do Alto Conselho do parlamento francês em 2005. Como exemplo disso, podem ser citadas as decisões parlamentares francesas nos anos de negociação para a Lei da Separação: a manutenção das datas festivas cristãs, bem como os nomes dos espaços públicos com referências religiosas, por 466 votos parlamentares contra 60; assim como os laicistas foram grosseiramente derrotados na pauta que exigia a cidadania francesa para que o indivíduo se tornasse ministro de culto; e de igual monta foi a derrota anticlerical acerca da concessão de personalidade jurídica pública à Igreja; ou sobre a manifestação religiosa em espaços públicos (Baubérot: 2011, p.64); isso sem mencionar as 450 construções de igrejas subsidiadas com verba do Estado após a promulgação da dita lei (Oro: 2015, p. 58).

As vitórias do espectro clericalista naquele contexto de discussão para a aprovação da Lei da Separação representam muito mais o “espírito” da laicidade do que uma postura positivamente laicista, que *a priori* se posiciona *contra* as vozes religiosas, ou se posiciona *contra* vozes *peço facto* delas serem religiosas. Essa é a lição que absorvemos quando vemos Blancarte definir laicidade como: “regime social de convivência, cujas instituições políticas estejam legitimadas principalmente pela soberania popular e não mais por elementos religiosos” (Blancarte: 2006, p. 34; Blancarte: 2011, p. 182-3).

Essa definição apresenta muitos problemas, conforme os contrapontos que traremos em breve. Mas, lida no contexto da obra do autor, vemos que sua preocupação é coerente com a ideia de que a quebra do monopólio cristão na regulamentação das políticas (latino) americanas, *não* significa a imposição de uma política laicista, portanto negadora das várias religiões que aqui existem e já existiam quando o México promulgou aquela sua Lei da Separação em 1861¹⁶. Procurando justamente universalizar o conceito de laicidade – inclusive abrangendo realidades históricas fincadas no tronco germânico¹⁷ – o mexicano Roberto Blancarte faz uma revisão interessante do percurso sobre o que quer dizer “ser laico”. “Primeiro temos que distinguir o conceito e o fenômeno” diz-nos o autor, de modo que “os franceses inventaram a palavra laicidade, ali por volta de 1870” (Blancarte: 2006,

(<http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>, consultado 24 de maio de 2020).

¹⁶ Deve-se ter em conta que a lei da laicidade da educação mexicana, de 1861, representou uma contrariedade sobre a ingerência católica na educação da população (Arredondo & Villarreal: 2017). A noção de laicidade defendida pelos mexicanos àquela época seria a “de uma moral sem religião. A formação de cidadãos de uma nação fundada na soberania de um povo” (idem, p. 44).

¹⁷ A certa altura o autor soa provocativo, ao dizer que a Dinamarca e a Inglaterra, por exemplo, podem ser países laicos sem sabê-lo (Blancarte: 2006, p. 32).

p. 33). O fato de os franceses “terem inventado a palavra”, não significa que o dito “fenômeno” já não existisse, “ali por volta de 1870”, o que reforça a importância de recuperar um sentido que esteja calcado na vivência americana, para que ele respeite sua coerência histórica e ao mesmo tempo mostre-se como uma categoria útil para se analisar um recorte que se debruça sobre o campo latino-americano.

E seguindo os mesmos moldes que propusemos para a secularização, vamos compreender os quesitos que um conceito de laicidade, primeiramente, *não* deve conter ou ser:

1º) – Apesar da relevância histórica apontada por Blancarte, ela **não pode ser normativa**. Esse requisito cabe a qualquer concepção de pretensões heurísticas, por inviabilizar o emprego analítico e, por consequência, a comparação. Assim, devemos nos afastar de uma noção que ao cabo bebe de uma dogmática jurídica sobre o *dever ser* laico, que orienta ações estatais para cumprimento do princípio, conforme chamaram a atenção Oro & Camurça (Oro & Camurça:2018, p. 9) .

2º) - Ela **não** deve partir de uma noção **construtivista**. Baubérot, Blancarte & Millot (2006) tentam alcançar um conceito universal de laicidade, e isso é expresso na ironia do autor mexicano, quando menciona que sociedades não latinas talvez sejam laicas sem o saberem (vide nossa nota nº 16). Alfred Stepan traz-nos contrapontos interessantes, uma vez que a Pancasila indonésia (nota nº 7) parece trazer muito mais elementos da laicidade do que a França laicista de 2005, ou do que a França de 2010, que passa a proibir o uso da *burqa* nas escolas (Oro: 2015). Quando dizemos “não construtivista”, significa que não devemos assumir, sociologicamente, que laicidade coincide com tais medidas francesas, nem com as medidas negadoras de participação religiosa uruguaia, ou com a criminalização do califado na Turquia – ainda que essas experiências históricas se outorguem o título de Estados laicos. Mas, principalmente, estamos preocupados com a flutuação do termo por conotações múltiplas, conferidas por atores politicamente interessados de parte a parte. O que, aliás, é um recorte possível para se abordar a problemática, como aquele que se ocupa em descrever as tensões que acabam por configurar o campo da religião, conforme a abordagem da “regulação do

religioso” (cf. nota nº 15). Nesse lugar, assim como o “religioso” passa por um complexo processo por reconhecimento e alocação (Giumbelli: 2016, p. 32), a “laicidade” também passa por flutuações, já que seu significado depende da perspectiva dos atores que a instrumentalizam (Giumbelli: 2013, s/p). A extensão e a elasticidade do conceito dependerão da coerência com sua historicidade e com suas experimentações empíricas realizadas no campo da Sociologia, o que alimenta suas aspirações teóricas. Com respeito à horizontalidade, não estamos dizendo que uma acepção própria sobrepuje outras acepções que sejam coerentes, e nem que a coerência seja uma exclusividade sociológica. As diversas noções do “laico” que os atores concebem têm suas motivações, lógicas e finalidades próprias. Assim como a nossa enquanto sociólogos. Desenvolveremos a nossa noção não para se sobrepor, mas para se justapor à miríade de perspectivas já em trânsito, acreditando que ela possa ter alguma utilidade na análise da relação dos Estados com as respectivas diversidades religiosas a eles jurisdicionadas. Seu aproveitamento posterior em outros contextos dependerá do mesmo esforço de confrontação que vimos fazendo até aqui.

3º) – Laicidade não pode se confundir com **laicismo**; o que, em parte, corresponde ao nosso 1º item, mas não de todo. Nossa definição não deve se confundir com um dever ser, assim como também *não* deve privilegiar a legitimidade das vozes não-religiosas para compô-la. O anticlericalismo radical simbolizado pela Revolução Francesa – momento no qual se contestou, sobretudo, prerrogativas da Igreja sobre decisões políticas (Moniz: 2017)-, por vezes se traduziu no rechaço a qualquer tipo de manifestação religiosa. O caso uruguaio é mais uma vez emblemático, já que qualquer perspectiva religiosa era por princípio “obscurantista”, portanto incapacitada de construir um ponto de vista “racional”, legítimo para participar da construção do próprio Estado (Guigou: 1994). Esse dispositivo laicista não se dirigiu somente contra a preponderância católica no campo religioso, mas também – e num caráter mais vertical-coercitivo – contra a manifestação pública de religiões de matrizes africanas daquele país, de modo que “as pressões sociais e políticas foram ‘convidando’ a dessacralização das manifestações religiosas nos espaços públicos” e “algumas religiões de

matrizes africanas foram buscando os interstícios para promover a performance do candombe” (Brena: 2015a: p. 117). Tais “interstícios” se traduziriam na assunção pública das lideranças negras da dimensão “meramente cultural” – e a não assunção da dimensão espiritual perante o poder público -, resumida esta às técnicas do batuque e às apresentações de dança, que século e meio depois viriam se tornar patrimônio imaterial do país. Ao longo do século XX o objetivo das lideranças promotoras do candombe – como Armando Ayala e, mais tarde, “Chabela” Ramírez – era manter vivos os cortejos públicos perante um Estado fortemente laicista. Tais cortejos acabaram se restringindo aos carnavais e aos Dias de Reis, desde a Constituição de 1918. Já que para permanecerem públicos – dimensão fundamental das cosmologias Hauçá, Mina e das nações banto naquele país¹⁸ - os candombes deveriam ser necessariamente “não religiosos”, a estratégia escolhida foi a de fazer o Poder Público “pensar” que os orixás incorporados ao longo de tais cortejos fossem meras homenagens, e não que fossem os “orixás em si” desfilando pelas ruas de Montevideo. “Não são os Orixás quem desfilam, senão suas representações; isso é o que transmite ao Estado de que não se trata de um ritual religioso, senão de uma representação secular” (Atabaque¹⁹ *apud* Ferreira: 2003, p. 17).

Em paralelo à “representação secular” para o público moderno do século XX – e, especialmente, para o Poder Público, ativamente laicista no mesmo século

¹⁸ Desde o início dos fins do século XVIII, antes, portanto, do Uruguai se tornar um Estado, os escravizados pretos do oriente do Prata formavam as chamadas Salas de Nação. Por vezes em surdina, por vezes sob as “vistas grossas” do escravizador e outras ainda com o aval deste (Ferreira: 2003), diferentes etnias vindas da África se reuniam em espaços exclusivos. Sobre o que precisamente ocorria dentro desses lugares, pouco se tem registro. Mas fato é que era um tempo-espaço de reverência às ancestralidades, de rememoração ritualística e de organização para resistências, como, por exemplo, a manutenção das línguas (ibidem). O candombe uruguaio – mais precisamente aquele do sul dos muros de Montevideo, o qual por fim vai reverberar em outras províncias posteriormente - nasce dessas reuniões, e apresentava três planos de horizontal importância: “os espaços fechados – as Salas -, os espaços abertos –os sítios [onde se situavam as Salas, dentro das propriedades]- e os espaços em movimento – a rua” (ibidem). A abolição da escravidão (1842) foi combinada com a forte política laicista, germinada nos fins de 1850, o que, a um só tempo, fez com que se renovassem os dispositivos de repressão às dimensões interna e externa da manifestação *religiosa* do candombe, Sua dimensão “cultural” – portanto “secular” – foi tolerada, e esse é o aspecto que estamos explorando nessas linhas.

¹⁹ O Atabaque é uma organização fundada em 1997 por Susana Andrade (Mãe de Oxum), jornalista, advogada, historiadora, escritora e ex-deputada (2015-2020), que surge em defesa dos direitos das religiões de matrizes africanas existentes no Uruguai, e que presidiu publicações impressas sobre esse universo até 2007, até se dedicar às publicações on-line. Foi uma das que reclamaram a revisitação, sociológica e política, ao conceito de laicidade, propondo a noção de “laicidade inclusiva”, da qual beberemos brevemente. A citação em tela data do jornal mensal *Atabaque* de fevereiro de 2001.

-, os passantes incarnam seus orixás em plena avenida. Tal estratégia deu tão certo a ponto de o (branco) Ayestarán, etnólogo e historiador da presença diaspórica no Uruguai, chegar à conclusão, em 1953, de que “a manifestação do candombe, em sua atualidade, é profana, ainda que seja clara sua pertença religiosa, *já extinta*” (Ayestarán *apud* Ruiz: 2015, p. 16, grifo nosso). Nesse contexto, a “extinção” do religioso deve ser melhor compreendida como uma “invisibilização do religioso” (Brena: 2015b, p. 55) (vide nota nº 19). E essa invisibilização fez textualmente parte do “processo de secularização e laicismo cidadão forjado no projeto de Estado-Nação uruguaio” (ibidem), uma vez que “o fenômeno secularizador se traduziu num laicismo anti-religioso causi-laicista, gerador de diversos mecanismos de discriminação religiosa” (idem, p. 56). A partir da década de 1990, não só movimentos praticantes do candombe, mas também de outras reverências – à Iemanjá, principalmente -, passam a reivindicar a *legitimidade da dimensão religiosa* da manifestação dos seus ritos *em público*. Com isso têm a intenção de dizer que suas manifestações não eram e nunca foram meramente “culturais” (leia-se, “seculares”) (Brena: 2015^a, p. 117). Tendo o caso uruguaio como exemplo, veremos à frente que na América Latina a configuração da laicidade está atrelada ao reconhecimento estatal de uma diversidade religiosa sempre existente, porém latente (por ser ilegal, por ser *pecaminosa* ou por qualquer outro tipo de sanção). Na verdade a participação religiosa no espaço público pode ser vista como um indicador de laicidade. Nossa definição passaria não tanto por “separar”, portanto, mas sobretudo por *abarcar*, de onde se inicia nosso primeiro critério positivo.

O que a definição de laicidade *deve* ter ou ser:

1º) -Nosso conceito deve absorver **pluralidade, ou pluralismo**. O uso aqui de “pluralidade” se aproxima daquele de Berger que, em 1995, define como “narrativas que concorrem para definir a realidade” (Berger: 2011, p. 17). Se o Berger de 1995 ainda não havia percebido o protagonismo dos discursos religiosos na disputa dessas narrativas que compõem o real, o Berger de 2016 já enxerga as explicações religiosas do mundo em convivência - ora tensa, ora harmonizada – com o discurso científico, abstinente de qualquer deidade (Berger: 2017 , cap. II). Daí um ajuste sutil, mas necessário, na revisitação

que faz à sua teoria: contra aquele Berger da década de 1960, passaríamos de uma disputa de narrativas *em detrimento de outras*, para instituições que são configuradas *na* própria disputa de sentidos (Berger: 2011).

Mas procurando trazer elementos mais rastreáveis, por pluralidade (ou, alternativamente, pluralismo) queremos nos referir a um espaço público institucionalizado em que à “neutralidade arbitral do Estado”, (Baubérot; 2011, p. 59), é somada a “neutralidade positiva”, indicada por Stepan e repisada por Sophie van Bijsterveld (Bijsterveld: 2014). Por “neutralidade positiva” entende-se que deve haver estruturas que tratem como legítima a participação e a influência das várias visões religiosas na construção do espaço público. Aliás, a socióloga holandesa, junto a outros parceiros de pesquisa, traz informações interessantes sobre o crescente interesse na participação política de jovens católicos, protestantes e muçulmanos nos Flandres (Jans *el ali.*: 2020). Por sua vez, a uruguaia Susana Andrade (Mãe de Oxum) chama essa liberdade positiva “laicidade inclusiva” (Andrade: 2009), em que as diversas religiões são convocadas pelo poder público para construir a sua agenda. Seu posicionamento volta-se para o reconhecimento por parte do Poder Público da legitimidade das manifestações das religiões africanas e indígenas, denunciando o laicismo histórico do Uruguai como ferramenta de ocultação dessas minorias (Andrade: 2018, Cap. VI). Esse é um ponto fundamental, porque a complexificação do conceito não nos autorizaria a admitir um Estado que simplesmente “se separe” ou “se emancipe” da religião, conforme as indicações que reiteradamente fizemos em nossa criterização negativa. A partir da confrontação entre modelos combativos do laicismo existentes na Europa, e modelos que oferecem espaços de diversidade religiosa, María Elóstequi chama aqueles primeiros de “laicidades republicanas”, “laicidades rígidas”; enquanto os segundos recebem a adjetivação de “laicidade aberta” ou “liberal” (Elóstequi: 2011). É nesse sentido que Oro afirma que “a liberdade religiosa constitui um dos princípios fundamentais da laicidade” (Oro 2011, p. 230)²⁰. Esse critério é

²⁰ E a variação histórica da observância desse princípio não pode ser compreendida, mais uma vez, como um processo linear, e é isso o que sugere Oro no trabalho citado. Reiterando o que vimos defendendo até aqui, Oro afirma que “enquanto secularização expressa a ideia de exclusão do religioso do espaço público – que se encontra, então, ‘secularizado’ – laicidade designa a maneira pela qual o Estado se emancipa da referência

importante, sobretudo se estamos nos debruçando sobre uma perspectiva comparativa na América Latina. Blancarte et ali. dizem que “se na Europa a laicidade foi *fruto* da pluralidade, ela foi, na América Latina, a condição para que pudesse emergir uma diversidade *não permitida antes* (Blancarte et ali. 2018, p. 10, grifos nossos). Os grifos mostram uma nuance importante, qual seja: enquanto na Europa a laicidade tem relação com a multiplicação de “estruturas de plausibilidade”, que obrigou os Estados se rearranjarem para acomodar a convivência entre os diferentes cortes protestantes (para não falarmos dos Estados que adotaram oficialmente algum destes cortes); na América Latina deve-se atentar, sobretudo, para a existência fática, porém desautorizada, de cosmologias outras, estranhas à matriz judaico-cristã, que, através da laicidade, puderam emergir e buscar seus respectivos modos de reconhecimento. Essa observação nos leva ao segundo critério.

2º) – Apesar de não se pretender “variar as interpretações dos ‘processos matrizes’ [da laicidade e da secularização]” (Caetano: 2013, p. 121), achamos importante que um conceito possível **esteja atento às atualizações históricas pelas quais a laicidade passa em seu uso, alcance e conteúdo**. Estamos, pois, nos distanciando da pretensão de uma noção universal, principalmente de uma formulação normativa-universal, como a proposta em 2005 por Baubérot, Blancarte & Millot na “Declaração Universal sobre a Laicidade no Século XXI”, ou como a explanação feita pelo próprio Baubérot para um público japonês sobre a serventia desta declaração para países asiáticos (Baubérot: 2009). A adoção de uma perspectiva “positiva”, “aberta”, “inclusiva” de laicidade não tem a intenção de dotá-la de normatividade, senão de atentar para as adaptações historicamente situáveis pelas quais as instituições passa(ra)m para corresponder às dinâmicas sociais ²¹. Partir de

religiosa. Somente a noção de ‘laicidade de combate’ se aproximaria daquela de secularização” (Oro 2011, p. 224, nota nº 3).

²¹ Em 28 de junho de 2021 o governo francês criou o Comitê Interministerial da Laicidade (CIL), que tem como valor norteador “a laicidade no centro da ação contra o separatismo”, com o objetivo de “adaptar a lei de 1905 às evoluções da sociedade francesa”. (<https://www.gouvernement.fr/laicite-17-engagements-pour-des-actions-au-plus-pres-des-citoyens>, acesso em 28 de agosto de 2021). O CIL é uma resposta mais robusta do que o antigo Observatório da Laicidade – criado em 2013 e extinto com a fundação do CIL – às constantes pressões, internas e externas, contra a perspectiva separatista adotada pela França, especialmente em seu tratamento diferenciado à população muçulmana. Cf. <https://www.dw.com/pt-br/proibi%C3%A7%C3%A3o-da-burca-segue-sendo-pol%C3%AAmica-na-fran%C3%A7a/a-19178841>.

uma noção “republicana/rígida” do laico, esperando encontrar duas esferas mutuamente opacas ou hostis – o Estado e a Religião-: isso sim seria desacreditar numa possibilidade heurística do termo. Compreender seu sentido e operacionalidade num dado momento histórico faz parte mesmo do exercício conceitual, e isso implica se deparar com variações. O que é diferente de assumir uma postura que chamamos acima de “construtivista”, alternativa com a qual: ou se tenta apreender os idiossincráticos sentidos emprestados pelos atores a partir de suas trajetórias; ou se propõe a compreender tensões que essa multiplicidade de sentidos conforma na composição do campo. Uma vez que concordamos que laicidade se refere à relação do Estado com o religioso, por “variações históricas de sentido” estamos nos referindo às configurações institucionais resultantes dessa relação, sobre as quais cabe às teorias encontrarem a devida adequação conceitual. Achamos útil ilustrar esse critério com uma breve remissão histórica dos dois universos com os quais lidaremos neste trabalho.

Mencionamos acima a dimensão “hiperintegradora” da identidade nacional uruguaia, forjada em meados do século XIX que exigia dos indivíduos “o abandono das identidades de origem ou prévias (religiosas, étnicas, linguísticas, culturais etc.) como condição indispensável para a integração política e social” (Caetano: 2006, p. 98). Era “a vigência extremista de certas visões jacobinas do modelo secularizador triunfante no Uruguai” (idem, p. 122), em que “a naturalização de uma visão radical de laicidade” extremava ainda mais a visão depreciativa jacobina sobre as religiões (Caetano: 2013, p. 118). Essa exigência, fez com que o “público” passasse a ser sinônimo de “estatal”, desautorizando, por isso, qualquer manifestação “pública” do religioso, já que este pertencia a uma decisão do âmbito “privado” (Geymonat: 2005; Caetano: 2006). Essa versão jacobinista exacerbada da laicidade teve uma importante inflexão na década de 1960, principalmente devido ao ecumenismo proposto pelo Vaticano II e por intelectuais protestantes, que propunham uma revisão conceitual e política da noção de laicidade (Caetano: 2006, p. 120). Tal inflexão foi, contudo, rapidamente

No primeiro dossiê publicado pelo CIL, em 26 de julho de 2021, o premiê Castex abre a apresentação dizendo que a laicidade “tem apenas um inimigo: o separatismo, em todas as suas formas”.

estancada com o golpe militar em 1973. Ao longo dos 12 anos de ditadura, o regime precisava reaver, reafirmar e propagar uma “identidade nacional”, cujo componente fundamental era justamente o laicismo combativo, no qual toda religião era tratada como obscurantismo e ameaça, e os religiosos eram vistos como inimigos do Estado²² (Geymonat: 2021). Em 1987, dois anos após o fim da ditadura, houve uma acirrada discussão sobre a instalação de uma cruz em uma das principais avenidas de Montevideo em homenagem à visita do papa João Paulo II ao país. Segundo Caetano, a polêmica sobre o monumento pode ser entendida como “a ponta de um iceberg” sobre o amplo processo de rediscussão e redimensionamento do modelo de laicidade, em que “o velho e tradicional imaginário uruguaio em matéria religiosa”, viu reduzida “sua capacidade para envolver para *unir o nós* nacional e, sobretudo, sua aptidão para produzir *sinais de futuro*” (Caetano: 2006, p. 109, grifos no original). Esse evento simbólico, somado a outros processos que se sucederam – como a multiplicação de festividades religiosas, observada a partir da década de 1990 (Caetano 2013, p. 122) – naturalmente obrigou “a contemporaneidade acadêmica a repensar alternativas analíticas” para compreender as novas formas do religioso em sua relação com o Estado (Caetano 2006, p. 120). De fato a campanha presidencial de Luís Alberto Lacalle (presidente entre 1990-1995), bem como de outros dirigentes do Partido Nacional, foi marcada por uma deliberada referência ao catolicismo – fazia questão, por exemplo, de persignar-se e benzer crianças em suas aparições públicas -, apresentando-se como candidato enviado por Deus e afirmando no discurso de posse que sua vitória não fora “nada mais que uma preparação da Providência para o amanhã” (Caetano: 2013, p. 129). Tais gestos e referências religiosas públicas certamente não seriam legítimos se aquele “velho e tradicional imaginário uruguaio”, assentado no separatismo e vigente por quase 150 anos, não estivesse passando conflitos e inflexões. Aliás, é também a partir dos anos 90 que lideranças de religiões de matriz africana passam a organizar demandas para a proteção e promoção dos seus cultos, inclusive com movimentações incipientes para ocuparem vagas no legislativo. Apesar de não conseguirem a eleição até o pleito de 2015 –

²² Sobre a resistência de ativistas e intelectuais religiosos nesse período, interessante conferir o documentário *Fe en la Resistencia*, de 2018, dirigido pelo sociólogo Nicolás Iglesias Schneider.

quando Susana Andrade foi eleita pela Frente Ampla -, as mobilizações das candidaturas “renderam ganhos [para essas religiões] no espaço público” (Massonnier: 2015, p. 42). No final dos anos 90 e início dos anos 2000 a umbanda, a quimbanda e outras “viram legitimada em certa medida a presença de sua religião em diversos âmbitos da sociedade uruguaia – antes alheios ao religioso”. Afinal, “seus líderes se constituíram de fato como interlocutores religiosos ante ao Estado e outras confissões” (ibidem). Como mencionamos acima, os praticantes do candombe se viram obrigados a dissimular sua dimensão religiosa como forma de proteção e sobrevivência ao longo dos séculos XIX e XX²³. Em 2014 a liderança “Chabela” Ramírez passa a exigir do Estado o reconhecimento da religiosidade do candombe junto ao Grupo Assessor do Candombe, instância criada em 2009 no âmbito do Ministério da Educação e Cultura (Brena: 2015^a, p. 59). Tais sinais também podem ser interpretados como mais uma “ponta do iceberg” do redimensionamento da laicidade. Em 2009, 80 líderes religiosos de diversas matrizes participaram do “Diálogo Interreligioso no Mercosul”, realizado na sede do Palácio Legislativo, com financiamento da UNESCO e do governo federal, do qual saíram propostas que põem em primeiro plano a necessidade de atualização do modelo laico, como por exemplo: a criação de um mecanismo oficial de interlocução na estrutura do Estado para dialogar sobre assuntos religiosos, incluir a dimensão da diversidade religiosa em legislações futuras, incluir informação sobre todas as religiões na estrutura curricular e promover um modelo de laicidade que não suponha o desprezo da diversidade religiosa, mas que a integre socialmente (Caetano: 2013, p. 131). A concepção de laicidade como “garantia de pluralidade” e “confrontação racional de saberes e crenças”, ditada pela Lei Geral de Educação de 2009; a promoção do Fórum de Diálogo Interreligioso e Expressões Espirituais entre 2009 e 2015; a publicação de cartilhas e produções audiovisuais voltadas para a promoção de expressões religiosas uruguaias; a Declaração de Interesse Público pelo governo federal e da

²³ No ano de 1900 eram autorizados os batuques, desde que não houvesse referência aos orixás. Nesses termos, os cortejos eram vistos com divertimento e curiosidade pela população branca. À época uma anciã do candombe Vermelho e Branco teria dito a um interlocutor: “eu sei dançar Nação, mas não danço para que me fique rindo esse branco” (Andrews *apud* Ruiz: 2015, p. 17).

intendência de Montevideo sobre as festividades para Iemanjá (proibidas até a década de 1990) podem ser exemplos de como a configuração do laico responde a dinâmicas históricas situáveis.

O percurso brasileiro é bastante distinto, e, dentre outras características de base: a presença ativa da Igreja Católica desde os primeiros tempos coloniais, a extensão territorial com sua correspondente complexidade administrativa, as substanciais diferenças no desenvolvimento histórico de cada região e, claro, a rara diversidade cultural (equação dos intercursos entre centenas de povos que aqui já viviam e ainda vivem, dezenas de nações que para cá vieram sequestradas, além das dezenas de nacionalidades que para cá imigraram e de outra meia dúzia que aqui invadiu), são condicionamentos que prontamente se contrastam com a experiência uruguaia. Mas como estamos considerando a laicidade como uma forma de relação do *Estado* com o religioso, procuraremos fazer um breve histórico do instituto, considerando uma abordagem geral das políticas de Estado a nível nacional.

Primeiramente, o Brasil nunca absorveu o espírito jacobino do laicismo, e muito menos uma combatividade à presença de religiões protestantes (Leite: 2011, p. 46). Ao menos a partir da chegada da Coroa, em 1808, “as dificuldades encontradas pelos protestantes [...] parecem ter ocorrido mais de ações e reações do clero católico do que de qualquer ato praticado pelo governo” (idem, p. 35). Até porque, *para* o estabelecimento da corte no Rio de Janeiro, dentre as condições impostas pela Inglaterra constavam a extinção da Inquisição e a permissão do exercício da fé protestante em solo brasileiro (Santos: 2016, p. 77). Fator que certamente contribuiu para que a Constituição de 1824 apresentasse o então moderno dispositivo de que a “todas as outras religiões²⁴” fosse permitido o culto doméstico, de acordo com seu artigo 5º, apesar de reafirmar o catolicismo como religião do Estado. Mas como bem observa Santos: “o novo ordenamento jurídico brasileiro já não garantia ao

²⁴ Dispositivo de todo impreciso, já que foi interpretado por atores da época das maneiras mais diversas, podendo significar: concessão de direitos políticos aos católicos e tolerância à prática discreta das demais religiões; concessão de direitos políticos aos que professassem religiões cristãs, com reserva de cargos legislativos aos católicos; ou, no caso dos mais liberais, liberdade religiosa de todas as religiões que não se opusessem aos bons costumes ou não fossem “destrutivas da moral” (Leite: 214, p. 171-2). O entendimento pelo respeito aos “bons costumes” prevaleceu até a Constituição de 1988, apesar da absoluta indefinição do termo, virando instrumento de desbaratamento de rituais sacros indígenas e afro-brasileiros.

catolicismo *status* de ser a única religião do país, mas somente a *oficial*” (idem, p. 78, grifo no original). Por ora, basta mencionar que no projeto de incentivo à imigração, discutido antes mesmo da Constituição de 1824²⁵, o Estado brasileiro se comprometia à descriminalização das liturgias protestantes e à autorização de seus sacramentos em espaços reservados – o Rio de Janeiro viu o primeiro templo protestante da América do Sul ser construído: a Igreja dos Ingleses, em 1819, via intervenção pessoal de João VI (Mota: 2009, p. 360). Como vetor fundamental do projeto econômico e racial – afinal a “nossa população” havia de crescer e de se consolidar (nota nº 25) –, o contingente protestante tinha suas demandas específicas que, ainda que discretas, eram incontornáveis. Assim, nos anos que separam o acordo comercial com a Inglaterra em 1810 e o Decreto 119-A de 1890²⁶ – através do qual se oficializou a liberdade de cultos, reconhecendo personalidade jurídica a todas as igrejas e confissões e findando, por fim, a oficialidade da religião Católica – observou-se uma naturalização de gestos protestantes por parte do Estado. Mesmo que proibidos por lei, foram conhecidos e tolerados: casamentos entre católicos e protestantes a partir da década de 1840 (legalizado somente em 1861); cultos protestantes ministrados em português na década de 1850 (o que era considerado proselitismo); as conversões, também em fins da década de 1850 (Leite: 2011); além da ebuliente movimentação no parlamento em favor de uma educação oficial independente de preceitos religiosos a partir de 1875 (Giumbelli *apud* Leite: 2011, p. 37),

²⁵ Em discurso datado de 1823, José Bonifácio registrou: “Estamos convencidos da inadequação do tráfico de escravos [...] mas devo frisar candidamente que a abolição não pode ser imediata e eu explicarei as duas principais considerações que nos levam a essa determinação. Uma de ordem econômica, a outra de ordem política. A primeira se baseia na absoluta necessidade de tomarmos medidas para garantir o aumento da população branca antes da abolição [...] esperamos adotar medidas para atrair imigrantes europeus para cá sem perda de tempo. [...]. Sabemos que, enquanto isso persistir e o estado de escravidão tiver continuidade no país, a verdadeira e sólida indústria não pode se enraizar, a prosperidade vigorosa não pode existir, e *nossa população não será significativa*” (Maxwell ; 2000, p. 190, grifo nosso). Nos autos da Constituinte de 1824, o deputado Brand Pontes defende a “necessidade de aumentarmos a *nossa população*, o que será dificultosíssimo conseguir admitindo somente ao nosso grêmio indivíduos de uma só religião”, e também do constituinte Carvalho e Melo dizendo que liberdade religiosa seria “o meio de convidar estrangeiros para aumentar *nossa povoação*” (Leite: 2014, pp. 170-1). É claro que o “nossa população” se refere à população branca, até porque os escravizados eram contabilizados num “inventário” à parte, como bens dos senhores, enquanto as populações nativas sequer eram recensadas. O projeto de embranquecimento da população está intimamente ligado ao processo brasileiro de laicização.

²⁶ O Decreto 119-A ainda está em vigor. Em 1991 foi revogado pelo presidente Collor, mas, posto que as organizações religiosas passaram, a partir de então, a pertencer a um “limbo” jurídico – já que ainda não tínhamos a designação no Código Civil, reformado em 2003 -, Fernando Henrique Cardoso o revigorou através do Decreto nº4496, em 2002.

este último exemplo já mostrando a convergência de algumas demandas protestantes com a representatividade parlamentar do positivismo e com certas ideias liberais (Gabatz: 2011).

Cabe mencionar dois paradoxos vividos pela Igreja entre o processo de liberalização dos cultos protestantes e a posterior desvinculação formal entre Estado e religião. O primeiro é que, antes de 1890, *justamente* pelo fato de ser a religião oficial, a Católica tinha certos compromissos para com o Estado que as emergentes organizações protestantes não tinham²⁷. Os sinais mais marcantes eram o padroado e o beneplácito régio, que consistiam, respectivamente, na necessidade de convalidação pelo Imperador na nomeação de bispos, e o reconhecimento pelo Imperador de eficácia das normativas papais (Santos: 2016, p. 78). O segundo paradoxo é que os laços entre Igreja Católica e Estado se estreitaram a partir da separação formal de 1890, ao menos se compararmos com a tendência de conflitos estampada nas últimas décadas do século XIX²⁸. Doravante as alianças apareceriam através de negociações, desde acordos diplomáticos com a Santa Sé, até chegarmos ao repasse de terrenos e à subvenção de obras de reforma e construção (Lima *apud* Leite 2014, p. 208). Sobre esse aspecto – o da prerrogativa católica na historiografia brasileira – é interessante ainda fazer a seguinte analogia: se o candombe uruguaio teve que se vestir de uma roupagem secular para que sua prática pública pudesse sobreviver sob a hegemonia laicista, no Brasil as religiões afro-radicadas serviram-se da estratégia de traduzir seus orixás em santos para que pudessem sobreviver à hegemonia católica, (Prandi: 1996). A relação do Estado com tais religiões a partir da “liberdade de crença e culto” instituída em 1890, passou a ser um tanto quanto ambígua. Pois se constitucionalmente deveria ser respeitada a liberdade de culto, acima desta

²⁷ “Os dissidentes, sem algum embargo do poder civil, faziam no Brasil a mais livre propaganda, pregando as suas descrenças particular e publicamente, distribuindo bíblias falsificadas e folhetos plenos de heresias, de afrontas e diabretes contra a Igreja, seu Chefe, seu culto e seus ministros; batizavam e rebatizavam; casavam a quantos o procuravam nesse intuito, estrangeiros e nacionais [...]; tinham seu cemitérios e sepultavam neles os seus mortos com as cerimônias de seus ritos e sem alguma dependência do poder eclesiástico; possuíam seus templos com formas bem diversas das usadas nas habitações particulares e neles celebravam seus cultos publicamente, com as portas abertas a todo o povo[...].” (Vieira *apud* Leite: 2011, p. 36).

²⁸ “O inimaginável aconteceu: a separação provocou uma verdadeira aproximação entre Estado e Igreja, pois a independência de cada parte levou a um conhecimento e aceitação recíprocos” (Cava *apud* Leite: 2011, p. 46).

deveriam ser respeitados “os bons costumes” (nota nº 25). E dos “bons costumes” não fazem parte, por exemplo: os eventuais sacrifícios de animais, as oferendas em arenas públicas e os sons produzidos pelos atabaques (Carneiro: 2019). Dispositivos dessa natureza funcionaram para o insulamento das religiões afro durante décadas. Os sacrifícios de animais eram julgados como potencialmente perigosos por órgãos sanitários; as oferendas em espaços externos aos terreiros poderiam ser consideradas “perturbação da ordem pública”; as consultas espirituais oferecidas pelas casas eram facilmente enquadradas como crime de curandeirismo; e o Decreto-lei nº 3688 de 1941²⁹ servia para que a polícia e magistrados *prevenissem* a presença de atabaques em casas de santo, em nome da manutenção da paz pública (idem; Sousa Júnior: 2018, pp. 271 e ss.). Em outras palavras, permite-se a crença e proíbe-se o culto. Ambiguidades desse mote continuarão existindo até os dias atuais, com maior ou menor transparência e através de outros dispositivos (Sousa Júnior: 2018). Mas o fato é que, se a postura do Estado para com as religiões afro fora estritamente “higienista” até fins da década de 1950, a partir de então observa-se uma sensível mudança no tratamento dessas matrizes. Procurando se reposicionar no xadrez geopolítico da Guerra Fria – em que parte importante foi a aproximação diplomática do Brasil com países de África (Santos: 2005, p. 26) -, atrelou-se um planejamento interno para se “preservar o grande patrimônio histórico”, perspectiva dentro da qual o Candomblé passou a ser tratado como “um assunto de Estado” (idem, p. 56). Não era infrequente a visita de autoridades provinciais e federais a cerimônias em terreiros – com a respectiva divulgação da presença das comitivas em tais ocasiões³⁰ (idem, pp. 60-1). O Candomblé entra definitivamente na agenda de políticas de Estado como chamariz turístico nacional e internacional, especialmente no estado da Bahia (idem, p. 87). Mas, diferentemente do candombe uruguaio, o qual a

²⁹ Segundo o artigo 42 do referido decreto é considerado como contravenção: “perturbar alguém o trabalho ou o sossego alheios (...)inc. III – abusando de instrumentos sonoros ou sinais acústicos”

³⁰ Desde a década de 1920 sabe-se de profissionais liberais, ministros, diplomatas e até de oficiais militares e policiais que frequentavam, da maneira mais discreta possível, os terreiros, algumas dessas personalidades, inclusive, exercendo papéis de importância dentro das famílias de santo. Cf. Lühning: 1996, pp. 201-3. Curiosamente - ainda segundo Lühning – as casas frequentadas por tais ilustres eram as menos agredidas pela Polícia de Costumes. Contudo devemos atentar que a diferença entre *discrição* e *publicização oficial* pode ser entendida como um sintoma do redirecionamento do olhar do Estado, mesmo se assumirmos que esse redirecionamento tenha tido uma motivação estritamente fetichista e exotizada.

dimensão religiosa mantinha-se “secreta” em suas aparições públicas, a Bahiaturisa – empresa estatal de promoção do turismo – já em fins da década de 1960 tratava o Candomblé como a “religião baiana”, uma religião “colorida e musical” (idem, p. 88). Se por um lado tal designação expressa uma visão heterônoma, exotizadora e cristalizada, por outro é possível reconhecer nesse período, pela primeira vez na história, uma dimensão “positiva” no trato do Estado com tais religiões. “Tais políticas auxiliaram a legitimidade das religiões afro-brasileiras” (Souza: 2016, p. 26), e essas religiões passaram a se portar de maneira mais pública e se utilizando de ferramentas do Estado, ora colocando em primeiro plano o direito à liberdade de crença e culto³¹. Fabiana Tomé de Souza traz informações sobre a expansão de religiões afro no Rio de Janeiro entre os anos de 1964 a 1979 (Souza: 2016). A partir da década de 1960 multiplicaram-se os registros de terreiros de Umbanda e Candomblé, sendo que os primeiros receberam diversas Declarações de Utilidade Pública, além de doações em espécie dos três entes da federação. Em 1960, Guanabara elegeu Átila Nunes Pereira, radialista de programas voltados à Umbanda e gerente de terreiro, para deputado federal (idem, p. 29). A partir de 1967 os registros dos centros candomblecistas e umbandistas passam da jurisdição policial para a civil (idem, p. 30), obtendo o direito à imunidade tributária que outras crenças já exerciam. Além do mais, observa-se a multiplicação de registros de federações de religiões de matriz africana, algumas das quais participariam das propostas de liberdade religiosa sob a perspectiva negra anos mais tarde na Constituinte de 1988 (Neris:2018).

Por fim, encerraremos este ponto com mais uma ilustração sobre a perene ambiguidade do Estado brasileiro em seu trato com o religioso. Pela primeira vez, o texto Constitucional de 1988 deixou de condicionar a liberdade de crença e culto à “moralidade” ou aos “bons costumes”, exclusão para a qual os movimentos negros que participaram da Constituinte tiveram evidente

³¹ Um sintoma é o número crescente de habeas corpus solicitados por gerentes de terreiros contra abusos policiais, tendo como base a liberdade de culto (Oliveira: 2011). Desde a década de 1920 tal estratégia jurídica era mais acionada por líderes espíritas e até protestantes, portanto por líderes brancos de cultos cristianizados, enquanto apenas raramente teve-se notícia de que tal recurso foi encampado por pais ou mães de santo. As táticas candomblecistas mais frequentes eram: dissimular seus símbolos, interromper as liturgias, realizá-las em horários em que não houvesse mais ronda policial etc. (Luhning: 1996, p. 201).

protagonismo (op. cit.) Ademais, a Carta reitera o entendimento de que a liberdade de crença deve ser compreendida tanto como a impossibilidade de o Estado “embaraçar” os cultos, quanto de demonstrar “preferência” por qualquer fé através de subvenções, assunções públicas etc.. Pois bem. Em 2009, após três anos de negociações entre o Ministério de Relações Exteriores e a Santa Sé, o Congresso Nacional aprova um Acordo diplomático “relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil”³². Do texto final, promulgado em fevereiro de 2010, dois dispositivos chamam especial atenção. No artigo 11 diz que “o ensino religioso, *católico e de outras confissões*, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa no Brasil”. Apesar de o texto ter alguma semelhança com a letra constitucional, na Carta não se assume que o ensino religioso será de caráter confessional, conforme o Acordo parece ter como pressuposto. Aliás, na atual Base Nacional Curricular (BNCC) o ensino religioso *não é* confessional. A discussão acerca do ensino será desenvolvida no quinto capítulo, e trouxemos esse ponto apenas como exemplo substantivo daquela dita “ambiguidade”³³. Outro dispositivo do Acordo a ser mencionado é o artigo 14, no qual “a República Federativa do Brasil *declara seu empenho* na destinação de espaços a fins religiosos, que deverão ser previstos nos instrumentos de planejamento urbano a serem estabelecidos no respectivo Plano Diretor”. O que chama a atenção é o compromisso de “empenho” assumido por parte do Brasil no Acordo sem quaisquer contrapartidas. O que abre o questionamento se, de fato, “o Acordo, praticamente em todos os seus artigos, preocupa-se em manifestar a submissão do seu texto ao ordenamento jurídico brasileiro”,

³² Apresentaram voto em separado os deputados Régis de Oliveira e André Zacharow, ambos contestando a constitucionalidade do ato por ferir a laicidade do Estado. Este último, filho de pastor da Igreja Batista e membro desta denominação, argumentou: “o Estado Laico é o que melhor proporciona o equilíbrio do exercício de fé entre os cidadãos, seja porque não persegue ou proíbe qualquer manifestação religiosa, seja porque não adota oficialmente qualquer opção espiritual em detrimento das demais. Todavia, estabelece o respeito às crenças individuais e assegura seu livre exercício, sendo dever do Estado proteger todas as confissões religiosas, inclusive cidadãos ateus e agnósticos [...] Todavia, observa-se no Brasil alguma tendência em favorecer a religião católica”.

³³ Para o relator da proposta, o então governista Antônio Biscaia (PT), “seria inconstitucional, a bem verdade, não corroborar o Acordo, porque, aí sim, poderia caracterizar-se – a negativa – em desproteção, em desconsideração por uma legítima manifestação religiosa que tem curso em nosso país. A negativa, a rejeição do Acordo, portanto, é que, efetivamente, caracteriza um ‘embaraço jurídico’ no qual o Poder Público não pode incorrer”.

conforme parecer do relator Biscaia (vide nota nº 33). “Declaração de empenho” que, aliás, implica os demais entes da federação, uma vez que o Plano Diretor é de responsabilidade municipal. Ao mesmo tempo em que se assinava o Acordo com a Santa Sé, promulgava-se, em dezembro de 2009, o Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), que tinha como um dos objetivos estratégicos “Respeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado”, inserido no Eixo Orientador “Universalizar direitos em um contexto de desigualdades”. Neste objetivo estratégico, fica patente o posicionamento sobre o reconhecimento positivo do Estado ante a diversidade religiosa existente, citando nominalmente as religiões “derivadas de matriz africana”. O produto mais vultoso do PNDH-3, dentro desse quesito, foi o Comitê Nacional de Diversidade Religiosa, criado em janeiro de 2013 no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos (SEDH), tendo se reunido 16 vezes entre sua criação até abril de 2019. Dentre as deliberações destacam-se: a capilarização de canais de denúncia contra a intolerância religiosa e abuso de poder contra religiões minoritárias; que a base curricular contemplasse a diversidade religiosa, bem como uma abordagem histórica de cada uma das diversas religiões (deliberação aproveitada, a título consultivo, na elaboração da BNCC através da SEDH); a legalização de sacrifícios rituais de animais, contemplando tanto cultos afro quanto o *kosher* judaico e o *halal* islâmico; e campanhas para a promoção da imagem de religiões minoritárias junto à sociedade, bem como de conscientização contra a intolerância religiosa³⁴. Em dezembro de 2019 o comitê criado no âmbito do PNDH-3 foi extinto, tomando seu lugar o Comitê de Liberdade de Religião ou Crença, com pequenas mas importantes modificações. Além da independência do PNDH-3: torna-se uma instância consultiva da Secretaria Nacional de Proteção Global, esta como parte do organograma do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos – portanto deixa de ser deliberativa e deixa de ser uma instância vinculada diretamente à Presidência da República-; pauta

³⁴ Não foi possível fazer um levantamento exaustivo das atas, posto que o acervo do atual sítio do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos não disponibiliza as atas do antigo comitê. Encontra-se três delas em mecanismos de busca virtuais convencionais. Mas, sobretudo, somos devedores da compilação crítica feita por Maílson Fernandes Cabral de Souza em sua dissertação *O comitê e o discurso de respeito à diversidade religiosa*, defendida em março de 2017 pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Sua compilação, por óbvio, apenas compreende o período entre 2014 e 2016.

como um dos seus objetivos “propor iniciativas relacionadas ao *interesse público* entre cultos religiosos ou igrejas e o Estado”; e, como terceira e última observação, o número de membros da sociedade civil que o compõe passa de 10 para três, enquanto os membros estatais passam de cinco para quatro – portanto o novo comitê deixa de ser composto por 15 membros, cinco estatais e 10 representações civis, para ser composto por sete membros, sendo quatro estatais e três da sociedade civil. O novo comitê não promoveu reunião até o momento da confecção desta tese, mas adota o entendimento de laicidade enquanto “colaboração das religiões com o Estado”, e resta aguardar os rumos que suas deliberações tomarão para exercer qualquer análise.

Essas digressões às historiografias dos dois universos serviram como ilustração do nosso segundo critério, que diz sobre a dependência do conceito de suas variações históricas. A partir dessas reflexões, podemos, portanto, desenvolver um entendimento situado de laicidade: mais que idiógáfico, menos que universal; modelar, porém não normativo. Antes de chegarmos à nossa proposta, é preciso que um último critério positivo seja explicitado, ainda que ele já tenha sido tratado de forma diluída nas linhas que nos trouxeram até aqui.

3º) - O conceito deve ter foco na relação do **religioso com a esfera pública**. Apesar de parecer óbvio, esse critério visa nos prevenir de acepções tanto abrangentes quanto confusas, o que é um outro aspecto das empreitadas universalizantes. Na definição oferecida por Blancarte que citamos acima (“regime social de convivência, cujas instituições políticas estejam legitimadas principalmente pela soberania popular e não mais por elementos religiosos”), entendemos que o termo fundamental para a definição da laicidade – a religião – ficou absolutamente secundarizado. Se tirássemos as expressões “principalmente” e “não mais por elementos religiosos”, facilmente chegaríamos a uma definição possível de *democracia*, e não de laicidade. “Principalmente” é um advérbio impreciso, que não norteia um trabalho empírico. O “não mais”, que inicia a outra oração, indica que um dito regime social “já foi” legitimado por elementos religiosos, reiterando uma perspectiva separatista purista amplamente contestada pela literatura (Cf. Stark: 1999; Hervieu-Léger: 2004; Peixoto: 2012). A questão é que, se formos

levar em conta o 1º critério positivo – o da pluralidade -, deveríamos definir laicidade como o “regime *social*” pautado *também* pelos elementos religiosos. Além do mais, a laicidade é a relação do religioso com o *Estado*, se respeitarmos os norteamentos oferecidos pela literatura latino-americana. Se simplesmente subtrairmos os dois apostos problemáticos da definição de Blancarte, e trocarmos o “regime social” por “regime político” chegaríamos mais uma vez a uma definição possível de *democracia* e não de *laicidade* (“regime político em que as instituições estejam legitimadas pela soberania popular”). A laicidade, por definição historiograficamente arraigada (que é o nosso 2º critério), deve focar na relação específica do *religioso* com o Estado, e não amplificar sua universalização a ponto de fazer subsumir essa relação.

Considerando que esses filtros sejam o mínimo para a construção de um conceito coerente com a literatura e ao mesmo tempo atual, para os fins deste trabalho a laicidade será tratada como: *reconhecimento oficial, por parte do Estado, de deliberações provenientes das diversas religiões a ele jurisdicionadas, sem concessão de prerrogativa a qualquer uma delas.*

Se nossos critérios, negativos e positivos, estiverem coerentes, cremos que com essa sentença cumprimos a observância de cada um deles. 1º) -não é uma definição normativa, que se remete ao *dever ser*. 2º) – ao respeitar o protagonismo do Estado, não estamos compreendendo a laicidade como possibilidades idiossincráticas de significação e instrumentalização. 3º) – assume uma dimensão *positiva* (“inclusiva”, “aberta”, “liberal” etc.), portanto não laicista. Mas essa assunção não se deu de maneira arbitrária, já que 4º) – a existência fática da multiplicidade religiosa nos universos considerados foi apenas recentemente reconhecida e 5º) – essa abertura da laicidade é atinente às movimentações históricas concretas e à tendência contemporânea pelo reconhecimento de minorias religiosas, outrora deslegitimadas para proposição de pautas junto ao Estado. E, por fim, 6º) – o religioso é tratado como diacrítico central do conceito, afastando-o de perspectivas excessivamente abrangentes que, ao cabo, acabam por recair no universalismo e/ou na normatividade.

Posto que o conceito é um norteamento, uma ferramenta analítica para um objeto específico, e não uma moldura rígida na qual a complexidade do real está “dentro”

ou “fora”, utilizaremos, ao longo deste trabalho, noções como *configuração do laico*, *configuração da laicidade* ou relativizações congêneres, assim como o faremos com o conceito de secularização. Com a noção de “configuração” deixamos subentendidas as tensões intrínsecas do campo, reconhecendo que existem vetores que podem influenciar em sua conformação.

Partamos agora para o terceiro eixo conceitual que comporá a chave analítica do presente trabalho, no qual procuraremos ferramentas para apreender o nível individual da relação entre a religião e a política.

1.4 – Secularização da mente ou na mente? O nível individual e seu protagonismo

Voltemos a citar Antônio Flávio Pierucci, uma passagem já trazida no texto, agora com o foco na menção que o autor brasileiro faz à “secularização da vida das pessoas”:

Ao invés de ficarmos a nos agastar girando em torno de uma controvérsia insolúvel a respeito da extensão maior ou menor [...]da secularização enquanto *secularização da vida das pessoas* [...]creio que só temos a ganhar, seja no plano teórico seja no prático, se voltarmos a pensar que a secularização que importa em primeiro lugar [...] é a *secularização do Estado como ordem jurídica* (Pierucci:2012, p. 89-90, grifos no original).

Que a controvérsia seja insolúvel, conforme arautou Pierucci sobre a extensão da “secularização da vida das pessoas”, é coisa sobre a qual somente pesquisas futuras poderiam ponderar. Talvez a “secularização da vida das pessoas” não estaria dissociada da secularização do Estado, que é – e aí concordamos com o autor – a “secularização que importa”. É justamente essa inter-relação que pretendemos investigar.

É interessante, por exemplo, observar que diversos estudos contemporâneos a Pierucci que se debruçam sobre a realidade brasileira, chegam a uma conclusão similar: apesar da sociedade brasileira ser secularizada, ela ainda é encantada nas subjetividades que a compõe (Prandi: 1996, p. 23; Negrão: 2005, p. 35). Negrão, inclusive, é taxativo ao colocar que apesar desse “reencantamento” das subjetividades, ele “não implica [...] a retomada da religião no plano socioestrutural” (idem, p. 33). Ao mesmo tempo que lemos de Negrão que, apesar da estrutura ser secularizada as subjetividades brasileiras são “renitentemente mágicas” (idem, p. 35), havemos de concordar com o sociólogo belga Karel Dobbelaere que “indivíduos e grupos são os responsáveis pela secularização: não

forças abstratas ou impessoais, como tecnologia ou educação, mas agentes humanos vivos e ativos” (Dobbelaere: 2002, p. 74). Se o produto das interações entre os agentes é a própria sociedade, no limite, não seria um paradoxo que subjetividades “encantadas” produzissem uma sociedade secular?

Dizer que o conceito de secularização remete-se à estrutura, não significa que ela esteja apartada das agências que a dinamizam. Concordamos com a posição de Dobbelaere, e, assim como ele, achamos válida a investigação de como essas subjetividades se colocam na vida social. Diferentemente dele, no entanto, não aderimos de antemão a noção de que estruturas racionalizadas tendem a (re) produzir indivíduos abstinente a religiões ou aderentes a sistemas de sentido não-transcendentais (Dobbelaere: 2016; Tschannen³⁵: 1992, p. 306).

Apesar dessa crítica preambular, vimos na perspectiva metodológica do autor possibilidades a serem exploradas. Uma vez que já definimos *secularização* na seção 1.2, é imprescindível que lancemos mão de ferramentas que nos aproximem dos indivíduos das respectivas sociedades: o que defendem, como valoram suas posições e como influenciam as instituições que conformam a estrutura. E há no conceito de *compartimentalização* uma aproximação pragmática não constante nas já referidas “secularização da mente”, da “consciência” e mesmo “secularização do indivíduo”, aventadas, mas não esmiuçadas pela literatura predominante (Fenn: 1978; Berger: 1985; Berger: 2017). Mesmo na literatura brasileira percebemos tal preocupação. Além das “subjetividades renitentemente mágicas” de Negrão, Reginaldo Prandi, no artigo *Converter Indivíduos, Mudar Culturas*, projeta que, como os consumidores do mercado religioso estão crescentemente migrando para o espectro evangélico, as *instituições nacionais* se alterarão profundamente, culminando numa mudança cultural de base, uma vez que historicamente seria a primeira vez que a Igreja Católica deixaria de gozar da hegemonia na construção de símbolos (Prandi: 2008, p. 160).

Ou seja, é uma busca comum da Sociologia da Religião a compreensão da dinâmica entre os indivíduos e o processo de secularização numa dada sociedade. O desafio, pois, é compreender a natureza dessa interação dentro de historicidades

³⁵ Para a composição de sua tese de doutoramento, o canadense Olivier Tschannen entrevistou vários dos teóricos paradigmáticos – Richard Fenn, Robert Wilson, David Martin, além do próprio Dobbelaere – o qual, em termos muito semelhantes ao de Pierucci, defende que o condicionamento estrutural posto pela modernidade – caracterizada pela *diferenciação* e a *racionalização* – tende para um processo secularizante (Cf. Tschannen: 1992, p. 325; idem, 334-5).

específicas. E acreditamos que a sugestão do já mencionado belga Karel Dobbelaere tem um potencial interessante nesse sentido. O fato desse potencial ainda não ter sido explorado em contextos fora da Europa, influenciou de maneira central na proposta da presente pesquisa.

Em 1981 o autor lança um livro compilando as reflexões de seus anos de pesquisa pela Universidade de Louvain intitulado: *Secularization: a Multi-dimensional Concept*. Ali ele já defendia a ideia de que, para se remeter conceitualmente à secularização, esta deveria estar referenciada em três dimensões que deveriam estar articuladas: no nível macro (ao que, inicialmente, Dobbelaere chamou de *laicization*); no nível meso, ou organizacional (então chamado de *religious change*); e no nível micro ou individual (ou *religious involvement*).

Apesar de a distinção das dimensões ter sido bem recebida pelos pares, os conceitos foram problematizados por diversos autores, como o próprio Dobbelaere assume em seu prefácio à edição de 2002 (Dobbelaere: 2002, p. 13). Outra questão que o levou a revisitar sua obra foi que a noção de “dimensões” constante no título não foi apreendida da maneira que ele pretendia, já que seus leitores continuaram a tratar de maneira isolada as ditas “dimensões”, enquanto sua intenção era a de “estimular a análise sociológica do impacto de um nível sobre o outro” (idem, p. 14).

Por essas razões é que em 2002 o autor imprimiu uma segunda edição do seu relatório efetuando no mesmo algumas alterações conceituais e ainda acrescentou uma segunda parte chamada *Secularization: the Three Levels and Their Interrelatedness*, onde são apresentados resultados de pesquisas empíricas realizadas ao longo das duas décadas e apresentados novos conceitos e perspectivas teóricas. As duas partes deram origem à obra *Secularization: an Analysis at Three Levels* e é a partir dessa obra que as contribuições do autor devem ser enxergadas, pois é a partir dela que tanto os trabalhos empíricos subsequentes se basearam, quanto inspiraram artigos posteriores em que o autor desenvolve mais proximamente alguns temas específicos.

A definição assumida ao **nível macro** já expusemos acima e aqui citaremos duas passagens que pensamos ser suficientes para darmos continuidade:

O conceito de secularização se refere ao processo através do qual o abrangente e transcendente sistema religioso é reduzido, nas sociedades modernas funcionalmente diferenciadas, a um subsistema entre outros subsistemas, perdendo, neste processo, sua dominação sobre eles (Dobbelaere: 2008, p. 138).

Ou de maneira mais sucinta: “secularização societal [é] conceitualizada como um processo de diferenciação funcional, i.e., um processo de crescente independência das esferas sociais [...] em cada uma desenvolve sua própria lógica, o que implica a rejeição do domínio da religião” (Dobbelaere: 2002, p. 27). Lembrando que para o autor, a *laicization* é uma subcategoria da secularização societal, em que a não interferência de discursos religiosos é uma pauta recorrente e o esforço para a exclusão do religioso dos espaços públicos é deliberado. Em outras palavras, se aproxima daquilo que acima chamamos de laicismo.

A partir da Reforma, desencadeia-se o processo de diferenciação das esferas, no qual cada uma elabora sua lógica e sua linguagem independentemente das demais. Se a religião detinha o privilégio de abrangência sobre os outros subsistemas, na modernidade ela se vê obrigada a cumprir exigências equivalentes a todos os demais. Ou seja: perdendo sua centralidade na produção nômica da sociedade, ela tem de responder positivamente aos preceitos da modernidade para sua própria manutenção. Isso significa que até as instituições religiosas passam a se pautar por princípios burocráticos, além de terem que definir metas e métodos racionais para alcançá-las, sob o risco de ficar à margem do mercado religioso (Dobbelaere: 2011, p. 4). Aliás, caso as instituições religiosas não se adequem e não repliquem em suas estruturas internas os princípios da racionalidade, pode ser que outros “sistemas de sentido” não-religiosos cumpram melhor seu papel, tendendo ao alheamento de qualquer “sistema de sentido” religioso (Dobbelaere: 2014, p. 230). Esse processo de racionalização, burocratização, de “mudança interna” (Luckmann: 1974) das próprias instituições religiosas como adaptação aos valores modernos é chamada de *secularização organizacional*, que corresponde ao **nível meso** de análise.

Por fim a secularização individual- portanto a **nível micro** – pode ter dois enfoques complementares.

1º) – *perda de autoridade religiosa*: “secularização individual significa que as autoridades religiosas perderam o controle sobre as crenças, práticas e princípios morais das pessoas individuais” (Dobbelaere: 2008, p. 139, grifo no original). O indivíduo sente-se autorizado a montar sua própria religiosidade – ou seu próprio sistema de crenças – sem obedecer estritamente o que dizem as autoridades religiosas institucionalmente estabelecidas. Mesmo que o indivíduo pertença a uma determinada denominação, por exemplo, a autoridade religiosa pode ser apenas uma das fontes que compõem seu sistema explicativo de mundo. O indivíduo tem a possibilidade de escolher determinados elementos

de uma ou de outra matriz religiosa e preterir práticas e valores das mesmas matrizes em que bebe. Essa composição multirreferenciada da religiosidade, antes corrobora a teoria da modernização - logo, o paradigma da secularização-, já que remete à reflexividade, no termo emprestado por Giddens (Vilaça: 2003, p. 333). A perda da autoridade institucional da religião sobre as crenças (sistemas explicativos do mundo, interpretações de acontecimentos extraordinários), práticas (ritos, celebrações, liturgias) e princípios morais (avaliações a respeito da bioética, comportamento sexual etc.) denotaria uma independência individual, portanto perda de importância das instituições religiosas, repercutindo a perda de centralidade da esfera religiosa na sociedade.

Essa concepção foi a única apresentada, para o nível micro, na primeira versão da mencionada obra, em 1981. Contudo, em sua revisitação, em 2002, o autor acrescenta um novo enfoque para avaliação da secularização individual que será repetido em trabalhos posteriores:

2º) – *compartimentalização*: “disjunção mental da religião dos demais aspectos da vida – por exemplo: família, economia e educação, ou seja, a visão subjetiva da secularização” (Billiet *et ali.*: 2003, p. 130). Ou de maneira menos abstrata:

Em que medida as pessoas *pensam* os termos da separação entre o subsistema religioso e o jurídico, o educacional, o econômico, o familiar, o científico, o médico e o político? Em outras palavras, elas pensam nos mesmos moldes que uma sociedade secularizada é estruturada, isso é, que a religião *não* deveria informar os assim chamados subsistemas profanos, que estes são autônomos e que qualquer interferência da religião nestes subsistemas devem ser erradicadas ou desautorizadas? (Dobbelaere: 2016, p 8, grifos no original)

Em outras palavras: as pessoas consideram legítimo que a religião atue em espaços não religiosos? Ou então: elas pensam que a religião deve estar *separada* das demais esferas? Uma resposta positiva para essas questões aponta para a compartimentalização, correspondente análogo da diferenciação estrutural: a “secularização *na mente*” (Dobbelaere: 2008, p. 140, grifo nosso).

A princípio vimos uma vantagem nessa ferramenta com relação às tradicionalmente utilizadas pelos estudos que procuram compreender a dimensão individual do processo: a compartimentalização pressupõe – assim como qualquer aceção de secularização – um *processo relacional* entre o religioso e o não religioso. Expliquemos melhor.

A maior parte dos estudos que tenta apreender a dimensão micro do fenômeno peca ao focar em comportamentos, atitudes ou tendências “internas” do próprio campo

religioso. Por exemplo: no já referido estudo comparativo global de Inglehart & Norris, *Sacred and secular: religion and politics worldwide*, os autores propõem-se a apreender a relação entre estrutura social secular e religiosidades individuais. Contudo, ao desenvolver os indicadores das três dimensões centrais do nível micro (participação religiosa, valores e crenças) não encontramos nenhuma referência à *percepção dos indivíduos* sobre a relação da sua religiosidade com as outras esferas do mundo social³⁶. A busca por correlações entre religiosidade, posicionamento político e comportamento eleitoral é desenvolvida ao longo da última parte do capítulo 9 (idem, pp. 201-211), porém o tipo de relação entre religiosidade e política é elaborada *pelos autores*, e não se intenta apreender *a percepção que os indivíduos constroem para si acerca dessa relação*: e essa seria a contribuição do conceito de compartimentalização.

Outros estudos se guiam pela mesma diretriz, ao que chamamos acima de indicadores “internos” à esfera religiosa, como a frequência em cultos, fidelidade denominacional (ou trânsito religioso), crença em Deus etc.. Acreditamos que essas variáveis *podem* ser correlatas à compartimentalização. Contudo elas nos dizem muito pouco sobre a “secularização na mente” ou sobre a visão dos indivíduos acerca da separação entre sua religiosidade e o ensino religioso nas escolas primárias, ou acerca da proibição de manifestações religiosas em espaços urbanos públicos, ou sobre a importância de Deus na regulamentação do casamento homoafetivo³⁷.

Por conta disso, mais interessantes que tais indicadores “internos” são os indicadores que apreendam a visão da religião *em relação*. Então sugestões feitas por Billiet *et ali.* parecem-nos mais promissoras: você concorda com a proibição de símbolos religiosos em espaços públicos? Você acha legítimo o financiamento público de escolas religiosas que participam do sistema regular de educação? Você acha que o Estado deveria ter uma religião oficial? (Billiet *et ali.*: 2003, p. 141). Ou ainda com a portuguesa Helena Vilaça, quando aplica a escala Likert para afirmativas como: os representantes políticos devem consultar líderes religiosos na elaboração de leis morais; é necessário prestar

³⁶ As questões levantadas foram: a) – *para participação religiosa*: Fora casamentos, funerais e batismos, com que frequência você comparece em cerimônias religiosas? Com que frequência você ora a Deus fora dos espaços religiosos? – b) *para valores religiosos*: Quão importante Deus é na sua vida? Quão importante a religião é na sua vida? – c) *para crenças religiosas*: Você acredita em Céu? Você acredita no Inferno? Você acredita em vida após a morte? Você acredita que as pessoas têm alma? (Inglehart & Norris: 2011, p. 41).

³⁷ Sobre esse ponto em específico é interessante a dissertação de Danielle Coenga-Oliveira: “*Se fosse normal, Deus teria criado Adão e Ivo*”: a homofobia e a produção da regulação do sexo/gênero, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações, UnB, 2011. “Deus não fez Adão e Ivo” foi justamente o argumento de uma vereadora de Manaus justificou sua objeção à inclusão das expressões “gênero”, “orientação sexual” e “diversidade sexual” no Plano Municipal de Educação daquela cidade (Cunha & Candotti: 2017, p. 2).

juramento perante Deus em um tribunal; a Igreja Católica deveria influenciar na política (Vilaça: 2004, p. 353), para ficarmos com alguns exemplos estimulantes.

Entre os anos de 1997 e 1999 o também belga Jaak Billiet juntou-se a Dobbelaere, Vilaça e a outros três pesquisadores (o norueguês Oles Riis; a belga Liliane Voyé e o então doutorando belga Jerry Welkenhuysen-Gybels) para elaborarem o primeiro estudo que trabalhava com a variável “compartmentalização”. Os levantamentos foram feitos em onze países do ocidente europeu totalizando 12.342 entrevistas com os seguintes objetivos: verificar a relação entre grau de comprometimento religioso e compartmentalização; e a relação entre comprometimento religioso e a expansão do pluralismo religioso nos países abordados (Billiet *et ali.*: 2003, p. 129). Os resultados os levaram à conclusão de que comprometimento religioso – o que chamamos acima de indicadores “internos”, como participação em cerimônias religiosas, assiduidade em cultos, compromisso com rituais religiosos na vida privada – têm uma relação inversa com a compartmentalização: quanto maior o comprometimento com uma denominação menos as pessoas se opõem à influência da religião nas esferas jurídica, política e educacional (idem, p. 151). As análises também indicaram que a compartmentalização está positivamente relacionada com uma visão favorável ao pluralismo religioso, enquanto os indivíduos com alto comprometimento religioso valoraram o pluralismo negativamente (idem, p. 153). Na replicação da metodologia para realização de seu doutoramento em 2003, Vilaça chega a conclusões idênticas das apresentadas pelo estudo pioneiro. Ou seja, a de que existe “correlação entre posicionamento que os indivíduos têm perante o livre exercício de outro tipo de cultos e práticas religiosas [...] e a forma como os mesmos encaram uma interação entre Estado e Igreja” (Vilaça: 2006, p. 109).

A autora portuguesa ainda experimentou variáveis com relação à percepção dos inquiridos como “o direito de consumir drogas leves, de impedir transfusões de sangue e de cometer suicídio, *caso esses actos façam parte dos rituais religiosos de um indivíduo*” (Vilaça: 2003, p. 350, grifo nosso). Lembrando que o objetivo central de Vilaça foi testar estratégias sociológicas para apreender o flagrante crescimento do pluralismo religioso na sociedade portuguesa – tão vincada pelo culto católico. Daí sua preocupação de apreender a percepção dos indivíduos com relação a tais práticas *dentro de rituais religiosos*, conforme destacou o grifo feito. Contudo, se fizéssemos a exclusão da parte em itálico e se, talvez, elencássemos outros indicadores – como o direito ao casamento homoafetivo, o direito a adoção por casais não heterossexuais, inclusão de ensino de religiões afro-radicadas nos ensinamentos religiosos das escolas regulares, permissão de manifestações

religiosas em espaços públicos etc. – deslocaríamos o foco de análise da percepção do pluralismo religioso, para a percepção de legitimidade de tais práticas como um todo, por parte dos indivíduos de uma determinada sociedade.

Mesmo dentro da Europa não são muitos os trabalhos que se utilizaram da ferramenta. Portanto a familiaridade com o conceito deve ser construída não só através da leitura dos trabalhos, mas também com certa “imaginação sociológica” sobre os contextos possíveis de serem trabalhados. Ora, traremos alguns trabalhos realizados, a título de exemplo.

O norueguês Thorleif Pettersson, em sua tentativa de comparar padrões de compartimentalização entre muçulmanos e cristãos, diz que: “quanto maior o grau de pluralismo religioso entre igrejas e movimentos religiosos, mais provável é que a compartimentalização religiosa tenha se desenvolvido” (Pettersson: 2009, p. 252). A relação de causalidade sugerida pelo autor talvez não seja tão precisa. Parece-nos mais correto o desenvolvimento encampado por Helena Vilaça que, na sua intenção de buscar correlações entre pluralismo religioso e compartimentalização, faz testes cruzados em que, ora o pluralismo é a variável independente, ora a compartimentalização (Vilaça: 2006, p. 102). E também sua conclusão quanto à indefinição sobre a ordem de causalidade entre as duas variáveis parece-nos, igualmente, mais justa:

[...](C)onstatou-se que os índices extraídos do pluralismo *se mostram como explicativos da compartimentação*³⁸ corroborando a tendência observada na análise de correlação de que os indivíduos com maiores níveis de pluralismo apresentam, por norma, menor grau de concordância relativamente ao juramento perante Deus e à consulta aos líderes religiosos na elaboração de leis morais [...] Também através da inversão das variáveis, ou seja, colocando o índice de compartimentação como variável independente, *se constata que este pode surgir como explicativo da variação do pluralismo* (Vilaça: 2006, p. 108, grifos nossos)

Pela virtual impossibilidade de se estabelecer uma ordem de suficiência causal entre compartimentalização e estrutura é que preferiremos manter nossa análise à *compreensão da relação* entre compartimentalização e o espaço de valores dos atores acerca das liberdades civis. Apenas fizemos essa breve incursão por sermos obrigados a mencionar o estudo de Vilaça, uma vez que são poucas as pesquisas sobre

³⁸ Ao longo do texto a autora alterna entre as formas “compartimentação” e “compartimentalização”, mas que correspondem rigorosamente à mesma noção.

compartimentalização encontradas, e o trabalho da portuguesa é inescapável se quisermos compreender melhor os usos possíveis do conceito.

A despeito do impasse de remissões epistemológicas, o trabalho de Pettersson chega a resultados interessantes através das análises comparativas que elabora entre os universos árabe-muçulmano e europeu-cristão se utilizando do conceito de compartimentalização:

[...]o islamismo, como um grupo, não demonstrou características que lhe são frequentemente atribuídas, tais como [quando comparadas com opiniões de católicos e protestantes europeus]: preferências mais marcadas por um impacto religioso na política, maior rejeição pela igualdade de gênero, diferenças de visão sobre a moral econômica ou sobre uma visão mais negativa a respeito de uma governança global. Além disso, a associação entre envolvimento religioso e orientação a respeito de questões seculares não é maior entre os muçulmanos do que entre católicos e protestantes[...] (Pettersson: 2009, p. 265)

Tudo bem que o trabalho de Pettersson baseou sua comparação apenas entre os crentes vinculados institucionalmente, não incorporando em seus dados uma amostra que contasse com ateus, agnósticos, não-vinculados ou “religiosidades muçulmanas particulares” (ibidem). Todavia pudemos ver que a compartimentalização foi útil para que ele chegasse a conclusões um tanto disjuntivas com relação a uma visão comum no ocidente – inclusive no meio acadêmico, conforme explicitado no próprio trabalho já citado de Inglehart & Norris (2011, pp. 133-156) – acerca da prosápia moderna-europeia, insistente em tratar-se como figura contra o fundo islâmico.

Um outro estudo que chega a conclusões disjuntivas é o elaborado pelos pesquisadores de Frankfurt: Andersen, Gundlach & Lüchau. Ao compararem as atitudes individuais de estadunidenses e europeus acerca da relação entre religião e política, chegam à conclusão que nem a percepção da importância da religião para a vida privada, nem o comprometimento religioso podem explicar a compartimentalização (Andersen, Gundlach & Lüchau: 2008, p. 64). Essa conclusão parece-nos disjuntiva porque desvincula a causalidade sugerida por Billiet *et ali.* entre comprometimento religioso e compartimentalização no estudo pioneiro que citamos acima, abrindo novas possibilidades analíticas, desde que historicamente situadas. Poderíamos ter “mentes menos compartimentalizadas” em indivíduos sem qualquer vínculo com instituição religiosa? A espiritualidade – a assunção de uma “bricolagem religiosa” – é um indicador importante para a compartimentalização tanto quanto o comprometimento litúrgico (idem, p. 72)?

Temos ainda dois exemplos de uso do conceito dentro da Sociologia da Educação e da Pedagogia Crítica. Nestes exemplos a compartimentalização ganhou uma conotação normativa.

O italiano, sociólogo e pedagogo freiriano Matteo Tracchi desenvolve uma pesquisa que chega à conclusão que um maior nível de compartimentalização está associado a um maior nível de “conhecimento cívico”, ou que um “conhecimento cidadão” (*citizenship knowledge*) estaria diretamente relacionado a um maior grau de compartimentalização (Tracchi: 2018). Para suas pesquisas empíricas, a compartimentalização foi assumida como variável independente, pois ela conteria uma condição específica para a formação de um “conhecimento cívico” (idem, p. 2): “aprender sobre questões cívicas deve ser considerado como derivação do fortalecimento das convicções quanto à separação necessária entre Estado e religião”, ou seja, uma condição para o aprendizado cívico é que “os alunos acreditem que a religião não deva influenciar as outras esferas da vida, os assim chamados subsistemas profanos” (ibidem). Considerando que “conhecimento cívico” tenha uma valoração positiva, é óbvio que a compartimentalização ganha um contorno normativo que se distancia da intenção inicial do conceito: torna-se um objetivo a ser alcançado, algo basilar a ser construído, já que uma condição para a educação completa.

Uma opinião mais branda, mas não menos normativa, é oferecida pela professora da Universidade de Montana, Berry Billingsley. Ao perceber que “constrangimentos religiosos operam dentro das salas de ciência” (Billingsley *et ali.*: 2013, p. 331), a pedagoga não propõe “compartimentalizar” os alunos, mas um processo inverso: “os professores têm que mostrar aos seus alunos que uma visão de mundo religiosa não é cientificamente insustentável” (idem, p. 337). Partindo de uma perspectiva mais fenomenológica para a educação, a autora propõe um esforço para um convívio entre os conhecimentos religiosos que os alunos trazem para a sala de aula – inclusive para as aulas de Ensinos Religiosos– e o discurso científico ofertado pela educação formal (Billingsley *et ali.*: 2016). Aqui a compartimentalização restaria na prática didática, uma vez respeitada a coexistência entre os discursos religioso e científico, sem eles se “desrespeitarem” mutuamente (idem).

Uma vez que os empregos da compartimentalização não se afastam daquela definição oferecida por Billiet *et ali.* – “disjunção mental da religião dos demais aspectos

da vida” – temos o dever de permanecermos fiéis a esse sentido. Porém, conforme mencionamos na introdução, os trabalhos a que tivemos acesso (Billiet *et ali.*: 2003; Vilaça: 2003; Vilaça: 2006; Dobbelaere: 2008; Pettersson: 2008; Billingsley *et ali.*:2013; Billingsley *et ali.*:2016; e Tracchi: 2018) baseiam as suas pesquisas a partir das percepções do que chamamos de “sujeitos ordinários”, para emprestarmos livremente a nomenclatura oferecida por Certeau (Certeau: 1998). Fazemos saber que essa menção é de todo ad hoc, e somente foi requerida para nos referirmos aos “produtores desconhecidos” da realidade (idem, p. 45), aos indivíduos comuns, deslocados dos lugares de poder, ou antes, circunscritos a estes (idem, p. 47). Nenhum dos estudos se compromete com a proposta do historiador francês de acompanhar a trajetória desses sujeitos. Na verdade, a maioria deles recorre a métodos estatísticos, criticados por Certeau por se contentar em “classificar, calcular e tabular as unidades léxicas”, transformando a vitalidade as ocorrências em unidades analíticas (idem, pp. 45-6). Tampouco é a proposta deste trabalho recuperar a proposta de Certeau e apenas fizemos essa digressão para enfatizar o fato de as pesquisas pretéritas sobre a compartimentalização tomarem como sujeitos amostrais tais “sujeitos ordinários”, não nos ocorrendo maneira mais eficaz de referência aos agentes do dia-a-dia senão através dessa expressão.

Contudo, no caso do presente trabalho, o desafio será justamente apreender a compartimentalização em sujeitos que ocupam e definem os lugares estratégicos: que em algum grau pautam e delimitam os espaços de poder. Não é aos ordinários que pretendemos dirigir nossa investigação, mas antes aos representantes proporcionalmente eleitos às cadeiras federais. A pergunta que devemos fazer é se os delegatários, legitimados por voto pelas respectivas populações, conservam uma “disjunção mental da religião dos demais aspectos da vida”, mais especificamente do âmbito oficial, onde é exercida sua função. Por isso cremos na pertinência de utilizarmos a ferramenta conceitual na análise dos atos oficiais como votos, pareceres, propostas de leis e discursos.

Se a empreitada for bem sucedida, teremos um ganho teórico importante para os trabalhos que se interessam por análises inter-níveis no tocante à problemática da secularização. Primeiro porque teríamos um novo uso do conceito, multiplicando as possibilidades de abordagens de pesquisa. Segundo porque estaríamos nos apropriando de forma profícua de uma ferramenta que auxilia na compreensão do lugar, da proporção e dos trânsitos do religioso com o Estado dentro do contexto sul-americano. O encorajamento para desenvolvimentos futuros não deixa de constituir, por si só, uma contribuição palpável.

CAPÍTULO 2

Encontrando caminhos: adequações da pesquisa e propostas metodológicas

2.1 – Por que um capítulo metodológico?

Ainda que metodologia e percurso teórico sejam aspectos imbricados no desenvolvimento de uma pesquisa, preferimos dedicar um capítulo exclusivo para o tratamento da dimensão metodológica. Ora feitos os acordos terminológicos, algumas incursões conceituais serão feitas pontualmente somente para contextualização das discussões que se seguirão. O principal motivo de tratarmos em seção separada a metodologia é a necessidade de justificar a presença do conceito de compartimentalização numa aplicação distinta das experiências já existentes.

No capítulo anterior vimos que “compartimentalização” serve para compreender se subjetivamente o indivíduo considera se a religião deve ou não influenciar outras esferas da vida social. É um conceito operacional que nos enseja avaliar de que forma, mesmo com a privatização da escolha religiosa, o religioso exerce influência nas demais esferas sociais. É fato que o indivíduo não mais sofre uma coação eclésio-estatal: a heresia não é mais um crime. O sujeito pode escolher qualquer produto *prêt-à-porter* do mercado religioso, pode beber de várias referências para conformar sua religiosidade, pode, inclusive, abdicar do direito de ter alguma religião sem que sua cidadania seja contestada. Sem dúvida que a prerrogativa do indivíduo sobre sua própria fé se trata de uma novidade histórica. A isso o paradigma da secularização chamou de “privatização do religioso”. A reclusão do religioso à esfera privada resultaria na exclusão da religião da esfera pública, num prognóstico encampado ao longo do século XX por este paradigma, aqui e ali nuançado (Tschannen: 1992). Para fins didáticos, segundo essa dimensão do paradigma, seria verossímil imaginarmos que uma dada sociedade moderna tenha 100% dos seus indivíduos engajados subjetivamente em algum tipo de fé, e que essa mesma sociedade seja perfeitamente secular. Ou seja: seria plausível que as instituições que regulamentam a vida dessa sociedade prescindam de referenciais religiosos para estabelecerem as normas que a orquestrarão.

A nosso ver, a compartimentalização tem justamente o potencial de nos ajudar a responder a seguinte questão: na realidade concreta verifica-se contextos em que indivíduos envolvidos numa determinada fé *não* se engajem nas discussões públicas para que valores atrelados a essas fés se tornem norma? É uma ferramenta que viabiliza a aproximação da dimensão subjetiva daquilo que José Casanova chamaria de “desprivatização” do religioso, ao observar o crescente das manifestações públicas das religiões a partir da década de 1980 (Casanova: 1994). Saber *dos sujeitos vivos e ativos* o que pensam e como agem diante a relação entre a fé e política é onde reside a potência do conceito para a presente pesquisa.

Vislumbrando a potencialidade do conceito em apreender a dimensão individual, a proposta inicial da presente pesquisa consistia em desenvolvê-lo num contexto completamente diverso daqueles sugeridos por pesquisas pretéritas. Ao longo dos anos de experiência como servidor público de uma autarquia federal nas Terras Indígenas do município de Aracruz, no Espírito Santo, foi observado o crescimento significativo do número de igrejas no interior da TI, passando de 3 igrejas evangélicas e 4 católicas em 2005 (Biodinâmica: 2005) para 16 evangélicas/protestantes e as mesmas 4 católicas em 2018, ou seja, um crescimento proporcional quase duas vezes superior ao acréscimo populacional do período (população de 2.725 (ANAÍ: 2010) para 4.323, segundo o Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena –SIASI: 2019).

Mas não foi o crescimento proporcional das organizações religiosas cristãs nas Terras Indígenas que estimulou a primeira sugestão de pesquisa. Ao longo da convivência propiciada pelo cotidiano laboral foi observada a emergência de novas lideranças com vínculo com essas organizações, que vinham remodelando as relações políticas da gestão interna do território, passando a coexistirem com a contestação da legitimidade de representações tradicionais. Posicionamentos políticos defendidos por essas novas lideranças frequentemente eram preambulados por uma referência ao pastor da respectiva igreja – que cumpria um papel de conselheiro informal -, por referências bíblicas ou mesmo por uma orientação recebida diretamente por Deus e orações. A presença de lideranças religiosas ganhou frequência nas reuniões de cúpula sobre os mais diversos assuntos: nas mesas de debate com empreendedores, nas decisões comunitárias sobre ações políticas, nas campanhas para eleição de caciques, nas reuniões com atores do setor público etc..

Para compreender a aparente dissolução das fronteiras entre o escopo dos líderes religiosos e a representatividade política, o conceito de compartimentalização surgiu como importante ferramenta de teste, ao lado de outras hipóteses a serem apreciadas como a cristianização das crenças indígenas e a ressacralização do ato político sob a ótica da teodiceia cristã. Contudo – e isso por si só pode ser considerado um sintoma -, em diálogos prévios estabelecidos com lideranças, foi indicado que a proposta não seria viável por dois fatores principais. Primeiro quanto à desautorização de líderes e caciques sobre uma aproximação de suas vidas religiosas com o viés de apreender a possível relação destas com as posturas sobre a política interna. A mera abordagem e apresentação da proposta poderia causar aprofundar conflitos e gerar repercussões sobre a própria organização social, posto que a tensão entre líderes tradicionais e emergentes já era um quadro dado. Lembra-se que a autorização de pesquisa com população indígena não só deve obedecer as normas ordinárias do Conselho de Ética em Pesquisa (CEP/UFES), mas também deve-se obter uma autorização da Fundação Nacional do Índio para a qual o aceite do projeto pela comunidade é condição necessária. Em segundo lugar, conforme mencionado, o autor serve a órgão federal na Terra Indígena desde o ano de 2011. Foi atentado que seu trânsito pelas comunidades com o intuito de promoção da pesquisa, poderia causar ruídos e confusão dos papéis assumidos, vindo a prejudicar de maneira significativa o desenvolvimento das tarefas funcionais ulteriores, para as quais são indispensáveis a neutralidade perante os conflitos legítimos e a confiança por parte dos membros das comunidades, que acabam por conformar uma “autorização tácita” para servir, em cumprimento do papel estatutário. Em outras palavras, o que, a princípio, pareceu um facilitador – a já inserção do autor no campo -, se configuraria num sério empecilho para sua necessária permanência ulterior.

Por esses complicadores, ainda no início de 2019 foram avaliadas possibilidades para a manutenção da área de abrangência da pesquisa, qual seja, o entrelaçamento entre valores religiosos individualmente assumidos e a esfera política. Mencionamos que a operacionalização da compartimentalização foi experimentada apenas em contextos europeus e que uma parcial exceção foi a pesquisa feita pelo norueguês Thorleif Pettersson, na qual se compara os níveis de compartimentalização entre muçulmanos (árabicos e não árabicos) e cristãos europeus (protestantes e católicos) (Pettersson: 2009, p. 252). A questão é que os estudos encontrados obtêm suas informações de campo ou 1) a partir de dados secundários (como foi o de Pettersson), ou

2) de *surveys*, sendo que, nestes casos, recorre-se à escala de Likert para se mensurar a compartimentalização¹ (e.g. Billiet et ali.: 2003; Vilaça: 2003; Vilaça: 2006; Dobbelaere: 2009, Tracchi: 2018). Ora, a proposta do trabalho consistiu em replicar a segunda proposta no contexto da América Latina, buscando correlacionar os níveis micro e macro da secularização com os valores assumidos na política institucional. Para tanto, lançamos mão de pautas acerca da liberdade civil que passariam a servir como indicadores da circulação de valores religiosos naquela esfera, conforme se esclarecerá. No entanto novo impeditivo – este de ordem global - derivado da pandemia de Sars-Cov-2, obrigou-nos a ventilar outras possibilidades de pesquisa. O desafio era encontrar um novo equilíbrio entre viabilidade e relevância, sem que as ferramentas conceituais virassem meras conveniências *ad hoc*.

Um segundo ponto que justifica o destaque deste capítulo é que ao longo das leituras que se foram acumulando sobre o contexto da América Latina, o tema da laicidade, que inicialmente não estava contemplado na proposta inicial, surgiu como urgência. E isso especialmente porque é uma discussão que atravessa de maneira bastante marcante os estudos sobre países do subcontinente. Sua saliência como instrumento de reconhecimento de minorias religiosas já foi lembrada neste texto através de Roberto Blacarte e María Bossio. Até mesmo o Uruguai ao longo das últimas duas décadas vem fazendo uma revisão crítica de seu entendimento historicamente arraigado de laicismo, ora buscando construir uma noção de laicidade inclusiva, positiva e participativa. Essa revisão aparece tanto pelas mãos dos acadêmicos daquele país (e.g. Guigou: 1996; Da Costa: 2011; Caetano: 2013; Scuro: 2018), quanto em cartilhas ou deliberações governamentais².

Assim, na próxima seção exporemos as pautas atinentes às chamadas liberdades civis de que nos serviremos para o exercício analítico posterior. Chegamos à conclusão que tais pautas podem ser tratadas como *indicadores* da secularização, uma

¹ À exceção da pedagoga sueca Marie Fahlén, que se utiliza de entrevistas em profundidade com 18 professores de escola primária de uma cidade da Suécia, para analisar como eles compreendiam o conflito entre a fé pessoal e a “neutralidade” que deve ser assumida no exercício da profissão. Cf. *Freedom of religion and secular education: teachers define the meaning of religious freedom in everyday practice school* (Fahlén: 2018).

² Pensamos aqui em dois exemplos. A manifestação do congresso uruguaio no Diálogo Interreligioso no Mercosul de 2009, no qual se compromete em “promover um modelo de laicidade que não se suponha o desprezo à diversidade religiosa, senão que a integre socialmente”; e também na publicação da revista *Nuestro Tiempo* de 2014, promovida pelo Ministério de Educação e Cultura, no qual se foca na divulgação de um “Uruguai Religioso”, conforme o título do dossiê naquela ocasião. Nessa cartilha é apresentada a diversidade religiosa do país, num acervo compilado pela antropóloga Teresa Prozencanski.

vez que elas nos auxiliam a enxergar os valores emprestados pelos legisladores no exercício de sua função (nível micro), bem como avaliar a influência das religiões no estabelecimento das normas (nível macro). Uma vez que experimentaremos um novo uso para o conceito de curta carreira de compartimentalização, julgamos importante destacar o nexos entre os referidos indicadores e tais como o manuseados pelos atores e a legitimidade do religioso na composição das discussões políticas. Por fim, deixamos uma seção em separado para discutirmos a relação entre liberdade religiosa e laicidade, e apresentarmos de que forma pretendemos tratar a pauta também como um indicador dentro do recorte proposto.

2.2 – Sobre a escolha dos indicadores

Sucintamente, doravante hipótese a ser considerada é que *quanto maior o grau de compartimentalização dos indivíduos de uma dada sociedade, maior o grau de secularização desta*, portanto assumindo a variável micro-analítica como independente. Uma vez que o próprio formulador do conceito considera, ao menos teoricamente³, a secularização não como processo evolucionário unilinear, mas como fenômeno atualizado por pessoas e grupos vivos e ativos (Dobbelaere: 2002, p. 74), pareceu-nos razoável partir dessa premissa.

Como fazer para testar essa hipótese? Considerando que a secularização deve ser compreendida como um *processo* – portanto um resultado sempre provisório e dependente do enquadramento temporal que o pesquisador oferece -, ela somente poderá ser apreendida de maneira relacional: seja na relação entre dois momentos históricos distintos de uma mesma sociedade, seja na relação entre duas sociedades distintas de uma dada coetaneidade (cf. supra o segundo e terceiro critérios positivos para definição de secularização). Com esse entendimento do conceito, a perspectiva comparativa nos

³ É curioso que o próprio autor belga, anos mais tarde, diria que: “o estudo da associação entre secularização societal e compartimentalização e da compartimentalização com a secularização individual – definida ao nível de comprometimento religioso – deve permitir aos pesquisadores estudarem *o impacto das mudanças sociais no pensamento e no comportamento individuais* (Dobbelaere: 2016, p. 9, grifo nosso). Nessa colocação torna-se patente a visão de uma determinação no sentido macro > micro (*top-down*), sugerindo uma contradição entre o vislumbre de sujeitos vivos e ativos como célula de análise, e a precedência das mudanças estruturais ao pensamento dos indivíduos. Mencionamos a dificuldade para o estabelecimento da variável independente em dois estudos pretéritos, no de Helena Vilaça (Vilaça: 2006) e no de Pettersson (Pettersson: 2009). Não obstante, não será necessária a problematização desse ponto – que, ao cabo, nos remeteria a uma discussão epistemológica – uma vez que essa proposta causal foi abandonada e outro caminho foi seguido para a construção do trabalho, conforme se verá na sequência do texto.

parece plausível para que um trabalho sobre o tema não caia numa escatologia, numa polarização simplificadora ou numa reificação.

Situar a configuração secular do caso brasileiro sempre foi o interesse central da pesquisa. Com esse foco, não foi difícil eleger o Uruguai como parâmetro de uma pesquisa comparativa por contraste, ou, para nos usarmos do jargão de Mill recuperado por Perissinotto, da experimentação de um “método indireto da diferença” (Perissinotto: 2013, p. 153). I. e.: a comparação de conformações históricas que sejam similares entre si, mas que apresentem diferenças específicas sobre o fenômeno a ser compreendido. A eleição do Uruguai como caso de contraste não foi difícil, porque partilhamos boa parte das nossas historiografias ao mesmo tempo em que aquele país tem, historicamente, uma posição bastante distinta com relação ao fenômeno que é do interesse da nossa análise. O país do Prata é comumente referido como o mais laico da América Latina (Esquivel:2018). Também é caracterizado pela disputa polarizada entre Igreja e Estado para a definição de “espaço público”, tendo se conformado um Estado francamente auto-vigilante com relação a possíveis ingerências que a religião intentasse exercer sobre as questões públicas: e isso desde 1860, quando, portanto, a soberania uruguaia havia acabado de ser estabelecida (Geymonat: 2005). Essa relação historicamente distanciada tornou-se um valor de identidade nacional (Da Costa: 2011), traduzido num “laicismo radical” (Scuro:2018, p. 43), em que as posturas oficiais são fortemente críticas à interferência religiosa, ostensivamente fazendo uma “transferência de sacralidade do religioso para o político, que resultou numa espécie de religião civil” (Caetano: 2013, p. 118). Somente em 2014 uma “bancada cristã” se elegeu colocando em primeiro plano seus valores religiosos, o que, aliás, causou expectativas, tanto nos veículos de imprensa quanto nas produções acadêmicas, sobre a longevidade da “laicidade” de uma sociedade que se construiu a partir desse valor (Cf. Schneider: 2019). Enquanto isso, para o caso brasileiro Mariano fala da “instrumentalização mútua” entre política e religião, o que estimula o ativismo político-partidário de grupos religiosos, isso fazendo parte da cultura política brasileira (Mariano: 2011, p. 252); Camurça menciona os “mosaicos” que são a lógica de negociação entre representantes de igrejas e *políticos* sobre espaços de interposição de valores sobre *políticas* (Camurça: 2017); sem contar com a participação de representantes evangélicos na Constituinte de 1985, especialmente nas comissões que discutiam o modelo educacional e a liberdade de crença. (Leite:2014). Daí a configuração de uma “laicidade à brasileira”: seja no tocante à “regulação política, jurídica e

institucional das relações entre religião e política” (Mariano:2011, p. 244), seja com relação à presença de símbolos religiosos em espaços públicos e oficiais (Ranquetat Júnior: 2012). Substantivar tais metáforas é fundamental para sairmos da polarização teórica e passarmos a uma perspectiva comparativa, buscando na coetaneidade parâmetros que melhor descrevam as configurações seculares dos casos concretos.

Ou seja, se o Uruguai historicamente se construiu a recíproca abstenção entre religião e política como um valor norteador de seus debates oficiais, o Estado brasileiro se nos apresenta historicamente como uma incógnita: situá-lo pareceu-nos uma tarefa sociologicamente relevante. Contudo, a pergunta crucial para a realização da pesquisa permanece: *como* fazer para que a nossa hipótese inicial pudesse ser testada?

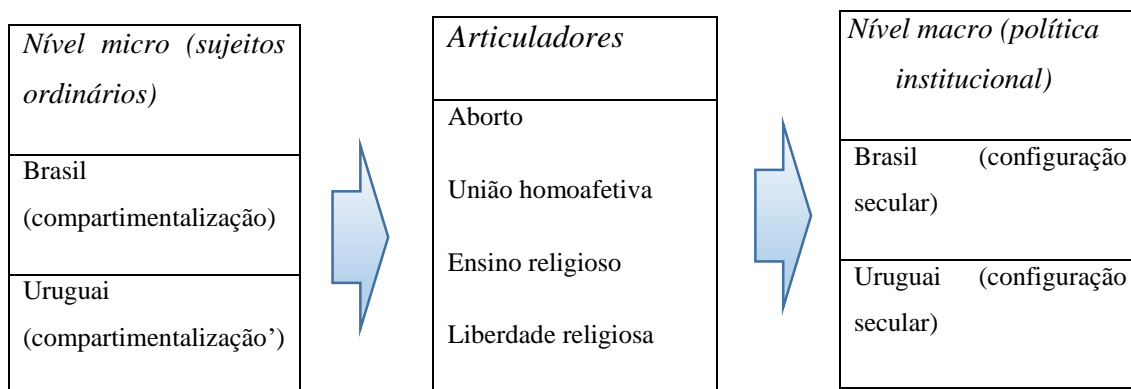


Tabela 1: Esquema de articulação entre níveis analíticos

Observando o esquema acima, preocupamo-nos com a seguinte pergunta: será que os articuladores elencados são elementos *pertinentes* para a caracterização do fenômeno da secularização? Em outras palavras esses elementos têm a possibilidade de nos dizer aquilo que queremos saber? Os casos considerados oferecem elementos úteis para a compreensão do fenômeno analisado (Cardano: 2017, p. 71)?

Seguindo as linhas de raciocínio de Mario Cardano (2017) e Renato Perissinotto (2013), as respostas para essas perguntas dependem da *extensão do alcance* que o trabalho pretende oferecer. Assim como foi necessário o estabelecimento de acordos conceituais no primeiro capítulo, para que seja compreendida a contribuição desta pesquisa é preciso que também fique claro qual é a sua *dimensão*. A partir do estudo comparativo proposto, não pretendemos inaugurar ou ratificar teorias com pretensões universais. Por outro lado, a comparação histórica entre “apenas” dois casos não necessariamente limita a pesquisa ao escopo idiográfico. Na verdade a comparação de

poucos casos complexos “pode levar a elaboração de teorias válidas para contextos similares” (Perissinotto 2013, p. 157), a partir do desenvolvimento de “generalizações modestas”, historicamente embasadas que, portanto, seja “um meio termo entre o conhecimento estritamente idiográfico e a formulação de supostas leis universais” (ibidem). Os “contextos similares” só poderão ser sondados através de um levantamento prévio de trabalhos já feitos, com base nas “indicações extraídas da literatura pertinente” (Cardano 2017, p. 76). O que Cardano fala sobre a etnografia pode ser estendido a outras pesquisas qualitativas, nas quais nem a aleatoriedade, nem indutivismo radical “funcionam”:

O que funciona, ao contrário, é um procedimento de *escolha das instâncias* a serem observadas que está longe de ser casual, mas orientado estrategicamente pelo quesito a que se pretende fornecer uma resposta e pelas indicações que emergem a partir das precedentes experiências observativas (idem, p. 61, grifo nosso)

O potencial dessa “generalização modesta” é chamado por Cardano de “extensão do alcance” do argumento da pesquisa (idem, p. 63). Uma vez que a análise é construída a partir de um campo concreto e identificável – no nosso caso, a comparação entre Brasil e Uruguai a partir de suas respectivas configurações do processo de secularização – é improvável que os argumentos apresentados sejam simplesmente transferíveis para outros casos concretos. Ao mesmo tempo, as conclusões específicas de um estudo dessa natureza fará parte de um acervo com “potencial comparativo” para outros conjuntos de contextos (idem, p. 65). Ademais, é possível que a discussão teórica e o percurso metodológico sejam aproveitados, mesmo que sejam necessárias adequações para cada caso – adequações baseadas naquela “escolha de instâncias” previamente informada. É o que afirmam Blancarte & Esquivel (2017), quando constroem formas de “mensurar a laicidade” a partir de um estudo comparativo entre o México e a Argentina: “as ferramentas devem ser repensadas de acordo com cada exercício⁴” (Blancarte & Esquivel: 2017, p. 234).

⁴ Essa afirmação se sustenta ainda que estejam prioritariamente preocupados em alcançar um conceito de laicidade que tenha validade universal. Os autores ressalvem que: “se for para conservar a capacidade comparativa, é preciso que as adaptações se reduzam ao mínimo indispensável, sob pena de se mensurar fenômenos diferentes” (Blancarte & Esquivel: 2017, p. 234).

Ora temos melhores elementos para pensarmos sobre a *pertinência* dos articuladores. Concretamente: os articuladores que elencamos são capazes de oferecer uma melhor compreensão sobre a configuração secular no Brasil e no Uruguai? Logo nos aprofundaremos nas justificativas de cada uma das pautas, e, assim, nossa eleição das mesmas poderá ser mais bem avaliada por quem nos lê.

Diferentemente das experiências pretéritas sobre a compartimentalização, não temos a pretensão de que a comparação se paute em índices, mas na *qualidade das ações*; e não sobre a média, mas sobre *as manifestações concretas de atores investidos em cargos legislativos* que, ao menos potencialmente, têm um efeito de repercussão geral sobre a sociedade. Para citarmos um exemplo: para a nossa pergunta de pesquisa, talvez a menção de Deus no preâmbulo da Constituição brasileira não tenha *pertinência*, já que ela não tem qualquer validade normativa (Lorea: 2008, p. 37; Leite:2014, p. 310). Mas, dentro do nosso escopo, seria *pertinente* saber que funcionários do Estado tomam suas decisões oficiais baseando-se no preâmbulo constitucional, *como se* ele tivesse valor normativo imperativo, sendo que, na verdade, as decisões são fundamentadas numa crença religiosa facilmente rastreável⁵. Manifestações como tais demonstram a importância de se apreender a compartimentalização dos representantes oficiais e a possibilidade de servirem como unidade de análise ao nível micro.

Ainda que nossa pesquisa não se debruce sobre as decisões do judiciário – não ignorando que certas menções, especialmente decisões jurisprudenciais de eficácia vinculante, serão subsidiárias - o exemplo citado traz perfeitamente o novo recorte metodológico do trabalho em curso: indivíduos empossados em cargos oficiais, e cujas decisões, *enquanto no exercício de suas funções*, podem estar lastreadas em suas convicções religiosas. Se não é desprezível o número de decisões dessa natureza no judiciário brasileiro, ainda menos o é em seu legislativo, conforme nossos levantamentos apontaram. E ainda que o Uruguai tenha na laicidade um componente de sua identidade nacional, o crescimento incipiente, porém sustentado, dos evangélicos na política tende a tensionar as ditas “pautas sobre costumes” já estabelecidas no entendimento legislativo

⁵ Leite cita o exemplo do desembargador Francis Davis, do TJ-SP, que julgou ilegal a retirada de um crucifixo da sala da presidência da Assembleia Legislativa, justamente se amparando no preâmbulo da Constituição . (Leite: 2014, p. 309). Lorea dá o exemplo em que deputados da Comissão de Constituição e Justiça convidaram, em 2008, um representante católico e dois pastores evangélicos para auxiliarem na avaliação de constitucionalidade de um Projeto de Lei que ampliaria o direito ao aborto (Lorea: 2008, p. 36-7). A justificativa para a convocatória também foi a menção de Deus no preâmbulo.

do país (Abracinskas et ali.: 2019, pp. 29-47), justificando-se um trabalho que possa nos informar de maneira mais precisa de que forma as tensões vêm atualizando as configurações seculares.

Já que a compartimentalização será experimentada nos próprios discursos dos representantes oficiais, ao invés de definirmos o cronograma de pesquisa prioritariamente em *níveis analíticos*, passamos a construí-lo unicamente segundo *os casos* ou *elementos de comparação* (Perissinotto: 2013). Com esse novo tratamento, as pautas, que vimos chamando até o momento de *articuladoras* entre os níveis, devem ser consideradas *indicadores*, uma vez que o levantamento dos posicionamentos sobre os temas nos informam diretamente sobre a sua construção normativa. Assim como no já mencionado estudo de Blancarte & Esquivel, concordamos que “a elaboração e a formulação de políticas públicas se apoiam sobre conteúdos axiológicos que nos permitem avaliar e nuançar seu fundo laico ou confessional” (Blancarte & Esquivel: 2017, p. 201). Também como os autores, “não consideraremos tanto a aplicação das políticas públicas, mas suas instâncias de formulação” (ibidem), e por isso analisar o processo de apreciação das referidas pautas pareceu-nos uma tarefa compensadora. Para tanto levaremos em conta apenas as manifestações em instâncias oficiais dos legisladores, não considerando manifestações informais – como entrevistas, publicações em redes sociais ou participação em manifestos-, ainda que estas possam eventualmente servir como evento ilustrativo ou como informação secundária. Primeiro: com essa estratégia, é possível avaliar, comparativamente, o grau de *legitimidade* que valores identificados com alguma comunidade religiosa específica têm para embasar posicionamentos sobre normas de repercussão geral, em cada um dos casos. A questão da legitimidade é um ponto fundamental⁶. Segundo: se déssemos a mesma importância às manifestações informais, teríamos que lidar com um novo problema metodológico que nos afastaria do escopo da pesquisa. Ainda que tais manifestações tenham importantes apelos junto às respectivas bases – e provoquem as proporcionais reações -, a deliberação sobre as políticas de Estado

⁶ A legitimidade da circulação de discursos religiosos em espaços oficiais é a estrutura que delimitará quais valores são aceitos ou não na apreciação das pautas. Citando Hervieu-Léger, a Profa. Maria Peixoto diz que não é correto considerar que em algum ponto da história do ocidente “as chamadas sociedades tradicionais viviam submetidas ao império absoluto da religião [...] Porém, especificamente moderno é o fato de que ‘a pretensão da religião de reger a sociedade inteira e governar a vida de todo indivíduo torna-se ilegítima’”. (Hervieu-Léger *apud* Peixoto: 2012, p. 123). O grifo consta no original e nos diz sobre a legitimidade que um grupo religioso tenha para *se mobilizar* para que seus valores se tornem regra geral. A secularização não se trata -e nunca se tratou- do esfacelamento de um “império absoluto”, mas da perda de legitimidade do religioso para *tentar* cristalizar seus valores em normas para todos.

não ocorre nessa instância. Se quiséssemos compreender a relação das movimentações de base têm na definição dessas políticas, outros caminhos teriam que ser tomados. Pesquisas possíveis como: a análise da construção da base de certas lideranças, ou avaliação dos valores que representantes sustentam no processo de manutenção e ampliação dessas bases, são programas de pesquisa que merecem atenção específica, e dependem de outros recortes tão legítimos quanto o nosso.

A propósito, poderá chamar a atenção que nos próximos capítulos, nos quais serão expostos os achados de campo, estejam basicamente ausentes referências historiográficas sobre a evolução de cada uma das pautas até o momento atual. É óbvio que as apreciações legislativas não se dão *ex nihilo*, e que os tensionamentos sobre cada tema emergem em função de pressões que se apresentam em contextos sociais e históricos muito mais amplos do que a oficialidade. A articulação e concentração de esforços dos movimentos sociais, internos e internacionais, são dínamos inegáveis para os rumos das normas em construção, sem contar com diretrizes apontadas por organismos supranacionais. E, ora, os rumos da pesquisa e da própria construção do texto passam por um novo dilema: 1) aprofunda-se na contextualização ampliada das disputas sobre cada pauta, ou 2) delega-se à bibliografia já produzida o acesso a informações sobre tais contextos?

A segunda opção foi a escolhida, e isso ficará nítido ao longo das exposições dos capítulos 3, 4, 5 e 6. Compreendemos que o espaço reclamado para a opção (1) demandaria a redução do número de pautas. O que, decerto, é uma opção viável. Tanto que, na última década, teses, artigos e dossiês vêm justamente oferecendo interpretações aprofundadas sobre a formação dos contextos em que cada uma das pautas vem à tona, a ponto de considerarmos suficiente a remissão à bibliografia, caso seja de interesse do leitor tal reconstituição. As sugestões bibliográficas serão feitas nos parágrafos abaixo, ao longo da exposição das escolhas das pautas. A leitura dos capítulos empíricos do presente trabalho, portanto, deve ser feita levando em consideração as interpretações das produções indicadas, o que oportuniza um maior espaço para a exposição dos debates especificamente legislativos, que foi a ferramenta aqui utilizada para auxiliar na compreensão sobre o lugar do religioso em cada uma das configurações sociais, além de oportunizar a abordagem de um maior número de pautas.

Com este fito, a estratégia aqui eleita para testar as opções teóricas foi, em verdade, bem simples. Já que os sítios eletrônicos dos congressos brasileiro e uruguaio são bastante transparentes, foi possível fazer levantamento: dos votos nominais para cada pauta; dos Projetos de Lei (PL), bem como das justificativas anexadas a cada um, onde o(s) proponente(s) arrazoa(m) sobre a importância da propositura; dos relatórios que cada PL recebeu – quando já o tenha recebido –, favoráveis ou contrários; e dos discursos propalados pelos representantes sobre cada uma das pautas. Fizemos desse material a matéria-prima sobre a qual desenvolvemos a análise. E, conforme exposto na introdução, as pautas elencadas foram aquelas que julgamos, através da literatura, que põem em primeiro plano os “espaços de valores”, que concorrem para se estabelecerem (Mazoleni: 1999), e que é onde se pode apreender com maior nitidez a eventual preponderância de fundamentações religiosas. Conduzidos por estudos já publicados, elas podem mensurar: 1º) a independência da estrutura jurídico-política com relação a formas, valores e finalidades religiosas; e 2º) a disjunção subjetiva entre diretrizes religiosas e atos políticos realizados pelos representantes.

São as pautas: *casamento homoafetivo/ adoção homoparental*; *Interrupção Voluntária da Gravidez (IVG)*; *ensino religioso/valores religiosos na educação pública*; e a própria questão da *liberdade de culto e crença* com as interpretações oferecidas pelos atores.

1ª) – *casamento homoafetivo/ adoção homoparental*: ao fazer um breve histórico do instituto do matrimônio no ocidente, Arlettaz diz que os requisitos fundamentais do matrimônio canônico são: que seja heterossexual, monogâmico, indissolúvel e de caráter institucional, sendo que seu reconhecimento jurídico esteve, ao longo dos séculos e onde mais perdurou a hegemonia católica, sob integral supervisão da Igreja (Arlettaz: 2015, p. 30). A paulatina transferência do reconhecimento jurídico às autoridades civis e a regulamentação do divórcio em diversos países foram os sinais mais fortes da secularização do instituto. Nessa senda, o fim do exclusivismo heterossexual pode ser interpretado como mais um indicador desse processo (Arlettaz: 2017, p.89). Numa interpretação mais ampla, “favorecer a transformação do matrimônio é favorecer a separação entre o religioso e o político⁷” (idem, p. 110). Nesse sentido, a pauta servirá

⁷ Essa perspectiva apenas é coerente se considerarmos as normas de repercussão geral, porque são conhecidas as denominações religiosas fundadas no ocidente que reconhecem a união homoafetiva, como é o caso da Igreja da Comunidade Metropolitana, que começou a realizar suas cerimônias de “bênçãos da

como um indicador relevante na perspectiva comparativa, contando, em nossa análise, com o peso e a frequência que argumentos fundamentados em valores religiosos têm na apreciação em cada um dos casos. A questão do matrimônio igualitário como fator da secularização é também sugerida por outros trabalhos, como: Dobbelaere: 2007; Lorea: 2008; Blancarte 2012; Oliveira Jr.: 2016; Blancarte & Esquivel: 2017; Botero Urquijo:2018; Abracinskas et ali.: 2019; Gomes da Silva: 2020.

2ª) – *Interrupção Voluntária da Gravidez (IVG)*: num sentido similar à pauta anterior, Amuchástegui et ali. (2019) destaca que a autonomia sexual feminina está no âmago da controvérsia atual sobre a correlação entre política e religião. Uma vez que tal autonomia está “intrinsecamente ligada aos direitos reprodutivos” (idem, p. 268), e uma educação sexual laica e científica foi o que fundamentou a construção de tais direitos ao longo do século XX (Amuchástegui: 2009, p. 3), mensurar o peso que valores religiosos exercem na apreciação da pauta torna-se um indicador relevante da relação entre religião e política. Ademais, o religioso deixou de deter o monopólio da própria definição de *vida* (Luna: 2007). Portanto, avaliar os influxos axiológico-religiosos na definição legal do *início da vida* – conforme se vê em argumentações em ambos os países-, é um fator relevante para o debate da secularização na atualidade. Outros tantos estudos também consideram que políticas públicas que ampliem o direito à IVG constituem um fator de secularização, *eg.* Allende & Ángeles: 2014; Luna: 2014; Sales: 2020. Acrescente-se, em especial apreço por afinidade de abordagem, a tese defendida por Luís Gustavo Teixeira da Silva em 2018, intitulada: *Sobre corpos, crucifixos e liberdades: a laicidade do Estado analisada a partir do debate legislativo sobre o aborto no Brasil e no Uruguai (1985-2016)*, na qual o autor oferece uma contextualização histórico-comparativa sobre os dois países em seu segundo capítulo (Silva: 2018, pp. 63-103).

3ª) – *ensino religioso/valores religiosos na educação pública*: dentre as pautas eleitas, a educação formal religiosa talvez seja a mais matizada, e certamente a discussão mais antiga de todas. Questionamentos como os que se seguem remontam à gênese da educação enquanto dever estatal: deve existir ensino religioso nas escolas

união” em muitos contextos onde o casamento homoafetivo não era regulamentado. Cf. *Igrejas “inclusivas” como espaços de luta LGBT* (Barros: 2020). Ademais, a partir das reflexões trazidas por Barros, estamos compreendendo que o termo “político” utilizado por Arlettaz se refere estritamente à política institucional oficial (*politics*), visto que a postura da Igreja Comunidade Metropolitana em favor dos direitos LGBTQ, por exemplo, seja francamente politizada.

públicas ou não? Deverá compor o currículo básico ou ser disciplina facultativa? Se existir ensino religioso, ele deve ser confessional, interconfessional, pluriconfessional ou não confessional? (Leite: 2014, pp. 338 e ss.) Mas para além da composição curricular, é importante interpretarmos este indicador de uma forma mais abrangente, de modo que possamos apreender as eventuais colaborações entre o Estado e instituições confessionais: é legítimo que tais instituições recebam incentivos e até investimentos públicos? É legítima a excepcionalidade para o proselitismo das mesmas, mesmo recebendo incentivos e investimentos públicos? (ibidem; Dobbelaere: 2007, p. 143). É legítimo que valores religiosos de pais/responsáveis orientem a construção curricular? O indicador reclama ainda uma terceira inflexão. um esforço legislativo, de representantes de ambos os países, em estabelecer normas para uma “educação sexual”, em cujas proposituras se observa uma preocupação em “respeitar os valores morais dos pais”, conforme consta no PL 3767/2019, do deputado uruguaio católico Rodrigo Goñi, cujo espírito é repetido em diversas colocações parlamentares. A discussão que recentemente ganhou vulto nos meios de comunicação sobre a “Escola Sem Partido” é um exemplo eloquente. Na verdade não se trata de um único PL, mas sim de uma árvore de 24 projetos, sendo que o mais antigo deles remonta a 2014, do pastor assembleiano Erivelton Santana (PSC), e o mais recente foi apresentado em 2019 de forma conjunta por membros das Frentes Parlamentares Evangélica e Católica. Sucintamente— já que a pauta será aprofundada no capítulo 5 — o que os projetos têm em comum é a vedação dos professores emitirem opiniões políticas, ideológicas e religiosas próprias, e a obrigação das escolas em adequarem seus conteúdos às convicções religiosas e morais dos pais dos alunos. A pauta é multifacetada e possibilita diversas frentes de abordagem. Acerca das disputas sobre a legitimidade do ensino religioso, em específico, sugere-se Asiaín:2010; Delpiazzo: 2010; Merlano: 2013, para o caso uruguaio. O levantamento feito por Luís Romero em *Estado del arte de las trayectorias investigativas sobre educación religiosa escolar en hispanoamérica (1991-2020)*, oferece uma perspectiva comparativa de como a relação do ensino religioso está atrelada a concepções específicas da laicidade existentes em cada país do subcontinente (Romero: 2022). Para o caso brasileiro, dentre as produções que se preocupam sobre a questão do ensino num debate mais amplo sobre a secularização e laicidade, são bons exemplos recentes: Kreuz & Santano: 2021; e Berni: 2020, que se propõem a avaliar o contexto e os efeitos da decisão sobre confessionalidade do ensino proferida pelo STF em 2017 à luz de interpretações sobre a laicidade estatal. Sobre a inscrição de valores religiosos no ensino público, outras referências de produções recentes

são possíveis: Hermida & Lira: 2020, que desenvolve uma genealogia dos valores dos programas Escolas Sem Partido e congêneres; enquanto Martinis: 2021, descreve a influência do movimento Escola Sem Partido brasileiro na educação pública uruguaia, especialmente a partir da 49ª Legislatura (2020-2025).

Isso posto vamos a uma breve defesa das liberdades religiosa como indicador plausível para a descrição de uma configuração secular. Conforme apontamos no capítulo anterior, essa questão está intimamente ligada a uma noção inclusiva de laicidade, noção esta longe de ser a única possível. Por conta desse dissenso, inerente mesmo à discussão, é que optamos por dirigir a lente para a quarta pauta num apartado específico.

2.3 – A quarta pauta: liberdade de crença e culto como indicador da secularização?

Para chegarmos a uma conceituação de laicidade que tenha aderência com a realidade e com a genealogia do conceito, partimos da crítica de que é frequente que autores se usem dos termos “secularização” e “laicidade” como se fossem intercambiáveis, o que, a nosso ver, dificulta qualquer programa de pesquisa com a devida coerência conceitual. No que foi exposto no primeiro capítulo, *laicismo* é compreendido como uma ativa concatenação de esforços para excluir as religiões dos debates públicos; *secularização* significa a independência formal e axiológica da estrutura jurídico-política com relação à religião; e *laicidade* parte do princípio que existem diversas visões religiosas jurisdicionadas a um Estado e que, portanto, estruturas laicas são aquelas que reconhecem a legitimidade de cada uma dessas visões dentro mesmo do seu bojo, sem, no entanto, privilegiar qualquer uma delas. Seguimos o rastro conceitual daqueles textos que defendem uma “neutralidade positiva” (Van Bijsterveld: 2014); uma “laicidade aberta” (Oro: 2011, p. 224); uma “laicidade inclusiva” (Alves: 2009); ou simplesmente “plural” (Silveira: 2006), tendo em vista o vínculo histórico entre laicidade e legitimação de minorias religiosas⁸.

⁸ Como exemplos concretos cita-se: o Programa para Escolas, de 1916 e reformado em 1925, que implantava um modelo de escola gratuito, obrigatório e laico em todo o Uruguai. A partir de então, buscava-se socializar as crianças através de “um sentido de pertença, para além de procedências e crenças, [...]cujo traço identificatório mais forte era estar aberto a todos” (Ruiz *apud* Bucheli et ali.2008, p. 68). Essa política teria levado um aluno negro da década de 1920, cuja família era praticante do candombe, dizer que “a escola é o único lugar que me sinto igual aos outros” (ibidem). No Brasil, pode-se citar a exceção reconhecida a minorias de cultos afro-indígenas para fazerem uso de DMT em rituais próprios, substância absolutamente vedada para o todo da sociedade.

A principal crítica a essa opção é o fato de ela soar um tanto quanto normativa, ou seja, que ela seja “exigente demais” com o real para ter algum valor heurístico. Segundo essa linha de contraponto, o que é possível é verificar como os atores manuseiam a categoria de laicidade dentro dos espaços de negociação. É o que nos dizem Oro & Camurça:

Ao invés do que a laicidade *deve ser* segundo paradigmas jurídicos, constitucionais e programáticos, um estudo mais complexo deveria contemplar como os atores sociais contextualizados se apropriam dessas normas consagradas como “regime laico” em função dos seus interesses e projetos (Oro & Camurça 2018, p. 9).

Essa sugestão de pesquisa coaduna com a apontada por Emerson Giumbelli (2013). O autor também prescinde de se chegar a um conceito formal de laicidade, uma vez que os sentidos emprestados pelo termo são muitos e variados os arranjos institucionais em que diretrizes como “separação”, “neutralidade” ou “liberdade” são definidas. “Isso não impede que se considere a referência a modelos e princípios algo necessário. Trata-se de precisar em que sentido. A saber: como declarações assumidas nos ordenamentos jurídicos e em procedimentos legais de determinados países” (Giumbelli:2013, s/p). Os modelos (definição típico-ideal) e princípios (norte normativo) existentes acerca dos termos dessa natureza:

Servem ainda como indicadores de como modelos e princípios forjados na Europa dos séculos XVIII e XIX foram sendo adotados em muitos outros países desde então e até hoje. Na verdade, muitas vezes, sem o dizer, as definições que pretendem operar com modelos e princípios como se fossem critérios de avaliação ou mensuração estão referidas às elaborações cuja genealogia remete exatamente aos ideais modernos europeus. No que proponho, trata-se então de partir dessa localização e rastrear as pistas da disseminação de seus resultados. Isso recoloca a vinculação – concebida na forma de problematização – entre secularismo⁹ e modernidade, sem nos jogar necessariamente no campo conceitual e analítico da secularização (Giumbelli: 2013, pp. 52-3).

O programa de pesquisa proposto por Giumbelli não se construiria a partir de conceituações abstratas do laico, mas a partir da análise dos arranjos institucionais através dos quais os Estados se relacionam com o “religioso”. A essa chave analítica, preocupada

⁹ O autor trata os termos secularismo e laicidade como correspondentes ao longo deste texto.

em vislumbrar a configuração de princípios e dispositivos acionados para definir e situar a(s) religião (ões) com seus diferentes pesos, Giumbelli chama de “regulação do religioso” (idem, p. 53). A própria disputa pela definição do que seria “religioso” entraria como objeto de análise, uma vez que essa definição varia de acordo com as posições concretas na disputa por sua significação.

Outros autores ainda dizem que o secularismo, ao vestir-se de conceito sociológico, legitima programas de pesquisa mundo afora que invariavelmente concluem pela necessária separação entre religião e política para o florescimento da democracia¹⁰. Portanto “secularismo”, “secularização” e seus correlatos não teriam propósitos heurísticos, e sim objetivos políticos de subalternizarem outras configurações sociais possíveis a partir de uma escatologia do discurso moderno. Tais contrapontos têm comumente uma radicação islâmica, como os argumentos construídos por Talal Asad (2017) e por Tariq Moodod (2010). Asad mostra que apenas com o advento do conceito marcadamente moderno de “soberania” passou a existir vigilância sobre as fronteiras entre o Estado e a religião. Portanto uma exploração possível deixaria de ser a partir da pergunta se o Estado é secular ou religioso, mas questionar “como seria uma política não focalizada no Estado territorial soberano” (Asad: 2017, p. 394). A co-incidência entre jurisdição estatal e territorialidade foi estabelecida pela narrativa do progresso secular, afastando a possibilidade da “presença de autoridades sobrepostas”, religiosas ou não (idem, p. 395).

Apesar dos contrapontos contundentes, acompanhados de promissoras sugestões de pesquisa, tomamos o caminho de uma conceituação formal para o presente trabalho. Afinal, no nosso entendimento, as críticas elaboradas pelos antropólogos não anulam a coerência de pesquisas que construam modelos de referência. São pesquisas que se complementam, cuja escolha deve ser ajustada de acordo com o escopo e o recorte pretendidos. Tendemos a crer que trabalhos que se propõem a compreender a interação entre cadeias de eventos distintas, e que possam ter uma relação significativa – como no nosso caso: a institucionalização de liberdades civis e o processo de secularização em dois países da América Latina – ganham maior alcance quando têm um quadro conceitual bem definido; enquanto pesquisas que se propõem a desenvolver uma leitura crítico-genealógica, certamente têm mais vantagens ao tratarem as próprias categorias como

¹⁰ Lembrando que o trabalho de Alfred Setpan *The Multiple Secularisms*, citado na nota nº 7, contesta justamente a noção de que para a existência de um regime democrático é imprescindível o distanciamento entre Estado e religião (ões).

objetos de investigação. Portanto não estamos ignorando que *secularização, laicidade, soberania, Estado*, e até mesmo *religião, liberdade, cidadania e sociedade* são categorias cujas respectivas fronteiras dependem das “versões” da modernidade em que são acionadas¹¹, e as estamos acionando dentro de um contexto perfeitamente identificável. Ao mesmo tempo, achamos legítimo investigar a correlação entre categoria e fenômeno e, precisamente nessa confrontação, há a possibilidade da (re)emergência de conceitos sociologicamente aproveitáveis. Descartar, de antemão, categorias *por serem* rastros de uma determinada genealogia – ou melhor: descreditar um conceito devido à sua historicidade vinculada – não nos convence de que sua potência tenha sido exaurida. Guiados pelo recorte proposto, se não assumíssemos uma definição assentada na literatura, ficaríamos reféns das flutuações pelas quais o termo passa no bojo das disputas políticas por significação. Isso inviabilizaria uma análise sobre a relação que nos interessa, reiterando: a legitimidade da circulação de valores religiosos em arenas oficiais e as apreciações das pautas que elencamos. Contudo, não ficamos reféns do objetivo da pesquisa a ponto de, em seu nome, cometermos desvios epistemológicos inaceitáveis, como ignorar que os usos e os significados das categorias são indissociáveis de uma escolha e de um contexto. Parece-nos rica a imagem do *magma*, conforme evocada por Castoriadis quando quer se referir à dinâmica entre os movimentos instituintes (como o incessante surgimento de novas significações) e as representações instituídas¹² (Castoriadis: 2007, p.218 e *passim*). Portanto, é sociologicamente plausível partirmos de

¹¹ Estamos pensando na apropriação feita por Sudipta Kaviraj da noção de “modernidades múltiplas”, sugerida por Shmuel Eisenstadt. As teorias clássicas – oriundas de países centrais europeus – “assumiam, mesmo que implicitamente, que o programa cultural da modernidade, tal como se desenvolveu na Europa, e as constelações institucionais básicas que aí emergiram, acabariam por dominar todas as sociedades modernas e em modernização; [e] com a expansão da modernidade, viriam a prevalecer por todo o mundo” (Eisenstadt: 2001, p. 139). Segundo Kaviraj essa perspectiva ganhou ênfase especialmente com Marx e Weber, que, cada qual em seu jargão, teorizaram sobre a inexorabilidade da “ocidentalização do mundo” (Kaviraj: 2005, p. 503). Esse argumento é composto por uma dupla falácia: 1ª) a imagem de uma certa homogeneidade europeia; 2ª) a imagem de uma homogeneidade das sociedades não-europeias, sendo que esse contraste é demarcado pela superioridade “civilizatória” dos primeiros, ou nos dizeres do próprio Marx: “a história da Europa moderna mostra às sociedades da Ásia, África e América Latina ‘a imagem dos seus futuros’” (idem, p. 498). A noção de “modernidades múltiplas” sugere que as historicidades têm formas de se apropriarem, interpretarem e alocarem suas instituições e seus valores de acordo as respectivas especificidades. Exemplos etnográficos de tais apropriações podem ser encontrados em trabalhos sobre o pós-desenvolvimentismo, e.g. *Territories of difference: place, movements, life, redes* (Escobar: 2008).

¹² A constante atualização das instituições sociais pode ser percebida em dependendo da escala assumida em cada análise: “basta mudar a escala de tempo e as estrelas do céu dançarão loucamente” (Castoriadis: 2007, p. 211). Nesse sentido qualquer conceituação é provisória. Porém a fluidez, intrínseca mesmo aos processos de significação, não impossibilita a ação-representação sobre as instituições estabelecidas num determinado momento. Assim como – aproveitando-nos da metáfora do autor – não é impossível nos orientarmos pelas estrelas do céu, mesmo sabendo que elas “dançam”. Pelo contrário: é assim que que novos significados são criados.

um quadro em que tenhamos à mão um entendimento instituído de um conceito, ao mesmo tempo em que procuramos apreender as tensões que o subjazem.

Por isso nossa postura passa ao largo de defender um “conceito universal” de laicidade. O mexicano Roberto Blancarte, que nos inspirou ao enxergar a laicidade como *fenômeno* historicamente importante para que as minorias ocupem e reclamem certos espaços na América Latina, parte de uma pretensão universalizante do *conceito* com a qual não coadunamos. Rememorando sua definição: “regime social de coexistência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos sagrados ou religiosos” (Blancarte: 2006, p. 34). Além dos destaques que fizemos no capítulo anterior, metodologicamente cabe perguntar como é possível apreender uma “soberania popular”. Ademais, se o “povo” legitimasse as instituições políticas segundo elementos sagrados ou religiosos de um credo específico, ainda assim estaríamos numa sociedade laica? O autor persiste com essa conceituação em ao menos dois trabalhos nos quais se propõe a testar empiricamente a laicidade em perspectiva comparativa (Blancarte & Esquivel 2017; Blancarte 2012). Contudo os indicadores sugeridos para “medir” a laicidade não correspondem aos termos da sua própria definição, tais como: a utilização de fundos públicos para financiamento de festas religiosas institucionalizadas; participação de agentes estatais em cerimônias religiosas; discriminação por crenças a cargos públicos; se existe uma representação das diversas religiões na construção de conselhos deliberativos dentro de uma determinada jurisdição; ou se determinadas instituições religiosas têm prioridade na firmação de acordos com o Estado, para ficarmos com alguns exemplos.

A questão é que nós concordamos que vários dos indicadores sugeridos realmente serviriam para nos ajudar a descrever uma configuração do laico – inclusive os quatro que citamos acima. Contudo, tais indicadores não são coerentes com o modelo de laicidade proposto pelo próprio Blancarte, e seu exemplo nos remete àquela crítica que antecipamos através da citação de Oro & Camurça acerca da normatividade: de um conceito confundir-se com o “dever ser”. Em outras palavras, nos inspiramos em larga medida nos trabalhos empíricos do autor mexicano, e, justamente por sermos devedores de suas contribuições metodológicas e leituras históricas do fenômeno contextualizado na América Latina, é que divergimos de sua conceituação.

Por fim, optamos pela senda dos modelos conceituais também pela vantagem de ela oferecer a possibilidade de interface com outras pesquisas, devidamente

contextualizadas, com extensão de alcance similar. Cremos que assumir *modelos* historicamente rastreáveis, seja diferente de perseguir *princípios* historicamente construídos. A *persecução* do laico pelos atores sociais – e aí sim concordando com Oro & Camurça (2018) e também com Giumbelli (2013) – pode servir, por si só, como material de campo¹³. E aqui o campo pode nos trazer: tanto a persecução de uma laicidade expressa pelo deputado colorado laicista Ope Pasquet, em seu continuado esforço para obrigar a prefeitura de Montevideo para retirar a cruz em homenagem ao papa João Paulo II na avenida central da cidade; quanto a laicidade expressa pelo Pr. Otoni de Paula (PSC) no Projeto de Lei nº 701/2019, no qual diz que “é impossível que [em] um país que profess[e] a liberdade de crença [...] o Estado oferte apenas conteúdo interconfessional, e não proselitista”. Porque se o Estado adotasse uma educação não proselitista “teríamos uma religião de Estado: a religião interconfessional. E isso não é possível diante da laicidade”.

Ao mesmo tempo não concordamos que um programa de pesquisa que lance mão de um *modelo*, necessariamente conserve em seu bojo uma acepção normativa, ou mesmo que nos torne reféns de uma versão colonizadora da categoria. Alguns exemplos factuais de possíveis rastreamentos talvez elucide essa diferença. Considerando que nossa definição parte da relação do Estado com o religioso, após uma escolha prévia do campo, feita a partir de norteamentos da literatura produzida, não nos soa tão normativo ou colonizador tentar responder perguntas como: o sacramento da ayahuasca é autorizado nos rituais do Santo Daime, ou é uma “aresta” da liberdade religiosa quando o Estado faz apreensões tratando-a como psicoativo comum (Scuro: 2018b)? O sacrifício animal candomblecista tem a mesma legalidade que o sacrifício dos perus no Natal¹⁴? É permitida a presença de símbolos de outras religiões em prédios oficiais, assim como o é a dos símbolos cristãos (Ranquetat Jr.: 2016)? O Estado permite a livre expressão de opinião por parte dos próceres religiosos das diversas vertentes? Mesmo quando essa

¹³ Giumbelli atenta para a diferença das interpretações que atores de polos opostos do espectro político emprestam acerca do próprio lugar do religioso. “Os atores religiosos muitas vezes procuram mobilizar argumentos que negam ser religiosos, enquanto seus opositores esforçam-se por mostrar as forças religiosas que explicam a ausência ou leniência dos avanços” (Giumbelli: 2013, p. 63).

¹⁴ Em março de 2019 STF julgou o Recurso Extraordinário nº 494.601 pela constitucionalidade de sacrifício animal em rituais religiosos. O entendimento majoritário foi que “segundo a crença, somente quando a vida animal é extinta sem sofrimento se estabelece a comunicação entre os mundos sagrado e temporal”. A decisão foi considerada uma vitória por lideranças de movimentos negros. O paralelo com sacrifício dos perus foi feito por diversos representantes de movimentos negros, como Flávia Ribeiro, então secretária da Comissão Estadual da Verdade e Escravidão Negra no Brasil, em debate realizado pela OAB carioca em outubro de 2018. Cf.: <https://www.oabrij.org.br/noticias/evento-debate-sacrificio-animais-fins-religiosos>.

opinião estimula a aniquilação de crentes em outros credos¹⁵? Quais as justificativas para os dispositivos na adoção de um ensino multi, inter ou simplesmente confessional? O calendário escolar adequa-se às datas sagradas guaranis, como a consagração das sementes, as festas de batismo e os resguardos da menstruação¹⁶?

Em cada um desses exemplos é possível verificar se há oportunidade deliberativa dos diversos grupos religiosos de uma determinada jurisdição, ou melhor, se as argumentações dos diversos grupos que sejam fundamentadas em um determinado entendimento de sacralidade têm legitimidade junto ao Estado. Ademais permite-nos avaliar se o Estado leva em consideração cosmologias das mais diversas no processo de definição de suas políticas, ou se privilegia alguma delas, ou se despreza todas, ou ainda se é seletivo perante a diversidade para afirmar sua “neutralidade”. Com esse norteamento, já percebemos que a articulação entre laicidade e secularização pode ser bastante complexa e até paradoxal. Retomando: do ponto de vista do religioso, assumimos que a *secularização* tem uma dimensão negativa, e a *laicidade* uma dimensão positiva, desde que o religioso esteja compreendido em sua pluralidade. A eventual preponderância de *um* ponto de vista religioso nos afasta da observância tanto do secular, quanto do laico. Enquanto isso, o *laicismo* – lembremos da “cidadania hiperintegradora” vigente nos séculos XIX e XX no Uruguai – tende a se aproximar de um modelo do secular, ao mesmo tempo em que se afasta de um modelo do laico. A possibilidade da coexistência entre o secular e o laico passaria por uma atuação positiva do Estado com relação às especificidades do religioso a ele jurisdicionadas. Nesse ponto é preciso atentar para uma questão um tanto quanto óbvia, mas que, por ser indispensável, é merecida a menção:

[...]por trás da neutralidade com a qual se apresentam as decisões políticas tomadas por órgãos representativos do Estado, existem uma moral e uma cultura dominante com a qual eventualmente contrastam-se as culturas minoritárias, gerando um conflito que é usualmente resolvido em favor da cultura dominante, a partir da

¹⁵ A inspiração para esse exemplo vem da manifestação do líder da igreja Geração Jesus Cristo que disse que os judeus devem ser pisados, massacrados e esmagados como vermes. Cf. STF Habeas Corpus nº 146.303.

¹⁶ A questão da adequação do calendário escolar aos resguardos ditados pelas lideranças espirituais femininas (*xejaryi*) foi pessoalmente acompanhada pelo autor em sua atuação profissional pela FUNAI durante a discussão do Plano Municipal de Educação do município de Aracruz (ES), em 2014. Na ocasião o pleito foi julgado improcedente pela procuradoria. Testemunho registrado em primeira pessoa pode ser consultado no Trabalho de Conclusão de Curso, de Ara Reté (Sandra Benítes), sob o título *Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro(educação tradicional): o olhar distorcido da escola*, defendido em 2015 na Universidade Federal de Santa Catarina.

ideia moderna de supremacia do poder político (Leite: 2014, p. 111)

Destarte depreende-se que o instituto da liberdade positiva de crença – i.e. não só a possibilidade de assunção de fé na esfera da intimidade, mas a possibilidade de associação, liturgias, manifestações públicas e até de interferência nas políticas que afetam os seus exercícios de fé – visa, ao menos imediatamente, à proteção de direitos de *minorias*, uma vez que ficaria esvaziado de propósito se evocado apenas para a manutenção ou alargamento de uma hegemonia (ponto que será discutido no capítulo 6). Afinal, o que é a crença em Iemanjá sem o cortejo e as oferendas lançadas ao mar, o que é devoção – para judeus, adventistas e alguns batistas – sem a reserva de trabalhos nos sábados, e o que é o Santo Daime com a proibição do jagube e da chacrona? Tais não exaustivas ponderações nos levam novamente para a dimensão microanalítica: quais são as argumentações dos legisladores por trás de cada uma das respectivas defesas? Em suma: o processo de institucionalização da liberdade de crença dentro das respectivas configurações nos diz muito sobre o lugar do religioso em cada sociedade. Por isso enxergamos a análise da *liberdade de crença e culto* como uma pauta privilegiada para avaliar de que forma ela é tratada nas casas congressuais dos nossos dois universos.

2.4 – Alguns esclarecimentos práticos

Antes de adentrarmos nos capítulos de apresentação do campo, achamos necessário explicitarmos a forma como os dados foram colhidos, organizados para que pudessem ser confrontados e analisados.

Toda a nossa busca foi realizada nos sites da Câmara dos Deputados e do Senado, no caso brasileiro; e no site do Parlamento, no caso uruguaio. O mecanismo de busca deste último só nos permite fazer pesquisas a partir de etiquetas (“tags”) pré-definidas pelo portal, de forma que termos similares (“laico”; “laicismo”; “secularización”, por exemplo) nos remetem a uma mesma etiqueta (“laicidad”) apresentando os mesmos resultados. Além das buscas diretas nas barras de pesquisa, nos três portais é possível fazer buscas através da atividade parlamentar dos representantes, tarefa que cumprimos de maneira complementar para garantir a cobertura integral dos levantamentos. Ao longo da pesquisa observamos que certos parlamentares se engajam de maneira mais ativa numa determinada pauta ao longo do seu mandato.

Em todos os casos, uma vez acessado o link de uma determinada proposição, é possível verificar seu conteúdo integral – minuta do Projeto de Lei e justificção – bem

como todo o processo de tramitação: votos, despachos e relatórios das comissões pelas quais a proposta tenha passado. Em regra, todo projeto deve ser apreciado por, no mínimo, duas Comissões: uma Comissão temática que tenha relação com o projeto e que avaliará seu mérito (Comissão de Educação ou Comissão dos Direitos da Mulher, por exemplo); e outra de controle de legalidade: a Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC), no Brasil, e de Códigos, Legislação Geral e Administração, no Uruguai. O presidente de cada comissão designa um membro para lavrar um parecer sobre o projeto. O relator poderá acatar a proposta, refutá-la ou propor um Projeto Substitutivo de Lei (ou simplesmente Substitutivo), quando julgar necessário fazer alguma adequação. O parecer é votado pela plenária da respectiva Comissão – momento em que podem ser propostos novos Substitutivos -, e, em regra, essa apreciação tem caráter conclusivo. No Brasil, a apreciação de projetos pelo Plenário da Casa se dá apenas sob algumas circunstâncias, como na apreciação de Projeto de Lei Complementar, projetos advindos de outra casa legislativa, que estejam em regime de urgência, dentre outros casos.

É preciso levar em conta que, caso um projeto recente seja similar ou tenha conteúdo parecido com outro que já tramitava anteriormente, o mais recente é anexado ao mais antigo e eles são repassados conjuntamente ao relator que lavrará seu parecer apresentando um Substitutivo Global que contemple todas as propostas, refutando algumas e prosseguindo com outras ou simplesmente negando toda a árvore dos anexos que compõem o processo. Outra observação de cunho mais técnico é que, ao cabo de cada legislatura, todas as propostas que ainda não foram votadas são arquivadas. Existe a possibilidade de desarquivamento da proposta mediante requerimento simples, feito pelo autor da proposta até o sexto mês da legislatura seguinte. Por isso, por vezes, um mesmo PL conta com mais de um relatório, já que a cada desarquivamento percorre todas as etapas do rito novamente.

Todas essas regras são comuns aos dois parlamentos. Os Regimentos Internos são bastante similares em ambos os países, não havendo distinção que valha destaque. Mas vale ressaltar que conhecer os regimes de tramitação foi de grande auxílio para a realização das buscas, especialmente dos processos que corriam na Câmara dos Deputados. Isso porque o site disponibiliza links de todos os projetos que estejam relacionados dentro do mesmo processo. Um exemplo. Uma vez que chegamos ao PL 6314/05, que “Exclui o crime de injúria e difamação quando for a opinião de um professor ou ministro religioso”, imediatamente podemos vislumbrar os 20 projetos que tramitam em conjunto, cabendo-nos, simplesmente, acessar cada um deles para verificar a

pertinência para a pesquisa. Exaurindo cada árvore de anexos, adiantamos a busca já a partir de dois critérios: 1º) a aderência ao tema da pesquisa; 2º) o requisito temporal: priorizamos propostas que estejam *em tramitação*, e não as que foram arquivadas ou já se transformaram em norma jurídica.

Nossos levantamentos foram feitos até o dia 31 de janeiro de 2022. Portanto quaisquer alterações que tenha ocorrido após esta data não será abarcada na análise. Trata-se de um ano de eleições federais no Brasil, o que suscita contingências muito próprias que podem vir a deformar o próprio objeto de pesquisa. Chegamos ao total de 227 documentos analisados, entre Projetos de Lei com sus justificativas, relatórios de comissões, votos nominais e discursos taquigrafados e registrados nos anais das casas, sendo 175 documentos no Brasil, 52 no Uruguai.

Ainda em tempo. O próprio campo impôs alguns ajustes quanto ao enfoque das buscas a serem feitas nos sítios eletrônicos das casas congressuais. Tais ajustes foram necessários para sermos coerentes com o ritmo e a amplitude dos debates acerca das pautas dentro dos dois universos escolhidos. Procuramos priorizar informações que fossem contemporâneas à confecção do presente texto, por isso do interesse em fazer levantamentos de proposições que estejam em tramitação, conforme mencionado há pouco. Contudo, sabemos que no Uruguai a regulamentação do o matrimônio igualitário e a Interrupção Voluntária da Gravidez tiveram lugar entre os anos de 2012 e 2013, o que faz com que esse período tenha sido prolífico em argumentações de lado a lado: as discussões estavam muito mais candentes do que na atualidade. Para termos uma compreensão dos valores acionados pelos atores, foi indispensável retornarmos àquele período para fundamentarmos uma análise com os indicadores, independentemente das promulgações que ocorreram. Uma vez que no Brasil essas pautas ainda não estão regulamentadas, foi possível restringir os levantamentos às discussões sobre proposições em tramitação. Não que no Uruguai não existam em curso propostas para revogação, detalhamento ou ampliação das normas já instituídas, conforme veremos em breve, muito menos que referências a cada uma das pautas não ocorram nos discursos em plenária. Mas abranger o período de apreciação das proposições que viriam a se tornar normas foi imprescindível para a construção da análise, até para acompanharmos as eventuais mudanças que vêm ocorrendo dentro mesmo dos posicionamentos dos legisladores uruguaios ao longo desses anos.

CAPÍTULO 3 -

O MI e a adoção por casais homoafetivos

3.1 – O caso brasileiro e a “jurisprudência criativa”

Se fôssemos resumir a atual disposição legal em uma só frase sobre o casamento homoafetivo, a coisa pareceria bastante simples: não existe norma que o regulamente, porém existe um entendimento do STF que o autoriza. O posicionamento da corte é de repercussão geral, já que se deu sobre o julgamento de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), a de nº 4277 de 2011. Assim, “o sexo das pessoas, salvo disposição constitucional expressa ou implícita em sentido contrário, não se presta como fator de desigualação jurídica” (STF, ADI N 4277/DF 2011).

À primeira vista, o voto do relator Ayres Brito parece contradizer a própria letra constitucional, já que no §3º do artigo 226 está assim: “é reconhecida a união estável entre *o homem e a mulher* como entidade familiar” (Brasil: 1988). O parágrafo regulamentado pela Lei nº 9.278 de 1996 (“é reconhecida como entidade familiar a convivência duradoura, pública e contínua, *de um homem e uma mulher*”), com entendimento chancelado pelo Código Civil que, no artigo 1.514 diz: “o casamento se realiza no momento em que *o homem e a mulher* manifestam, perante juiz, a sua vontade de estabelecer vínculo conjugal”, conceituação estendida à união estável, no artigo 1.723. No entanto, o ministro argumenta que os parágrafos descritivos do artigo 226 não são o núcleo da lide:

[A] parte mais importante é a cabeça do art. 226⁵⁵, alusiva à instituição da família [...] [F]amília em seu coloquial ou proverbial significado de núcleo doméstico, pouco importando se formal ou informalmente constituída, ou se integrada por casais homossexuais ou por pessoas assumidamente homoafetivas (STF: ADI 4277/ 2011)

A interpretação do relator se fez majoritária. Vinte dias após a publicação, o pastor da Assembleia de Deus João Campos, então deputado pelo PSDB, protocolou um Projeto de Decreto Legislativo com o objetivo de sustar a decisão do STF, defendendo que

⁵⁵ O caput em questão diz: “A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado”.

seria prerrogativa do legislativo, e não do judiciário, regulamentar a questão. O PDL foi arquivado treze dias depois por ser “evidentemente inconstitucional”. Apesar da pronta resposta da presidência da Câmara, três coisas devem ser observadas acerca da proposta do deputado João Campos, então presidente da Frente Parlamentar Evangélica (FPE).

Primeiro que a argumentação de sua propositura se baseou em fundamentos estritamente *formais*. O STF “extrapolou o seu poder de interpretar a norma constitucional” e a decisão “invade a competência do Poder Legislativo, porque cria obrigações e cria direitos, situação que somente pode ocorrer por intermédio de lei, em sentido formal e material” (Câmara dos Deputados: 2011). Não se vê colocações acerca do mérito, à exceção de quando qualifica a decisão do Supremo como “controvertida”, mas claramente a adjetivação não conforma o cerne do argumento. Antecipando um ponto que será trabalhado nas conclusões deste capítulo, torna-se bastante evidente que há um crescente nas justificativas contrárias à união homoafetiva baseadas no próprio *mérito* nas legislaturas subsequentes, ou seja: que são antinaturais; que podem causar transtornos psicossociais, principalmente aos filhos eventualmente adotados; ou, de maneira mais direta, que Deus teria criado o casamento para a manutenção da espécie.

Um segundo ponto sobre o PDL é que ele foi uma manifestação isolada no contexto de 2011. É certo que após a nova jurisprudência, uma série de decisões do poder Executivo contrariando a pauta da diversidade sexual foram exaradas, como o veto a materiais didáticos que ampliavam a noção de família para além da heteroparental, no ano de 2012 (Mello, Brito & Maroja: 2012; Gomes da Silva: 2020). Mello & Maroja descrevem pressões da FPE à época para que tais decisões fossem tomadas (Mello & Maroja: 2012, pp. 417-8), aprofundamento que está para além dos nossos propósitos. O que cumpre salientar é o caráter pontual, e a prontidão da recusa à proposta de João Campos no contexto de 2011, informação que será importante para compararmos com os tratamentos atuais da pauta.

O terceiro ponto, em diálogo com este último, é que antes do julgamento da ADI 4277, tramitavam apenas seis PL's relacionadas à união homoafetiva: quatro deles buscavam regulamentá-la e duas propunham a interdição ou algum tipo de limitação. Após 2011 identificamos 27 novas propostas, sendo 11 em favor da regulamentação de uma concepção ampliativa de família e 16 buscando a proibição ou algum tipo de limitação. Gomes da Silva observou a evolução das manifestações, chamando de “*backlash*

legislativo”, uma organização sistemática com o foco da derrubada da pauta depois da autorização jurisprudencial (Gomes da Silva: 2020).

Permissão para formar família não é sinônimo de *obrigação* do servidor público cancelar o contrato matrimonial. Após o julgamento do STF, ocorreram denúncias de que oficiais de cartório estariam se negando a realizar o rito sob a justificativa de “objeção de consciência” (Canciani: 2015⁵⁶). Para consolidar o entendimento, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) editou a Resolução nº 175 em 14 de maio de 2013 vetando às autoridades competentes a “recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento entre pessoas do mesmo sexo” (CNJ: Resolução 175/2013), prevendo comunicação imediata à Corregedoria do CNJ para providências cabíveis, em caso de desrespeito à norma. Ainda assim, entre 2013 e 2020 a 13ª Procuradoria do Ministério Público de Santa Catarina (Florianópolis) impugnou ao menos 158 casamentos civis entre pessoas do mesmo sexo, optando pela leitura literal do §3º do artigo 226 da Constituição em todos os seus exarados. Todas as decisões foram impugnadas após apelação judicial⁵⁷.

Quatro anos depois do julgamento da ADI – portanto em 2015 – a ministra Carmen Lúcia, do STF, foi relatora do Recurso Extraordinário (RE) 846.102, que chegou à corte suprema através de repetidos recursos impetrados pelo MP do estado do Paraná: primeiramente junto ao Tribunal de Justiça, em seguida ao Superior Tribunal de Justiça, até chegar ao STF. O fato concreto que gerou toda a repercussão jurídica, foi o pleito de um casal, composto por dois homens, para adotar uma menina. O MP alegou que a relação de “dois homens ou duas mulheres não foram previstos pelo constituinte como configuradores de uma união estável, ainda que os integrantes dessas relações, hipoteticamente consideradas, coabitem em caráter análogo a uma união estável”. Além

⁵⁶ Cf. também <https://g1.globo.com/politica/noticia/2013/05/cartorios-sao-obrigados-realizar-casamento-gay-partir-desta-quinta.html>. Cf. também: <https://www.otempo.com.br/cidades/gays-enfrentam-dificuldades-para-se-casar-em-cartorios-de-belo-horizonte-1.644926>

⁵⁷ Cf.: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2020/08/20/promotor-de-sc-que-impugnou-casamentos-homoafetivos-nao-cuidara-mais-de-unioes-civis.ghtml>. A estimativa à qual chegamos (158) vem da compilação de reportagens encontradas na internet, sendo: 112 até junho de 2018 (<https://www.brasildefato.com.br/2018/06/21/promotor-tenta-anular-casamentos-homoafetivos-em-florianopolis>); e 46 em 2019 (<https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2020/08/20/promotor-de-sc-que-impugnou-casamentos-homoafetivos-nao-cuidara-mais-de-unioes-civis.ghtml>). As decisões foram todas proferidas pelo promotor Henrique Limongi, e sua postura inspirou a interessante monografia: *O casamento homoafetivo em Santa Catarina: uma análise a partir da atuação da 13ª Promotoria de Justiça em Florianópolis*, de Lothar Mathäus Werner para o Departamento de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, defendida em 2020, através da qual pode se corroborar a estimativa.

disso, prossegue o impugnante, “a nível constitucional [...] infere-se que não há lacuna, mas sim intencional omissão do constituinte em não eleger (o que perdura até a atualidade) a união de pessoas do mesmo sexo como caracterizadores de entidade familiar” (STF: RE 846.102: 2015). O voto de Carmen Lúcia, refutando os argumentos contrários à adoção pelo MP paranaense, baseou-se, basicamente, numa longa citação do voto de Ayres Brito sobre aquela ADI de 2011, no qual se interpreta “de maneira não-reducionista o conceito de família [...] pois conceito contrário implicaria forçar nosso Magno Texto a incorrer, ele mesmo, em discurso indisfarçavelmente preconceituoso ou homofóbico” (ibidem). O que está sendo reproduzido é um entendimento kelseniano de “norma geral negativa”: “o que não estiver juridicamente proibido, ou obrigado, está juridicamente permitido” (STF :ADI 4277: 2011)

O voto vencedor de Carmen Lúcia ilustra que, de certa forma, as decisões jurisprudenciais vêm preenchendo lacunas legislativas sobre a(s) pauta(s): até aí nada de novo no front, já que é justamente para isso que as jurisprudências gozam de valor normativo. Mostra, ainda, quão imbricados são os institutos do matrimônio e o da adoção. Afinal o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069) prevê que “para a adoção conjunta é *indispensável* que os adotantes sejam casados civilmente ou mantenham união estável” (Brasil: 1990). Mesmo que não exista limitação legal para adoção homoparental, a própria formalização da união civil gera constrangimentos “práticos” para esses casais ao longo do processo de adoção, já que com frequência têm de comprovar a capacidade para a criação integral de uma criança sem a referência dos dois sexos, dificuldade similar à enfrentada por adotantes monoparentais (Baranoski: 2019, pp. 143-6). O fato é que, uma vez que a jurisprudência sobre a pauta é norteada pela “norma geral negativa”, significa que inexistente uma “norma positiva”. E aí está a possibilidade para “algo de novo no front” acontecer, aí está o campo onde as axiologias passam a atuar através dos legisladores, dos criadores de lei, para regulamentar o que não está regulamentado, e podem acabar por traduzir em normas gerais carreiras axiológicas específicas. Essa é uma chave interpretativa coerente para olharmos para o primeiro ato conjunto da FPE na 55ª Legislatura (2015-2019) após a decisão sobre o RE 846.102: o PL 4754/2016. O artigo único da minuta diz que é crime de responsabilidade de qualquer ministro do Supremo Tribunal Federal “usurpar competência do Poder Legislativo”. Em sua justificativa condena-se o “ativismo judiciário, algo praticamente inexistente em nosso país nos anos [19]50”. A propositura é *formalista*, como o fora aquela de João Campos em 2011.

O PL 4754/2016 obteve parecer favorável do relator, o assembleiano Marcos Rogério (Partido Liberal), em 2016 pela CCJC, afirmando que a Corte vinha desenvolvendo uma “jurisprudência criativa – e não raramente audaciosa” (Câmara dos Deputados: 2016). No rol exemplificativo dessa “jurisprudência criativa” trazido pelo então deputado, ele diz que “sem qualquer intervenção do legislador e muitas vezes em contradição com as normas vigentes, a Corte Suprema autorizou o aborto de fetos anencéfalos [e] *instituiu a união estável e o casamento de casais homoafetivos [...]*” (ibidem, grifo nosso).

Mas como seu parecer não foi apreciado pelo plenário até o fim da legislatura, em 2019 foi designada a nova relatora: Chris Tonietto (PSL/UNIÃO, advogada e ativista da Centro Católico Dom Bosco, designação feita pelo então presidente da Comissão, o também assembleiano Felipe Francischini (PSL/UNIÃO)). Em seu parecer, louvando o mérito do PL, Tonietto justifica sua posição através de exemplos de usurpação de competência do Poder Legislativo pelo STF, e tais exemplos são: o STF não criminalizar o aborto de anencéfalos; o STF autorizar pesquisas com embriões humanos para pesquisas de células-tronco; e “*quando equiparou os pares homossexuais à união estável para fins de reconhecimento como entidade familiar*” (Câmara dos Deputados: 2019, grifo nosso). E segue:

O terceiro caso é igualmente emblemático porque o STF não apenas decidiu contra a intenção do constituinte, revelada pelos debates parlamentares havidos na votação do texto constitucional, nos quais se verifica que as palavras "homem e mulher" foram incluídas no § 3º do art. 226 com o objetivo deliberado de impedir o reconhecimento dos mesmos direitos às uniões homossexuais (Câmara dos Deputados: 2019)

Enfim, em 05 de maio de 2021 o parecer de Tonietto foi rejeitado pela Comissão, por 33 votos a 32. O novo relator, Pompeo de Mattos (PDT), foi o responsável para redigir o parecer vencedor⁵⁸. Em sua argumentação, Pompeo de Mattos faz de suas palavras as de Ayres Brito, daqueles idos de 2011 sobre a ADI 4277, refutando a interpretação literal assumida por Chris Tonietto no parecer vencido. Atualmente, novo relatório aguarda a

⁵⁸ Quando o parecer do relator é rejeitado pela Comissão –como ocorreu com Chris Tonietto - o presidente designa um novo membro para fazer um relatório da posição vencedora. Segundo o manual do Regimento Interno da Câmara dos Deputados, “o novo parecer deverá reproduzir a posição que tiver sido majoritária na comissão em relação à matéria em apreciação” (Pacheco & Mendes: 2019, p. 57).

apreciação da Comissão para saber se o PL 4754 prosseguirá sua tramitação ou se será arquivado.

Aproveitaremos o “gancho” deixado pelas discussões acerca dos limites entre os poderes, ensejado pela postura do STF sobre a pauta do casamento homoafetivo. Essa tensão aparecerá pontualmente em outras ocasiões. Mas o que nos chama a atenção, e por isso parece que a obra de Gomes da Silva citada acima é coerente, é que a decisão da corte sobre a matéria renovou o interesse dos legisladores em regulamentá-la, inclusive para poderem se antecipar a possíveis decisões do Supremo, conforme expresso em algumas justificativas. Para vermos essa nova movimentação de maneira mais próxima, traremos na próxima seção as manifestações dos legisladores sobre proposições que estejam em tramitação. Nosso objetivo é caracterizar as porosidades entre os assentamentos axiológicos dos atores e os posicionamentos oficiais assumidos.

3.2 – Entre a jurisprudência e a regulamentação: representações no Congresso Nacional brasileiro

Atualmente correm no Congresso 32 proposições que dizem respeito ao casamento homoafetivo e à extensão dos direitos familiares a esta união. Duas dessas propostas vêm do senado – ambas da então senadora Marta Suplicy (PT/MDB) – sendo as demais originárias da Câmara, sendo que das 30 originárias da Câmara contamos com uma Proposta de Emenda à Constituição (PEC).

De plano, chama a atenção a inflação de propostas surgidas após a decisão do STF em maio de 2011. Anteriormente, tínhamos seis PL’s em circulação, o que significa um crescimento de 450% em 10 anos. Entre as proposições a favor da regulamentação legislativa fomos de quatro para 15 proposições (+375%) e entre as contrárias saímos de duas para 18 (+900%).

A primeira proposta surgida após a ADI 4277 veio através do católico da Renovação Carismática⁵⁹, o deputado Salvador Zimbaldi (então do PDT), em julho de

⁵⁹ Para a caracterização religiosa dos atores, quando não encontrada referências explícitas às congregações em páginas virtuais gerenciadas pelos mesmos, foi-nos de grande valia dois sites: o Dicionário Biográfico do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, gerenciado pela Fundação Getúlio Vargas; e o site Religião e Poder (www.religiaoepoder.org), inicialmente alimentado pelas pesquisas

2011. Nos artigos 3º e 4º do PL 1865/2011, que se propõe a regulamentar o §3º do artigo 226 da Constituição, temos a seguinte redação:

Art. 3º - O casamento civil será realizado em Cartório de Registro Civil e somente será aceito entre uma pessoa do sexo masculino e a outra do sexo feminino, levando-se em consideração o sexo determinado no Registro de Nascimento.

Parágrafo 1º - Não serão admitidas, para efeitos de conversão da união estável em casamento civil previstas nesta Lei, situações de pessoas que realizaram troca de sexo por métodos cirúrgicos ou que tenham obtido troca de nome e sexo, ainda que derivadas de decisão judicial. [...]

Art. 4º - Em nenhuma hipótese será admitido casamento civil ou reconhecimento de União Civil de pessoas do mesmo sexo (Câmara dos Deputados: 2011)

Além disso, ficam revogados os casamentos que já tenham sido realizados e cessado os efeitos de uniões homoafetivas que tenham ocorrido anteriormente à publicação da lei. Em 1996, Salvador Zimbaldi fez um voto em separado contrário ao PL 1151/1995, da então deputada Marta Suplicy, que disciplinava a união civil entre pessoas do mesmo sexo (PL aliás que está pronto para ir ao plenário desde 2001 e das 12 vezes que foi colocado na ordem do dia, teve sua apreciação adiada). Em seu voto, Zimbaldi preocupava-se com “o desmantelamento da família, com a instituição desta aberração contrária à Natureza, que criou cada espécie com dois sexos”. Com a legalização da dita união “estarse-á lançando a balbúrdia nos meios jurídicos, além da imoralidade atentatória aos nobres princípios da comunidade” (Câmara dos Deputados: 1996). Antes do arremate, o deputado diz que “a lei assim como o Estado brasileiro são laicos, bem o sabemos, *entretanto* não podemos violentar nosso povo” (ibidem, grifo nosso). A conjunção adversativa que grifamos é sintomática. Ao longo deste trabalho perceberemos diversos “lapsos” da mesma natureza. Isso é: ao mesmo tempo que o parlamentar procura construir um discurso generalista ou estritamente formalista para condizer com a posição oficial que ocupa, as construções frasais por vezes deixam entrever um posicionamento axiológico-religioso bastante rastreável. Chamaremos a atenção sempre que, ao longo de nossa descrição do campo, houver ocorrência dessa natureza. Por exemplo: se pudéssemos reformular a

realizadas pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), e atualmente gerenciado por pesquisadores e pesquisadoras deste instituto e de universidades federais.

manifestação de Zimbaldi, o novo período poderia ser assim reescrito: “a lei e o Estado brasileiro são laicos, bem o sabemos, *mas não a ponto de autorizar a união civil entre pessoas do mesmo sexo*”.

O PL 1865/2011 está anexado ao PL nº 580 de 2007, do deputado Clodovil Hernandez (PTC). Apesar dos méritos serem antagônicos entre si, a Mesa da Câmara compreendeu tratarem de matéria afim, fazendo o encaminhamento de maneira conjunta. Enquanto ainda tramitava de maneira avulsa, o PL de Clodovil, que atendia a “reivindicação dos grupos homossexuais com vistas a integrá-los no ordenamento jurídico” (Câmara dos Deputados: 2007), recebeu parecer contrário na Comissão de Seguridade Social e Família (CSSF). No relatório de apenas uma página, Maurício Trindade (PR), evangélico batista, diz que “os companheiros ou companheiras não podem constituir família, no tradicional e exato termo em que se assenta nossa sociedade” (Câmara dos Deputados: 2008). Todas as 8 anexações ao projeto de Clodovil ocorreram após o parecer de Trindade.

Além do PL 1865/2011, o PL 580/2007 também carrega em sua árvore de anexos outra proposição de objetivo simetricamente contrário ao seu. No único artigo do PL 5167/2009, os deputados Capitão Assunção (à época do PSB, atualmente no Patriota) e Coronel Paes de Lira (suplente de Clodovil pelo PTC e que assumiu a cadeira após a morte do estilista) defendem que “nenhuma relação entre pessoas do mesmo sexo pode equiparar-se ao casamento ou a entidade familiar” (Câmara dos Deputados: 2009). Na justificativa do PL vemos que “não existe de nossa parte intenção de discriminar ou violar direitos materiais de qualquer pessoa, pois essa atitude viria chocar-se aos valores cristãos dos autores” (ibidem). Reconhecem que o Brasil é desde sua constituição uma nação cristã que, “embora obedeça o (sic⁶⁰) princípio da laicidade”, a própria Constituição “mitiga a tese do Estado laico” no momento em que dispõe sobre os efeitos civis do casamento religioso (ibidem). Após o preâmbulo, interpretando neste contexto o papel da Constituição em codificar os valores da família derivados do Direito Natural, os atores passam “a fazer a defesa dos Valores Cristãos, uma vez que os autores representam o segmento católico e

⁶⁰ Entenda-se que as citações são absolutamente literais, inclusive com as eventuais inconsistências gramaticais. Portanto doravante abdicaremos de observações dessa classe em nome da fluidez do texto, a não ser em casos que possam ser mal interpretados pelo leitor, como se lapsos sintáticos dentro das citações fossem imprecisões de nossa parte.

evangélico, respectivamente⁶¹”. Daí em diante é feita uma série de referências bíblicas sobre a naturalidade da relação entre homem e mulher e o caráter recriminável de outros formatos.

É de se registrar que o PL 580/2007 também conta com três projetos apensados que buscam oferecer segurança jurídica às conformações familiares homoafetivas. A proposta de Érika Kokay (PT) e Jean Wyllys (PSOL) é bastante diretiva, quando na justificativa do PL 5120/2013 diz:

Da mesma maneira que o Estado não deve interferir na liberdade religiosa, as religiões não devem interferir no direito civil. O casamento civil é uma instituição laica, que deve atender por igual às necessidades dos que acreditam em Deus e dos que não acreditam (Câmara dos Deputados: 2013)

Ainda anterior à decisão de 2011 do STF, na justificativa do PL 4914/2009 José Genoíno (PT) diz que a matéria “não contém inconstitucionalidade nem injuridicidade, pois está apenas normatizando a vasta jurisprudência acumulada nos Tribunais” (Câmara dos Deputados: 2009). Mais pontual é Natália Bonavides (PT) que no PL 4004/2021 propõe a retirada da declaração solene prevista no código civil, declaração que especifica que o contrato matrimonial em cartório é realizado entre “marido e mulher”⁶².

De todo modo, o PL 580/2007 e sua árvore de apensados segue aguardando manifestação do novo relator, designado ainda em 2019: o já mencionado Pr. João Campos, ora do Partido Republicanos.

Mas voltemos mais uma vez ao PL de Zimbaldi porque nele, além da restrição ao casamento homoafetivo, são apresentados outros **dois pontos** de nosso interesse e que encontra reverberação em outros PL's e documentos. O **primeiro ponto** é que ele se propõe a regulamentar o casamento religioso com efeitos civis, em acordo com o § 2º do artigo 226 da CF. O casamento religioso “será realizado sempre entre um homem e uma mulher, ficando proibida qualquer outra união, inclusive a de pessoas do mesmo sexo” (Câmara dos Deputados: 2011). É interessante quando lemos esse dispositivo com a lente da discussão sobre laicidade que fizemos no nosso primeiro capítulo e que faremos

⁶¹ Ainda que no texto não se encontre nenhuma referência ordenada dos autores, sabe-se do envolvimento com a Igreja Católica do Coronel Paes de Lira e que o Capitão Assunção é membro da Igreja Maranata.

⁶² O artigo 1.535 do Código Civil prevê que o presidente da celebração matrimonial deverá fazer a seguinte declaração: “De acordo com a vontade que ambos acabais de afirmar perante mim, de vos receberdes por marido e mulher, eu, em nome da lei, vos declaro casados” (Brasil: 2002)

detalhadamente através dos achados de campo no capítulo 6. Primeiro que, se nossa conceituação estiver coerente, o dispositivo procura restringir a própria liberdade religiosa, nos eventuais casos em que templos e cultos aceitem e/ou tenham uma liturgia própria para uniões homoafetivas, como é o caso de certas congregações protestantes e de casas de religiões afro-brasileiras. Segundo que é comum vermos representantes que se propõem a defender a liberdade de crença e culto ampararem sua argumentação no inciso I do artigo 19 da CF, especialmente no trecho que proíbe o Estado a “embaraçar-lhe o funcionamento”⁶³. Esse “embaraçamento” é interpretado pelos legisladores justamente como uma ingerência do Estado sobre a *res* religiosa: seja através de taxas cartoriais, impostos patrimoniais ou até o enquadramento de falas de presbíteros em crimes, como a calúnia e a injúria. No entanto a proposta de Zimbaldi reclama justamente uma ingerência estatal, qual seja: a de *proibição* da realização de casamento religioso em qualquer outro formato que não seja o heterossexual. Outros PL’s tomaram estratégias distintas. Através do PL 3407/2020, que altera a Lei Antirracismo nº 7.716⁶⁴, o pastor assembleiano Enéias Reis (PSL/UNIÃO) diz que “a recusa de instituição religiosa em efetuar casamento homoafetivo em desacordo com suas crenças não caracteriza a conduta [de homofobia]” (Câmara dos Deputados: 2020). Em seu arrazoadado, Reis primeiramente condena a decisão do STF (vide nota nº 64) como “flagrante desrespeito ao princípio da legalidade em Direito Penal” (ibidem). Em seguida defende que tal decisão “não alcança nem restringe o exercício da liberdade religiosa”, por isso se propõe a “assegurar aos *ministros do Evangelho, ordenados ou praticantes*, o direito de não celebrarem cerimônias de casamentos homoafetivos nas *igrejas* pelas quais são responsáveis” (ibidem, grifos nossos). Uma vez mais podemos observar uma construção frasal que nos possibilita o rastreamento da gênese axiológico-religiosa na qual se embasa a proposição. Se na minuta do PL Reis se coloca de maneira genérica – “a recusa *de* instituições religiosas”-, em sua justificação torna-se patente o comprometimento específico com um cânone cristão bem recortado, já que *Evangelho e igrejas*, além dos *ministros ordenados*, não correspondem a outro lugar senão a este. Quatro meses após a apresentação do PL 3407/2020, portanto em outubro de 2020, o pastor e músico gospel Léo Motta (PSL/UNIÃO) apresenta uma minuta

⁶³ “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”

⁶⁴ Através de decisão sobre Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão nº 26 (ADO 26) o STF equiparou a homofobia aos crimes de racismo, em 13 de junho de 2019.

de idêntico teor (PL 4892/2020), ainda que em sua justificativa tenha argumentado de maneira ainda mais genérica, se referindo aos “custos materiais e espirituais do processo” de se consagrar uma união homoafetiva. Ainda mais zeloso foi o senador Marcos Rogério (Partido Liberal, o mesmo que em 2016 mencionou a “jurisprudência criativa” do STF sobre a união homoafetiva), que no Projeto de Lei do Senado nº 578/2020 (PLS 578/2020) diz que “as autoridades, por motivo de crença, podem se recusar a celebrar casamentos, inclusive na hipótese de casamento entre pessoas do mesmo sexo” (Senado: 2020). Ora, diferentemente de Zimbaldi no PL 1865/2015, Marcos Rogério cuida que “casais do mesmo sexo poderão livremente exercer seus direitos de casar perante o juiz de paz ou *perante uma autoridade religiosa cujas crenças não contrastem com o casamento homoafetivo*” (ibidem, grifo nosso).

Além da proibição da celebração religiosa constante no PL 1865/2015, o **segundo ponto** que gostaríamos de fazer uma derivação é sua preocupação em proibir a adoção por casais homoafetivos. No artigo 6º da minuta tem-se: “fica proibida a adoção de crianças de qualquer idade por união de pessoas do mesmo sexo” (Câmara dos Deputados: 2011). Zimbaldi não destila argumentações sobre este ponto específico ao longo de sua justificativa. Mas encontramos prevenções similares em outros PL’s que tramitam contemporaneamente. Membro da Igreja Evangélica de Jesus Cristo, Olavo Calheiros (MDB) propôs em 2008 o PL 4508, cuja ementa é pontual: “proíbe-se a adoção por homossexual” (Câmara dos Deputados: 2008). Seu argumento é que “a adoção por casais homossexuais pode expor a criança a sérios constrangimentos” e que portanto “é dever do Estado salvaguardar a criança e o adolescente de qualquer situação que possa causar-lhes embaraços, vexames e constrangimentos” (ibidem). Com argumentação similar, Júlia Marinho propõe o PL nº 620 em 2015, que altera o ECA (Lei nº 8.069) para vedar a adoção conjunta por casais homoafetivos. Segundo a pastora da Assembleia de Deus, o ECA autoriza “pessoas casadas ou que mantenham união estável”. Porém “o texto não autoriza a adoção por casais homoafetivos” (Câmara dos Deputados: 2015). A parlamentar reconhece que o julgamento da ADI 4277 de 2011 “concedeu à união afetiva o mesmo tratamento jurídico conferido às uniões estáveis”. Também diz que a partir de então “algumas varas de infância e juventude e tribunais estaduais houveram por bem autorizar também a adoção conjunta por casais homossexuais, malgrado a inexistência de autorização expressa”, ou seja: “os intérpretes vêm conferindo interpretação ampliativa e indevida à decisão proferida pelo STF, alterando regramento de instituto contra o texto da

lei” (ibidem). Portanto, assim como Zimbaldi e Calheiros, sua proposição “tem a finalidade de evitar que crianças e adolescentes adotados sejam inseridos em situação delicada e de provável desgaste social” (ibidem).

Além da insegurança emocional ou social, com a qual corroborariam Marinho e Calheiros, o deputado Professor Victório Galli (PSC, professor de Teologia em igrejas da Assembleia de Deus no estado do Mato Grosso), acrescenta em seu PL 9906/2018 que “Deus fez o homem e a mulher e através deles sua descendência. Não há descendência entre homem e homem ou mulher e mulher!” (Câmara dos Deputados: 2018). A intenção do seu projeto é a de facultar a crianças e adolescentes “o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e dignidade” (ibidem).

É certo que coexistem projetos que se contrapõem à perspectiva proibicionista, seja de forma frontal, seja por vias mais “indiretas”. Por “indiretas” lembramos dos casos dos PL’s 5423/2020, de Maria do Rosário (PT) e 2760/2021 de Talíria Petrone e Vivi Reis, ambas do PSOL. Os dois PL’s “asseguram o registro de Nascido Vivo com dupla paternidade ou dupla maternidade”, assentando as argumentações na decisão do STF sobre a ADI 4277 no tocante ao reconhecimento da união homoafetiva enquanto entidade familiar. Os dois projetos, que tramitam de forma conjunta, receberam parecer favorável do relator Alexandre Padilha (PT) pela Comissão de Seguridade Social e Família (CSSF) em outubro de 2021 e aguardam apreciação.

Mas quanto aos projetos que positivamente buscam regulamentar a adoção homoparental, destacamos o de nº 4796 e o de nº 3435, ambos de 2020. O PL 4796/2020, de Luiz Erundina e Fernanda Melchiona (PSOL) destaca a importância de regulamentar a adoção homoparental como ferramenta para se combater o paradoxo em que milhares de crianças e adolescentes esperam ser adotadas sem poderem sê-lo; e milhares de famílias aguardam na fila de adoção sem poderem adotar (Câmara dos Deputados: 2020). Já o PL 3435/2020, do deputado Bacelar (PODE), aborda o problema de uma maneira mais abrangente. Sua ementa “dispõe sobre o direito à convivência familiar e à adoção de crianças e adolescentes por casais homoafetivos” (Câmara dos Deputados: 2020). No artigo 4º da minuta diz que “as famílias homoafetivas fazem jus a todos os direitos assegurados no âmbito do Direito das Famílias e das Sucessões”, listando em rol exemplificativo: o direito ao casamento; à conversão da união estável em casamento; à escolha do regime de bens; ao divórcio; à filiação, à adoção; ao uso de técnicas de reprodução assistida, dentre

outros (ibidem). Ademais, destaca em sua justificativa que “o conceito de família passou por diferentes configurações ao longo da história. É uma construção social e jurídica que evoluiu e apresentou diferentes formas desde que o homo sapiens começou a provar o planeta”, além de remarcar que a partir do século XIX a família “deixou de ser uma instituição voltada a manter os bens e a honra”, passando a ser pautada pela afeição (ibidem).

O curioso, uma vez mais, é que as três propostas passaram a tramitar como anexos do PL 620/2015, de Júlia Marinho. E este, por sua vez, faz parte da árvore de apensados do PL nº 1432 de 2011, que em momento algum trata de adoção homoparental: a proposição se resume a incentivos à adoção de crianças maiores de três anos de idade. O PL 1432/2011 até gozou de dois pareceres favoráveis da CSSF, mas a pauta homoafetiva/homoparental não foi contemplada pelo Substitutivo, estando ainda em aberto para apreciação.

Acerca de Bacelar, o mesmo deputado que propôs o PL 3435/2020, devemos destacar sua Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº 158, de 2015. Como vimos acima, o §3º, art. 226 da CF diz em seu texto que entidade familiar é a união estável entre *o homem e a mulher*, e que a autorização para o casamento homoafetivo veio de uma interpretação jurisprudencial. A proposta da PEC 158/2015 substitui a menção ao “homem e mulher” por “laços sanguíneos ou afetivos”, deixando em aberto a sexualidade dos entes familiares. O legislador diz que, apesar da decisão do STF sobre união homoafetiva, “não são raras as tentativas de, por meio de proposições legislativas, se restringirem os direitos de famílias constituídas por pessoas do mesmo sexo, em claro desrespeito ao princípio da dignidade humana” (Câmara dos Deputados: 2015). O parlamentar ainda defende que:

Valer-se da lei para impor crenças, costumes religiosos ou padrões morais de comportamento constitui verdadeiro abuso do direito de legislar. Não se pode dizer laico o Estado que autoriza a utilização de seu aparato para que se veiculem crenças religiosas particulares do aplicador da lei ou do legislador (Câmara dos Deputados: 2015, grifo nosso)

A PEC recebeu parecer favorável em 2018 pela Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC), quando nas mãos da deputada Maria do Rosário (PT). Como não foi apreciada em tempo, na nova legislatura (iniciada em 2019), designou-se o Pastor Eurico (PHS), pastor da Assembleia de Deus, como relator que, até o momento da confecção deste texto, não exarou seu parecer.

Aliás, Pastor Eurico tem um comportamento de destaque frente à pauta do matrimônio. Isso porque dentro de quatro meses – entre agosto e dezembro de 2019 – ele protocolou *sete* projetos de lei que se propunham a estabelecer um “Estatuto da Família”. As proposições se repetem em sua essência, mas de projeto a projeto observamos um *crescendum* nos detalhamentos de suas restrições. Tentaremos resumi-las:

- PL nº 4590, de 20 de agosto de 2019: o 2º artigo da minuta propõe uma “autodeterminação da entidade familiar, sendo vedado ao Estado qualquer tipo de regulamentação que cause prejuízo a essa autodeterminação” (Câmara dos Deputados: 2019). Apesar de defender a “autodeterminação da entidade familiar” e vedar o Estado de interferir na dita “autodeterminação”, o artigo seguinte diz que “entidade familiar é formada a partir da união de um homem uma mulher, denominados respectivamente de pai e mãe, por meio de casamento ou união estável, com ou sem existência de filhos”. Na justificativa ele diz contar com seus pares parlamentares na aprovação do projeto “a fim de que seja reafirmada a noção de entidade familiar que contribui historicamente para o estabelecimento e desenvolvimento da civilização ocidental” (ibidem).

- PL nº 4824, de 3 de setembro de 2019: a ementa do projeto anterior diz apenas “Institui o Estatuto da Família”. Neste PL temos: “Institui o Estatuto da Família e a definição de entidade familiar”. No corpo da minuta é acrescentado o conceito de “entidade familiar secundária”, abrangendo ascendentes e descendentes. Em sua justificativa reafirma que “é necessário reafirmar o entendimento milenar de família, que é a entidade constituída pela união de um homem e uma mulher, denominados respectivamente de pai e mãe, por meio de casamento ou união estável, com ou sem a existência de filhos” (Câmara dos Deputados: 2019).

- PL nº 4965, de 11 de setembro de 2019. Ementa: “Institui o Estatuto das Famílias e a definição de entidade familiar, diretriz para a educação dos filhos, e outras providências”. Aqui o autor acrescenta a ideia de educação domiciliar em acordo com as crenças da própria família, aspecto que abordaremos de maneira aprofundada em nosso capítulo 5. A proposta obriga ao Estado reconhecer a educação domiciliar, equiparando-a à formal, “afastando assim a ideia de um estado Totalitário” (Câmara dos Deputados: 2019). Sublinhamos que a concepção de família “autodeterminada” e que, ao mesmo tempo, não está além de “pais e mães”, independentemente de terem filhos ou não, continua como regra.

- PL 5162, de 18 de setembro de 2019: “Institui o Estatuto das Famílias e a definição de entidade familiar; estabelece diretrizes para a educação formal e domiciliar dos filhos”. Aqui as derivações vão no sentido da adequação do ensino formal às práticas religiosas das famílias, aspecto que não convém tratar no presente capítulo.

- PL 5486, de 10 de outubro de 2019. Nada é acrescentado ao que nos interessa no presente capítulo. Contudo, o mencionamos pelo fato de o PL reafirmar a noção de entidade familiar inscrita no PL 4824.

-PL 5541, de 16 de outubro de 2019. Além das acumulações apresentadas nos “Estatutos da Família” anteriores, aqui cabe-nos fazer um destaque pelo fato de o parlamentar incluir uma isenção sobre o imposto de renda sobre “famílias numerosas”, que são aquelas que contam com quatro ou mais filhos (Câmara dos Deputados: 2019). Neste projeto, tal isenção é pertinente “uma vez que essas famílias, valorizando a vida como um dom gratuito de Deus, merecem todo o apoio do Estado na construção de um mundo mais aberto à vida” (ibidem).

- PL 6309, de 4 de dezembro de 2019. De teor quase idêntico ao projeto anterior, este Estatuto da Família prevê a proteção da vida intrauterina desde o início da gravidez.

Todas essas proposições tramitam anexadas ao PL 3369/2015 de Orlando Silva (PCdoB), PL que institui o “Estatuto das Famílias do Século XXI”. O mérito deste projeto contrapõe-se frontalmente à concepção de família repetida por Pastor Eurico. Ora “são reconhecidas famílias todas as formas de união entre duas ou mais pessoas [...] independentemente de consaguinidade, gênero, orientação sexual, nacionalidade, credo ou raça” (Câmara dos Deputados: 2015). O PL recebeu dois pareceres favoráveis na Comissão de Direitos Humanos e Minorias, um em 2015 e outro em 2019. No entanto os relatórios foram confeccionados antes das anexações dos “Estatutos da Família” de Eurico.

Paralelamente à árvore de anexos do PL 3369/2015 correm na Câmara dois outros processos em que constam propostas para instituição de um “Estatuto da Família”, ainda que ofereçam compreensões diversas. O mais antigo projeto em tramitação é o PL nº 674, apresentado em 2007 pelo então deputado Cândido Vaccarezza (PT), que conta entre seus anexados o PL 2285, também de 2007, de Sérgio Barradas Carneiro (PT), além do já mencionado PL 4508/08, de Olavo Calheiros, que proíbe a adoção por casais homoafetivos. As propostas dos petistas referem-se à família como a união entre duas “pessoas capazes”

em substituição à menção ao homem e à mulher contida na Constituição e no Código Civil. Já em 2007, portanto 4 anos antes do julgamento da ADI 4277, Carneiro menciona que “a jurisprudência brasileira tem procurado preencher o vazio normativo infraconstitucional, atribuindo efeitos às relações [homoafetivas]” (Câmara dos Deputados: 2007).

A Comissão da Família (CSSF) acolheu as diversas propostas que compõem a árvore de anexos do PL 674/2007, porém o relator José Linhares (PP), padre da Igreja Católica, suprimiu justamente os artigos que regulamentavam a união homoafetiva (seu reconhecimento civil, os direitos sucessórios, o direito ao divórcio e à pensão, direito à adoção etc.). Em sua argumentação, Linhares defende que:

A predominância da orientação católica evidencia-se expressamente na opinião dos brasileiros sobre o modelo escolhido para se definir uma família. Em recente pesquisa conduzida pela Fundação Perseu Abramo, cujos resultados foram divulgados em fevereiro de 2009, apurou-se que 58% dos brasileiros consideram a homossexualidade um *pecado* contra as leis de Deus e que 84% concordam completamente com a idéia de que homem e mulher foram criados por Deus para cumprirem a função de ter filhos.

Convicções religiosas à parte, a mesma pesquisa levantou que 49% dos entrevistados são contrários à união civil entre pessoas do mesmo sexo, enquanto apenas 32% declaram-se favoráveis. Não é possível inferir, somente com base nesses números, que os brasileiros são um povo preconceituoso, mas parece-nos bastante evidente a opção, no conjunto, pelos *valores judaico-cristãos* que fazem parte de nossa formação como sociedade moderna [...] Esses são os motivos pelos quais optamos por acolher os Projetos em sua essência, ressalvados os dispositivos sobre união homoafetiva, inclusive vedando a possibilidade de adoção por casal homossexual. (Câmara dos Deputados: 2009, grifos nossos)

Portanto, no substitutivo apresentado pelo relator e aprovado pela CSSF foram suprimidos todos os dispositivos referentes à união homoafetiva e ainda foi positivada a vedação da adoção. Vale ainda mencionar o enérgico voto em separado do Pastor Manoel Ferreira (PTB/PSC), da Assembleia de Deus, pela rejeição integral dos PL 674/2007. Ao longo de seis páginas o pastor traz referências bíblicas em que se sagra a relação entre um homem e uma mulher. Na conclusão ele registra que “o homossexualismo não é bem-vindo para a comunidade cristã, que baseia seus princípios nos livros sagrados” para então se perguntar: “onde, pois, encontrar argumentos para aprovar tão esdrúxula, estapafúrdia e

imoral proposta, senão no que há de mais vil da condição humana: o caos moral e ético vivido pela sociedade em decadência [...]”? (Câmara dos Deputados: 2008).

Após apreciação na CSSF, para verificação de mérito, a árvore de anexos e o substitutivo seguiram para a Comissão de Constituição e Justiça (CCJC), para verificação de legalidade. Em maio de 2010 a CCJC realizou uma audiência pública para subsidiar as discussões parlamentares sobre a questão. Na ocasião foram ouvidos: três advogados especialistas em Direito da Família; Ana Liési Thurler, acadêmica, escritora e ativista de causas feministas; Toni Reis, ativista da causa LGBTQIA+; além de Abner Ferreira e Silas Malafaia, ambos pastores e ambos pertencentes à Assembleia de Deus.

Seis meses após as oitivas e os debates, o relator Eliseu Padilha (MDB) manteve o entendimento sobre a inconstitucionalidade da união homoafetiva, partindo de uma interpretação literal do §3º do artigo 226 da CF. Com relação à proibição expressa de adoções por casais homoafetivos, Padilha inicialmente faz uma pontuação sobre a possibilidade do dispositivo incorrer em preconceitos, que é uma discriminação vedada logo no preâmbulo da Carta Magna, conforme o próprio parlamentar menciona. Contudo, Padilha prossegue suas reflexões, considerando que a restrição à adoção poderia ser uma discriminação constitucional. Para chegar a essa conclusão ele faz o seguinte raciocínio:

Embora laico o Estado, o preâmbulo da Constituição evoca a proteção de Deus. Embora proponha promover o bem estar de todos sem quaisquer outras discriminações, ela expressamente só reconhece a união estável de homem e mulher. Com maior razão, o casamento, considerado a união ideal a que a lei deva facilitar a conversão, deve ser entendido que foi reservado a homem e mulher. Portanto, deve-se ter que as discriminações previstas originariamente pelo constituinte são constitucionais (Câmara dos Deputados: 2010).

Atualmente o PL 674/2007 aguarda a decisão sobre um recurso apresentado por João Campos ainda em fevereiro de 2011.

Por fim tramita um terceiro processo que busca instituir um “Estatuto da Família”, composto por dois projetos apenas: o PL nº 6583 e o PL nº 6584, ambos apresentados pelo assembleiano Anderson Ferreira (PR) em 16 de outubro de 2013. No 2º artigo do PL 6583/2013, o autor destaca que “define-se entidade familiar o núcleo social formado a partir da união entre um **homem e uma mulher**” (Câmara dos Deputados: 2013, grifo no original). A partir desta definição de família, ao longo do PL são propostas diversas

políticas públicas para este *núcleo social* (nome assumido pelo próprio PL), tais como: a criação de um Conselho da Família; criação de mecanismos para a participação da entidade familiar em processos decisórios; atenção diferenciada por parte do SUS; prioridade em tramitação de processos judiciais. Prevê, ainda, inclusão do componente curricular “Educação para a Família” na Base Nacional Curricular e a obrigatoriedade de escolas públicas e privadas promoverem atividades no âmbito escolar “que fomentem *discussões contemporâneas* sobre a importância da família no meio social” (ibidem, grifo nosso). Ainda que não seja definido o enquadramento de tais discussões, fica em aberto de que forma as “discussões contemporâneas” poderão abordar a diversidade das constituições familiares, já que o ponto de partida é a definição de entidade familiar trazida no art. 2º da propsta. O PL 6584/2013, por sua vez, propõe a criação da “Semana de Valorização da Família”, na qual “organizações comunitárias, culturais, religiosas e empresariais” receberão estímulos do Poder Público para realizarem campanhas de valorização da entidade familiar (Câmara dos Deputados: 2013). A responsabilidade para gerir as políticas de valorização da família deverá ser do Ministério da Educação, com o foco em atividades escolares.

A tramitação deste processo é bastante ilustrativa sobre como os atores de lado a lado se usam do próprio Regimento Interno para protelarem, acelerarem ou buscarem a rejeição do mérito, tendo em vista a pauta em tela. Como mencionamos em nossa nota metodológica, a cada legislatura é designado um relator para apreciação do processo. Ao final da 54ª Legislatura (2011-2015), o relator Ronaldo Fonseca (PROS/PODE), pastor da Assembleia de Deus, apresentou um Substitutivo abrangendo os PL’s nº 6583 e nº 6584. Uma vez mais baseando-se no preâmbulo da Constituição, onde consta que a promulgação da Carta fora feita “sob a proteção de Deus”, Fonseca argumenta que:

Desse modo, apesar de o Estado ser laico, por não possuir religião oficial, nem influência de autoridades eclesásticas no Estado, todo o arcabouço jurídico que o constituinte coloca, incluindo-se a dignidade da pessoa humana, a igualdade perante a lei e demais direitos fundamentais, individuais e coletivos, é dado sob a proteção de Deus. Nesse sentido, deve-se também esperar respeito dessa Casa ao credo reconhecidamente balizador dos valores da maioria absoluta de *religiosos* e *não religiosos* e que construiu nossa sociedade brasileira, bem como todo o ocidente (Câmara dos Deputados: 2014, grifos nossos)

Ainda acrescenta que a população considera a família “o centro do ensino, desenvolvimento e orientação do indivíduo sob a proteção de Deus” (ibidem). Se utiliza como fundamentação uma então recente explanação do Cardeal Angelo Bagnasco para comentar aberturas da Igreja Católica a direitos homoafetivos. Segundo o Cardeal “as novas figuras da família têm o único objetivo de confundir as pessoas e criar uma espécie de Cavalo de Troia” (ibidem). E ao mencionar a decisão do STF que tantas vezes já citamos, argumenta que a decisão via acórdão se deu “em dever de ofício, mas esperam pronunciamento do Legislativo sobre o devido tratamento da questão” (ibidem), interpretando, por essa via, que o PL de Anderson Ferreira seria uma boa oportunidade para dirimir quaisquer dúvidas sobre a questão familiar.

O parecer de Fonseca foi feito em novembro de 2014 e entre novembro e dezembro daquele ano, Érika Kokay (PT), deputada que se posicionou favoravelmente à regulamentação homoafetiva em votos de outras proposições, apresentou 11 emendas ao Substitutivo redigido pelo relator, o que, obviamente, protelou a apreciação da Comissão sobre o parecer de Fonseca. Ao cabo, ficou para a legislatura seguinte (2015-2019) a possibilidade de designação de um novo relator.

Na 55ª Legislatura (2015-2019) quem foi designado relator dos PL's de Anderson Ferreira foi o católico carismático Diego Garcia (PSL/UNIÃO). Em setembro de 2015 exarou seu parecer amparado, também, em audiências públicas realizadas na Câmara, das quais participaram, entre outras figuras proeminentes, uma consultora de bioética da Congregação dos Bispos do Brasil; a coordenadora do Ministério Para as Famílias da Renovação Carismática; e o pastor assembleiano Silas Malafaia. Ao longo do relatório, Diego Garcia argumenta contra críticas feitas às participações de lideranças religiosas no debate⁶⁵, reputando de “desonestidade atribuir a seus argumentos [argumentos da pessoa

⁶⁵ O voto do relator retoma diversas vezes esse ponto, e nossa descrição ficaria extensa demais se trouxéssemos todas as suas defesas. Mesmo assim cabe o destaque à seguinte passagem: “nesse contexto, e sem mostrarem que o argumento seja efetivamente de cunho religioso, arvoram-se então como defensores do ‘Estado Laico’ – que não interfere nas religiões, mas respeita as manifestações do povo e de cada cidadão –, quando na verdade o que pretendem é um ‘Estado Laicista’ – perseguidor da religião e daqueles que as professam. Falseiam, portanto, a noção de Estado Laico, uma genuína conquista das religiões, em prol da liberdade religiosa [...] Na verdade, o que lhes incomoda é o fato de que, eventualmente, para além da dimensão racional, haja quem tenha reforço de suas posições, pessoais e legítimas, pela congruência da verdade racional com a dimensão racional das religiões. Ora, acontece que a razão humana é capaz de observar a realidade e dela extrair notas objetivas, permanentes, de seu adequado funcionamento, independentemente da religião. Com essa perspectiva funcionam as ciências, nas diversas modalidades” (Câmara dos Deputados: 2015).

religiosa] o rótulo de ‘argumentos religiosos’, se sua base argumentativa é, em si mesma, de razão pública” (Câmara dos Deputados: 2015).

Duas semanas após, o deputado Bacelar (PTN/PODE), aquele mesmo que um mês depois protocolaria a PEC 158/2015 para suprimir a menção ao “homem e mulher” do artigo 226, propôs uma emenda ao Substitutivo apresentado por Garcia. Na emenda, Bacelar substituiu a “união do homem e da mulher” por “duas ou mais pessoas unidas por laços sanguíneos ou afetivos” (Câmara dos Deputados: 2015). Na sessão seguinte, Garcia rejeita a emenda e em outubro de 2015 a Comissão aprova seu parecer. Ocorre que Érika Kokay e Jean Wyllys (PSOL) apresentaram recurso à deliberação para que a pauta fosse apreciada pelo Plenário da Câmara⁶⁶. O processo iniciado por Anderson Ferreira aguarda a votação dos recursos pela Mesa Diretora da Câmara desde então.

Portanto vimos que o Congresso brasileiro é pródigo na elaboração de “Estatutos da(s) Família(s)”, gerando uma sobreposição de projetos e uma concorrência de processos que certamente dificultam a horizontalização das discussões sobre a pauta. Para os interesses específicos desta tese, observamos que as tensões se tornam patentes nos processos, demonstrando a importância do indicador eleito para a contribuição empírica no debate sobre a secularização. Em todas as proposições, observamos que a definição de “família” ou “entidade familiar” é um ponto central, para não dizermos o cerne mesmo de cada uma delas, a partir do qual derivam as diversas propostas de políticas públicas. As respectivas definições não podem prescindir das tipificações de uniões legítimas, nas quais a homoafetividade constitui o principal ponto de tensão.

Finalizando a presente seção, pedimos que se consulte o esquema abaixo, para que fique mais fácil a visualização do emaranhado de “Estatutos” que ora tramitam:

⁶⁶ Em regra as apreciações feitas por Comissões de mérito têm valor *conclusivo*. Ou seja: o que a Comissão da Família decidir sobre um projeto de lei, tem validade última, não sendo necessária a apreciação pelo plenário, pelos 513 deputados. Como mencionamos *en passant* na nota metodológica, a apreciação pelo plenário é a exceção para alguns casos como: projeto de lei complementar; projetos que tramitem em caráter de urgência; propostas advindas de outros poderes ou do Senado; aqueles de iniciativa popular ou de iniciativa da própria Comissão parecerista; ou projetos contra os quais tenham sido apresentados recursos, solicitando sua apreciação pelo Plenário. Essa última foi a estratégia de Kokay e Wyllys na ocasião, como forma de adiar a decisão contrária a seus posicionamentos (Pacheco & Mendes: 2019, p. 35).

<i>PL matriz</i>	<i>PL's anexados</i>	<i>Situação atual</i>
674/2007 – Regulamenta o §3º do artigo 226 da CF e dá outras providências	- 2285/2007 – Dispõe sobre o “Estatuto das Famílias”; -4508/2008 – Proíbe a adoção por homossexual	Aguarda a decisão sobre recurso impetrado por João Campos
6583/2013 – Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências	- 6584/2013 – Institui a “Semana Nacional de Valorização da Família”	Aguarda decisão sobre recursos impetrados por Érika Kokay e Jean Wyllys
3369/2015 – Institui o Estatuto das Famílias do Século XXI	- 4590/2019 – Institui o Estatuto das Famílias; -4824/2019 – Institui o Estatuto das Famílias e a definição de entidade familiar; -4965/2019 - Institui o Estatuto das Famílias e a definição de entidade familiar, diretriz para educação dos filhos; - 5162/2019 - – Institui o Estatuto das Famílias e a definição de entidade familiar, estabelece diretrizes para educação formal e domiciliar dos filhos; -5486/2019 - Institui o Estatuto das Famílias e a definição de entidade familiar, a promoção de políticas públicas, estabelece diretrizes para educação formal e domiciliar dos filhos; -5541/2019 – Institui o Estatuto das Famílias e a definição de entidade familiar, a promoção de políticas públicas estabelece diretrizes para educação formal e domiciliar dos filhos e isenta	Aguardando novo parecer da Comissão de Direitos Humanos e Minorias

	de impostos famílias numerosas; - 6309/2019 – Idem	
--	----------------------------------------------------------	--

3.3 – Da União Concubinária ao Matrimônio Igualitário

O quadro que o contexto uruguaio nos apresenta é um tanto distinto, se considerarmos que por lá, tanto o matrimônio homoafetivo, quanto a adoção homoparental é positivado pela legislação⁶⁷. Faremos uma breve aproximação da evolução recente dessa positividade para, em seguida, apresentarmos as tensões que se desenvolveram acerca da pauta e os (poucos) projetos de lei que tangenciam o nosso indicador.

Primeiro é preciso levar em consideração que a união concubinária é um instituto que se aproxima da “união estável” brasileira. No site do *Programa Linguagem Cidadã* da Imprensa Oficial do Uruguai, temos o seguinte esclarecimento:

O que é União Concubinária?

É a relação afetiva, de tipo sexual, entre duas pessoas, que reúne as seguintes características:

- convivência – comunidade de vida de duas pessoas, *de igual ou distinto sexo* (quer dizer, *casais heterossexuais ou homossexuais*), qualquer que seja sua identidade, orientação ou opção sexual;
- relação exclusiva ou singular – não se podem manter relações paralelas (como concubinato ou matrimônio);
- estável e permanente – se cumpre com 5 anos ou mais de convivência, sem interrupções e gera os direitos e obrigações que estabelece a lei (IMPO: 2013, grifo nosso)

⁶⁷ Entre os anos de 2012 e 2013 duas de nossas pautas (matrimônio igualitário e interrupção da gravidez) foram regulamentadas muito devido a um compromisso apresentado no programa de governo, que posto em prática por meio de PL's e articulações políticas, pelo então presidente José “Pepe” Mujica (Cf. Arrocena & Aguiar: 2016). Aliás, os autores divergem de uma leitura comumente aceita sobre a cultura política uruguaia, como se tivesse ocorrido um crescimento contínuo de acesso a direitos individuais que colocariam o Uruguai sempre “na vanguarda latino-americana” e até mundial ao longo do século XX e nos dois primeiros decênios do século XXI. Na verdade, 100 anos separaram os “dois Pepes” com seus respectivos movimentos disruptivos. Entre 1907 e 1917 José “Pepe” Batlle y Ordóñez: eliminou a pena de morte, aceitou o divórcio por manifestação exclusiva da mulher; regulamentou a jornada de oito horas; e aprovou o voto feminino (idem, p. 6). Entre um “Pepe” e outro, poucas inovações políticas foram de fato trazidas à tona. Essa questão será mais bem analisada no nosso capítulo 8.

O grifo que fizemos chama a atenção para o que deverá ser o nosso foco: ainda que as definições de união concubinária/união estável e matrimônio se assemelhem entre os dois países, no caso uruguaio fica destacada a isonomia do tratamento legislativo aos pares de mesmo ou de distinto sexo.

O trecho que citamos acima do site da IMPO se trata de uma apresentação, feita em linguagem mais acessível, da chamada Lei da União Concubinária (18.246), aprovada em 2007 e originária do PLS 116/2005, assinado por diversos senadores e senadoras. A regularização da união homoafetiva é apenas um dos pontos tratados pela lei que comporta 27 artigos, mas foi algo que chamou a atenção da Comissão de Constituição e Legislação do Senado.

Os defensores da proposta destacam que a união concubinária de “pessoas homossexuais e lésbicas é reconhecido e regulamentado nas legislações de quase todos os países europeus analisados: Espanha, Suécia, França, Alemanha, Dinamarca, Países Baixos” (ibidem). Antecipando uma observação de importância: a inspiração em legislações europeias acerca dos temas atuais sobre liberdades civis é uma postura bastante recorrente dos parlamentares uruguaios. Vemos esse recurso ser utilizado pelos “progressistas” tanto na época das discussões a que nos reportamos, quanto em suas defesas atuais. Mas também essa remissão às posturas europeias é utilizada para contraposições às mesmas pautas. Lembramo-nos, ilustrativamente, da menção feita por Borsari Brenna (Partido Nacional – PN, católico) a uma decisão que o Tribunal Europeu de Direitos Humanos tomou em favor de uma decisão da Suprema Corte francesa, em 2006, de que “se poderia entender que uma pessoa solteira e homossexual não seria garantia para manter o desenvolvimento físico e psíquico de um menor” (Câmara de Representantes: 2009). Deixaremos esse ponto em aberto para retomarmos com maior detalhamento em breve. Por ora, prossigamos com nossa exposição sobre a disposição atual da legislação uruguaia sobre a pauta.

Se a lei 18.246 reconhece que a união *de facto* pode ter efeitos jurídicos, se a mesma lei se preocupou em abranger as uniões homoafetivas, e se às uniões concubinárias é reconhecido o direito à adoção, por silogismo simples a adoção homoparental é legítima. Essa conclusão foi a que chegaram os proponentes do PLS 615/2006, que reformava o Código da Infância e da Adolescência (CNA) especialmente no tocante aos procedimentos para adoção. O PLS viria a se transformar na Lei nº 18.590/2009. Contudo o texto final é

omisso com relação à possibilidade de adoção por casais homoafetivos. Durante as deliberações finais um dos pontos centrais de tensão foi justamente a possibilidade da adoção homoparental. Essa preocupação foi suscitada justamente porque o PLS 615/2006 foi pautado na Câmara meses após a aprovação da chamada Lei da União Concubinária, e dentre suas proposições inseria-se a possibilidade de adoção conjunta por concubinos. O ponto foi amplamente discutido ao longo das votações finais tanto na Câmara (em 27 de agosto de 2009), quanto no Senado, duas semanas mais tarde.

Antes de 2009, o Código da Infância e Adolescência (*Código de la Niñez y Adolescencia* – CNA) previa que a adoção conjunta somente seria admitida por cônjuges que tivessem ao menos um ano de *matrimônio* – necessariamente matrimônio, portanto, e não concubinato. A Lei nº 18.590 exclui essa regra e ao mesmo tempo não esclarece sobre a legitimidade de concubinos homoafetivos para adoção, o que deixou os parlamentares contrários à homoparentalidade apreensivos⁶⁸. Portanto em 2009 estamos num contexto em que: a união concubinária havia acabado de ser estendida aos casais homossexuais; não havia um entendimento claro sobre o casamento homoafetivo propriamente dito, não obstante fosse praxe que instâncias judiciárias inferiores o reconhecessem; e no parlamento discute-se modificações profundas no CNA no tocante a procedimentos para adoção. Com esse quadro, alguns parlamentares foram contrários ao PLS 615/2006 justamente pelo texto não ter deixado explícita a proibição de casais homoafetivos adotarem. Outros votaram a favor *desde que* fosse mantido o entendimento de adoção conjunta apenas por pessoas casadas. Nesse caso, já que o *matrimônio* homoafetivo não havia sido regulamentado, mantinha-se uma distância segura entre concubinos do mesmo sexo e as crianças na espera para adoção. Para os contrários à pauta, a Lei de Identidade de Gênero (18.620 de 2009) pareceu uma garantia que a homoparentalidade via adoção seria ilegítima, já que em seu artigo 7 é dito que “esta lei não modifica o regime matrimonial vigente regulado pelo Código Civil e suas leis complementares” (Uruguai: 2009).

Porém dois anos depois, numa nova legislatura (2010-2015), é apresentado o PL 1097, assinado por 18 deputados. Após vinte meses o PL 1097 se transformaria na Lei nº 19.075: a chamada Lei do Matrimônio Igualitário (MI), que altera inúmeros dispositivos tanto do Código Civil quanto do CNA, além de modificar a própria Lei da Adoção (18.590),

⁶⁸ Cf. a tese contemporânea às discussões intitulada: *Nuevos arreglos familiares: Una visión de la adopción en la relación con /as nuevas familias*, defendida por Olga Camejo em 2011 na Universidad de la República (UDELAR).

então recentemente aprovada. Para além das delongadas discussões sobre o PL 1097 – que serão apresentadas em breve -, o fato é que: se havia dúvidas sobre a possibilidade de casamento civil por pessoas do mesmo sexo; se havia entendimentos contraditórios sobre o alcance dos direitos entre a união concubinária e o matrimônio; se havia, por fim, prudências quanto à possibilidade de adoção por casais homoafetivos, a Lei do MI sanou todas as ambiguidades ao positivar esses direitos:

- o artigo 83 do Código Civil passou a vigorar com a seguinte redação: “o matrimônio civil é a união permanente, de acordo com a lei, de duas pessoas de distinto ou mesmo sexo⁶⁹”;

- decorrente disso, diversas adaptações textuais ao longo do Código tiveram que ser feitas. Em todas as passagens em que existiam os termos “marido”, “mulher” ou “esposos” passaram a vigorar os termos “cônjuges” ou “qualquer um dos cônjuges”;

- alterou o artigo 27 do CNA. No texto original do CNA, de 2004, era previsto simplesmente que os filhos gerados dentro do matrimônio teriam o primeiro sobrenome o do pai, e o segundo o da mãe. A Lei do MI insere a possibilidade de filhos dentro do matrimônio homossexual, deixando que a ordem dos sobrenomes seja decidida pelos cônjuges;

- inseriu o caso “de adoção por parte de casais homossexuais, cônjuges ou concubinos entre si”, institucionalizando tal possibilidade, portanto, para suprimir os mal-entendidos e multiplicidade de interpretações que se deu ao longo das discussões das leis nº 18.246 (União Concubinária) e nº 18.590 (Lei da Adoção).

Em dezembro de 2012 os deputados aprovaram o PL 1097 com 81 votos contra 6, numa sessão em que tiveram 12 ausências. Em abril de 2013, o Senado aprovou um substitutivo numa votação de 23 contra 8, devolvendo o processo à Câmara. Ainda em abril a Câmara dos Deputados aprovou o texto com 71 votos contra 21. As migrações dos votos na segunda apreciação da Câmara se deveu por discordâncias sobre o texto apresentado pelo Senado a respeito de dois pontos: a redução de 18 para 16 anos para o estabelecimento do contrato matrimonial; e a imprecisão do texto no tocante ao sobrenome das crianças adotadas por casais heterossexuais. Em maio de 2013 se promulgava a Lei nº 19.075,

⁶⁹ Cabe destacar que na versão anterior da definição de entidade familiar não se fazia qualquer menção a sexos, como a referência ao “homem e mulher” existente na Constituição e no Código Civil brasileiros.

conhecida como a Lei do Matrimônio Igualitário. Aperfeiçoamentos quanto às regras dos sobrenomes foram propostos e apreciados em apenas três meses, sendo que em agosto daquele ano se aprovava a Lei nº 19.119, trazendo as ditas correções, sem mudanças substantivas acerca do nosso indicador.

Apresentado esse quadro geral, traremos na próxima seção as discussões que se desenvolveram ao longo do período ilustrado, sempre procurando apreender a legitimidade de eventuais defesas assentadas em valores religiosos. Além disso traremos também as poucas, porém significativas propostas que passaram a tramitar nas legislaturas seguintes.

3.4 – A axiologia religiosa sai do armário e chega ao palanque

O mais antigo dos projetos que trouxemos foi o PLS nº 116 de 2005. De imediato chama a atenção que a proposta foi assinada por nada menos que *dezesseis* senadores da legislatura que se iniciava (2005-2010). Considerando que a casa senatorial conta com 31 cadeiras, a propositura já seguiu para apreciação contando de imediato com uma maioria simples.

Observa-se também que na ocasião não existia uma chamada “bancada evangélica”, “cristã” ou qualquer tipo de organização, formal ou informal, que o equivalha. Na Câmara já é possível vermos alguns atores que publicamente assumiam sua fé católica, como é o caso de Luís Lacalle Pou, Gustavo Borsari Brenna e Jaime Trobo (todos do Partido Nacional –PN). Já dentre os senadores, foi possível identificar a convicção também católica de Carlos Moreira e Francisco Gallinal. Mas no geral, naquela legislatura não se vê a explicitação de um compromisso religioso durante o desempenho oficial. Portanto não seria possível, ao menos a princípio, fazer uma correlação entre crença particular e compromisso público nas apreciações do período. Em alguns casos essa correlação vai se tornando mais transparente em legislaturas posteriores, conforme pretendemos trazer no presente texto.

Voltando ao PLS 116/2005, frisamos que se trata de uma proposta de regulamentação da união concubinária em seu sentido amplo, dentro da qual o caso homoafetivo é apenas uma possibilidade, tendo em vista a definição oferecida no art. 2º:

Para os efeitos desta lei se considera união concubinária a situação de fato derivada da comunidade de vida de duas pessoas – *qualquer*

seja seu sexo, identidade, orientação ou opção sexual – que mantenham uma relação afetiva de índole sexual, de caráter exclusivo, singular estável e permanente, sem estar unidas por matrimônio entre si (Senado: 2005, grifo nosso)

Em nenhum outro ponto dos vinte e sete artigos volta a ser mencionado o sexo das pessoas contempladas pela proposta, sendo outras as preocupações da regulamentação: regimes de comunhão de bens; dissolução da sociedade concubinária; direitos sucessórios; direitos e obrigações previdenciários etc.. Ao longo da justificativa, os proponentes descrevem situações de “discriminação e vulnerabilidade” em contextos europeus e americanos contra as pessoas que optaram por esse tipo de união livre ao invés do matrimônio formal, entendendo que “a desinstitucionalização dos vínculos conjugais constitui um dos traços mais marcantes da mudança familiar nos países ocidentais” (ibidem). Nas 11 páginas de justificativa, apenas na quinta lemos que:

Consideração especial requer o tema das uniões das pessoas homossexuais e lésbicas, que se encontram obstaculizadas pela lei para formalizar sua união como matrimônio (ponto que deverá ser objeto de regulação em outras instâncias legislativas) (Senado: 2005)

Não obstante o caráter residual da questão dentro da proposta de 2005, o art. 2º que transcrevemos há pouco foi o ponto que gerou maiores discussões. Lacalle Pou (PN, deputado que se elegeria Presidente da República em 2019, filho do ex-presidente Luís Alberto Lacalle Herrera, ambos com estreita e pública relação com o bispado de Montevideo) disse mesmo que “tenho a sensação [...] de que o tema central que estamos discutindo são as uniões homossexuais”. Em seguida diz que “vocês podem adivinhar que não somos partidários do matrimônio homossexual” (Câmara dos Representantes: 2007, sessão 28 de novembro). Em 2007, Lacalle Pou, o já citado Borsari Brenna e outros dois deputados também do PN apresentaram o voto minoritário, contrário ao PLS 116/2005, no qual defendiam que “surge do próprio espírito constitucional que a família protegida é a família heterossexual e não uma comunidade de vida de duas pessoas quaisquer que sejam seus sexos” (ibidem). Com esse entendimento, os deputados diziam que “na atual situação que vive nosso país, uma das nossas principais preocupações deveria ser a de fortalecer a família como célula base da sociedade” (ibidem). A proposta era que se criasse um outro instituto específico para as uniões homoafetivas. A ideia de uma legislação destacada para esse tipo de união também veio de Pablo Abdala (PN), que aprovou o projeto de lei no

geral, mas propôs a impugnação do artigo 2º. Isso porque “as uniões entre homossexuais não só devem ser reconhecidas legalmente, mas também devem ser regulamentadas, atribuindo-lhes e reconhecendo-lhes todos os direitos patrimoniais e sucessórios” (Câmara dos Representantes: 2007, sessão de 28 de novembro). Ou seja, em seu voto de então, a impugnação deveria ser feita não pelo PL ser inclusivo demais, mas por ser pouco abrangente. O curioso é que cinco anos depois, quando da apreciação do PL 1097/2011, do Matrimônio Igualitário, o mesmo Abdala votaria contra o mesmo por discordar da possibilidade de filiação homoparental e, mais uma vez, defender a necessidade de formulação de uma legislação específica para as relações homoafetivas, posto que o entendimento constitucional do matrimônio ainda se baseia “nas ideias e costumes da civilização cristã ocidental” (Câmara de Representantes: 2012, sessão de 12 de dezembro). A postura de Abdala - assim como a de Iturralde Viñas (PN), que, em 2007 votou contra o artigo 2º apesar de reconhecer que as pessoas homossexuais assim o escolhem ser “na liberdade que os concede Deus” (Câmara dos Representantes: 2007, sessão de 27 de novembro) -, parece ser sempre o da negativa. Isso é: ao longo das propostas apresentadas quanto ao reconhecimento das dinâmicas sociais homoafetivas, esses deputados são contrários a todas. Ao mesmo tempo reconhecem a pressão social, a urgência de uma regulamentação específica para essa população, mas não manifestam essa preocupação com uma medida propositiva sobre o tema⁷⁰.

Mas o mais curioso sobre o PLS 116/2005, dadas as circunstâncias, foi o convite feito ao Instituto Jurídico Cristão para manifestação no âmbito da Comissão de Constituição e Legislação do Senado⁷¹. Na apresentação dos juristas, que não passou de 19 minutos, foi argumentado que “as disposições do ordenamento jurídico referentes à família tradicional não são discriminatórias. As leis têm diferentes impactos na vida das pessoas e em suas condutas. Mas isso não significa necessariamente que elas contradigam o princípio de igualdade perante a lei” (Senado: 2006). Por isso o PLS 116/2005 apresenta um “desconhecimento do ordenamento jurídico no qual ele pretende se introduzir” e “o mais importante, demonstra um desconhecimento do conceito que o constituinte estabeleceu em nossa Carta Magna ao legislar sobre família” (ibidem). Afinal, “o conceito de família

⁷⁰ Na última sessão de apreciação do PL do Matrimônio Igualitário, Pablo Irrualde Viñas apresenta um PL ao longo da apresentação do seu voto em separado, o que não foi considerado pela plenária por inobservância ao regimento interno.

⁷¹ Infelizmente não foi possível encontrar quem teria sido o autor do convite ou do requerimento feito à Comissão de Legislação que deu origem ao convite.

acolhido pela constituição é o de família legítima [pois] a Constituição estabelece o fomento da família legítima fundada sobre o matrimônio tal como organiza a lei civil, retomando as ideias e costumes da civilização cristã ocidental” (ibidem). O arrazoado não foi aproveitado pelos parlamentares que conformaram os votos minoritários. Mas é sintomática a representação em âmbito oficial de tal posicionamento num ambiente institucional que, até então, apenas admitia incursões de valor religioso em discussões diretamente ligadas às religiões – como a instalação em via pública de uma cruz em homenagem ao Papa João Paulo II ou os festejos para Iemanjá na Rambla (Caetano: 2013) -, e não a respeito das demais questões de direitos civis.

Por motivo similar chamou a atenção a insistente defesa encampada pelos senadores Carlos Moreira e Francisco Gallinal (ambos do PN) em nome do Movimento Familiar Cristão quando das discussões sobre o PLS 615/2006, que viria a se transformar na Lei da Adoção em 2009 (18.590). O referido projeto propunha centralizar os processos de seleção de adotantes e encaminhamento de adotandos no Instituto da Criança e do Adolescente do Uruguai (INAU), uma autarquia nacional. Contudo, sabe-se que desde a década de 1960, o Movimento Familiar Cristão realizava o trabalho de intermediar adoções, prestando assistências psicológica, espiritual e médica às mães biológicas que entregavam seus filhos. Com a aprovação da nova lei essa organização não poderia mais realizar tal serviço público. Gallinal chegou a defender a manutenção dos serviços de adoção pelo Movimento porque, “[já que] são de inspiração cristã e, provavelmente por isso mesmo, dedicam boa parte de sua vida, em forma honorária, a essa tarefa” (Senado: 2008, sessão de 16 de julho). Maragarita Percovich (Frente Ampla – FA), uma das senadoras proponentes do PL, justificou que a proposta não impedia que organizações particulares mantivessem prestando apoio às famílias, mas que no tocante ao controle estatal dos processos de adoção “por se tratar de Direitos Humanos, não se pode deixá-los nas mãos de particulares” (ibidem). Já na apreciação final do PL, em 09 de setembro de 2009, o senador Carlos Moreira entendia que “de nenhuma maneira o processo de seleção da família adotiva deve ser monopólio do INAU”, pois “há instituições de base religiosa [...] que têm cumprido uma tarefa absolutamente honrada, vocacional e, sobretudo, de profundo conteúdo humano” (Senado: 2009, sessão de 09 de setembro), colocação similar às dos deputados Maurício Cusano, Jaime Trobo e Sandra Etcheverry, todos do Partido Nacional.

Conforme antecipamos, a Lei da União Estável havia sido recentemente aprovada quando do início das discussões sobre o PLS 615/2006 e essa circunstância causou apreensão a certos parlamentares. Moreira resume bem tal preocupação quando diz que se com o PLS casais em concubinato podem adotar “e que por via da união concubinária que permite a união entre pessoas do mesmo sexo, um casal do mesmo sexo pode chegar à adoção” (ibidem). Já o deputado Pablo Abdala traduz a oposição numa fórmula muitas vezes repetida: “o tema central não é o direito dos pais homossexuais ou heterossexuais de adotarem um menor, aqui o tema central é o direito da criança e do menor a ser adotado” (Câmara dos Representantes: 2009, sessão de 27 de agosto), argumento também trazido por parlamentares brasileiros. Essa tensão vai ser a regra ao longo das três sessões de apreciação da pauta, apesar de os proponentes e defensores reafirmarem em diversas passagens que o foco do projeto não é nem o direito homossexual, nem a prerrogativa dos adotantes sobre os adotados. É Percovich quem melhor expressa esse posicionamento mais uma vez: “quero que fique claro - e estou mencionando pela enésima vez – que não se está habilitando explicitamente a adoção por parte de homossexuais. Se trata, simplesmente, de existirem casais concubinários, que são reconhecidos pela lei” (Senado: 2008, sessão de 16 de julho). Em outra ocasião a senadora diria: “gostaria que me apontassem em que artigo se estabelece isso [a habilitação de adoção por homossexuais]. O tema está colocado partindo do interesse da criança, e não do interesse dos adultos, sejam heterossexuais ou homossexuais” (Senado: 2009, sessão de 09 de setembro). Depois de ser aprovado na Câmara dos Deputados por 40 votos entre os 53 parlamentares presentes, o PLS foi sancionado pelo senado por 17 votos em 23. Em novembro do mesmo ano foi aprovada a Lei da Identidade de gênero (18.620) na qual, após discussões na Câmara, ficou estipulado que a nova lei “não modifica o regime matrimonial vigente”. O “espírito” do dispositivo foi trazido à tona pelo deputado Javier Salsamendi (FA), favorável ao projeto: “salvo os casos em que a mudança de sexo tenha sido realizada por meio de uma operação [...] não se pode produzir matrimônio entre pessoas que biologicamente ostentem o mesmo sexo” (Câmara de Representantes: 2009, sessão de 15 de setembro). O esclarecimento de Salsamendi serviu para argumentar contra os parlamentares contrários à proposição que diziam que o projeto seria inadequado “por ir contra a natureza humana”, como o deputado Borsari Brenna (PN) (ibidem).

Para o interesse do presente trabalho, devemos fazer **duas observações parciais**, um pequeno parêntese para que as informações trazidas não fiquem tão justapostas e possam ganhar uma leitura mais orgânica:

-1ª observação: apenas pontualmente fica explicitado o recurso a valores religiosos para a definição de um posicionamento. Com exceção do convite ao Instituto Jurídico Cristão e à valorização da honra do Movimento Familiar Cristão, feita por Gallinal e Moreira, as oposições às pautas apresentadas até aqui se utilizaram de outros argumentos. Ora seguem uma fundamentação “sociológica⁷²”, como Pablo Abdala que afirma ainda “não haver um consenso social” sobre a adoção homoparental (Câmara dos Representantes: 2009, sessão de 27 de agosto). “Sociológica” também parece ser a argumentação de Gallinal, para quem “talvez daqui a quarenta ou cinquenta anos haja uma mudança conceitual na nossa sociedade e em *nossa base cultural* que passem a ser comum os casais homossexuais – e não só a união ou casamento – mas até a adoção. Mas *esse não é o Uruguai de hoje, não é a realidade de hoje*” (Câmara dos Representantes: 2008, 16 de julho, grifos nossos). As argumentações também são de natureza “técnica”, conforme novamente Abdala exemplifica. Sua discordância com a definição de união concubinária não se trataria de “uma questão filosófica nem de valores religiosos levados ao extremo, mas sim por razões de caráter prático vinculadas à técnica legislativa, ao caráter ontológico, ao caráter terminológico[...]” (Câmara de Representantes: 2007, 28 de novembro). O fundo “técnico” ou meramente formalista também é um recurso apresentado por outros atores, como no voto minoritário do PLS 116/2005, para o qual no “espírito constitucional” a família protegida seria somente a heterossexual. Não raro esse tipo de jus naturalismo confunde-se com argumentos “biologicistas”, como Carlos Moreira que defende a leitura de que a Constituição fala de “mãe, de pai, de filhos, da procriação, desde um ponto de vista biológico, pelo que não resta nenhuma dúvida de que se estava pensando em casais formados por sexos distintos” (Câmara dos Representantes: 2008, 16 de julho). Maurício Cusano (PN) admite que “as mulheres homossexuais têm uma vantagem a respeito dos homossexuais homens, porque elas podem procriar”, mas ressalva que “quando [duas mulheres] se unem [...], sabem que não podem procriar, ao contrário de nós, os casais heterossexuais” (Câmara dos Representantes: 2009, sessão de 27 de agosto). Na sequência

⁷² Em seu voto Abdala diria que se “artigos constitucionais estão fora do contexto sociológico que hoje apresenta a sociedade uruguaia, poderiam estar submetidos a um ajuste do texto constitucional, que deveria estar antecedido por uma ampla discussão [...] que desembocaria num plebiscito em que definiríamos um novo alcance da norma constitucional” (Câmara dos Representantes: 2007, sessão de 28 de novembro).

Cusano nos traz outro tipo de argumentação bastante repetido: o de natureza psicológica. Esse argumento surge principalmente nas discussões acerca da adoção homoparental, como uma preocupação do desenvolvimento psíquico da criança. “O que quero deixar claro é que existem estudos que mostram que existe uma relação de sete para um de que crianças que cresçam com casais homossexuais, sejam também homossexuais” (ibidem). O que seria um problema, já que “as crianças criadas por pais homossexuais vão ter uma confusão”, afetando-lhes “a aprendizagem das relações e da diversidade entre homem e mulher”. Isso porque se a criança “convive com homossexuais irá crescer e se desenvolver num ambiente totalmente anômalo” (ibidem). Que é o mesmo tom assumido pelo frenteamplista Carlos Baráibar (FA) que, ao consultar uma pesquisa divulgada pela Opus Dei Espanha, traz à plenária a conclusão que “segundo os estudos mais confiáveis, as crianças criadas por casais homossexuais têm um desenvolvimento muito diferente dos que crescem em famílias naturais e, em muitos aspectos, prejudiciais a eles” (Câmara dos Representantes: 2008, sessão de 16 de julho). E essa é uma conclusão que “não se baseia em questões de ordem moral, éticas nem filosóficas, senão se baseia no ponto de vista estritamente científico” (ibidem).

Todos esses fundamentos – os especulativos, sejam “sociológicos” ou “biologicistas”; ou os formalistas, sejam os “de técnica legislativa” ou baseados em publicações científicas – também estão presentes nas propostas que trouxemos acerca do caso brasileiro. Mas diferentemente deste, no caso uruguaio os atores não fazem menção direta ou apenas raramente trazem para os plenários eventuais afinidades axiológicas de caráter religioso. No caso brasileiro, aliás, essas fundamentações se sobrepõem – a religiosa, inclusive-, não sendo muito difícil verificarmos a *co*-incidência entre elas e os atores que têm no pertencimento religioso um importante componente de sua identidade política. Para o caso uruguaio, até o momento, esse tipo de correlação é apenas uma hipótese, dada a opacidade do referencial axiológico dos atores durante o desempenho oficial. Essa pontuação é válida, ainda que seja possível identificar pertença denominacional de quase todos os contrários ao MI ou à adoção, com exceção do deputado Carlos Baráibar.

2ª observação: 2009 foi um ano eleitoral no Uruguai, portanto um ano de renovações tanto a nível departamental, quanto a nível nacional. A Lei da Adoção e a Lei da Identidade de Gênero (18.590 e 18.620 respectivamente) foram votadas no “apagar das luzes” da 46ª Legislatura (2005-2010), posto que em ano eleitoral as casas congressuais só

podem apreciar pautas até o final de novembro. A “pressa” para se fazer as votações foi um dos pontos reclamados por alguns dos parlamentares que vimos nos aproximando até aqui, como Jaime Trobo e Pablo Abdala. A entrada de evangélicos e protestantes nas disputas eleitorais levando como programa de governo o compromisso com valores cristãos trata-se, sem dúvida, de uma novidade a partir de 2010. Além disso, esses grupos se alinham com setores mais conservadores da Igreja Católica para desenharem propostas de campanha próprias, sendo que o ponto de encontro entre tais grupos foi justamente o combate às pautas que identificamos como nossos indicadores para a presente pesquisa, como as políticas de gênero, reestruturação da educação em sexualidade e a interrupção voluntária da gravidez. (Arancinkas et. ali.: 2019, pp. 30-5; Bellato: 2020, pp. 224-42). No pleito de 2009 apenas dois deputados dessa nova frente foram eleitos: Gerardo Amarilla (PN), o primeiro líder da Igreja Batista a ocupar uma cadeira do congresso, e Rodrigo Goñi Reyes (PN), que se definiu como “um católico que faz política, e não um político que é católico⁷³”. Mas isso não pode ser considerado um fato isolado ou mesmo esporádico, mas sim como um sintoma de mudanças que viriam a ocorrer nas legislaturas seguintes e sobre as diversas pautas. Ao cabo do presente trabalho esperamos ilustrar essas transformações através dos indicadores apresentados para então desenvolvermos uma análise mais orgânica. Por ora cabe acrescentar que algumas fundamentações passam a aparecer no congresso uruguaio e que isso seria improvável em configurações anteriores.

Apesar dessa renovação é justamente na 47^a Legislatura (2010-2015) que seriam apresentadas e aprovadas as propostas da Interrupção Voluntária da Gravidez (Lei nº 18.987) e a Lei do Matrimônio Igualitário (19.075), cujo trâmite particularmente nos interessa neste tópico.

Em agosto de 2010, Amarilla apresenta o PL 274/2010, intitulado “Estabilidade Moral e Material do Matrimônio e da Família”. Apesar de ter sido arquivado ao cabo da legislatura sem ser apreciado, na minuta vemos elementos que se repetirão ao longo do desempenho parlamentar de Amarilla, tais como: um entendimento estrito do artigo 40 da

⁷³UVAL, Natália: *Religión y política em el Partido Nacional*, 27 de outubro de 2018. <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2018/10/religion-y-politica-en-el-partido-nacional/>, acessado em 02 de abril de 2022.

Constituição⁷⁴; a contestação da legitimidade, perante o Estado, de outras formas de união, como a concubinária; o entendimento de que há uma crise na sociedade uruguaia por conta do decaimento de valores morais básicos; e o argumento de que a organização matrimonial deve sua existência para que a mulher possa procriar, e que esse princípio remonta aos tempos da origem da civilização ocidental.

Um ano após, em setembro de 2011, é então apresentado o PL 1097. Assinado por dezoito deputados frenteamplistas, o PL do Matrimônio Igualitário propõe, além da possibilidade de contrato matrimonial independente do sexo das pessoas envolvidas, a autorização da adoção homoparental. Na prática é a primeira proposta, dentre as que trouxemos até aqui, cujo escopo está voltado para regulamentar direitos familiares e conjugais homoafetivos.

Por parte dos proponentes e defensores, a defesa orbita entre a importância de se reconhecer o caráter historicamente situado das instituições sociais e a preocupação em sustentar o Uruguai entre os países na vanguarda dos direitos individuais no contexto global. Esse segundo ponto fica bem ilustrado na fala do senador Rafael Michelini (FA): “queremos que o Uruguai esteja na liderança das liberdades ou no final da fila dos países que as defendem?” (Senado: 2013, sessão de 02 de abril). E ainda acrescenta “para me realizar no Uruguai e construir meu futuro tenho que ir para o exterior? [...] [E]xistem aqueles que se casaram no exterior e reconhece direitos que nossa lei não autoriza, mas quando um cidadão deste país quer se realizar e construir seu futuro, não pode fazê-lo” (ibidem).

Quanto ao caráter historicamente moldável das instituições, Michelini menciona os bispos católicos Cotugno e Galimberti, que disseram que o projeto ia contra a “natureza humana”. Michelini então se pergunta: “qual é a natureza humana? Está aí um tema para se discutir!” (ibidem). Os próprios proponentes, na justificativa do PL, disseram que “a instituição familiar tem se modificado desde sua origem até os nossos dias, sendo necessário o distanciamento de concepções essencialistas ou substancialistas” (Câmara dos Representantes: 2011, sessão de 06 de setembro). O recurso às atualizações históricas do casamento é bastante repetido ao longo das defesas. Até como resposta à também recorrente perspectiva que se remete à natureza, às leis da natureza, à função procriadora

⁷⁴ “Artigo 40: a família é a base da nossa sociedade. O Estado velará por sua estabilidade moral e material para a melhor formação dos filhos dentro da sociedade”.

para se embasar os posicionamentos contrários. Outro recurso também utilizado pelos minoritários foi o de dizer “não serem contrários” a alguma regulamentação da união de pessoas do mesmo sexo, mas que os termos “matrimônio” e “casamento” deveriam ficar reservados à união heterossexual. Uma boa síntese do posicionamento destes últimos é trazida no PL nº 2036 de 28 de novembro de 2012, portanto um PL apresentado duas semanas antes da aprovação do MI pela Câmara.

O PL 2036/2012 teve como porta-voz o próprio Gerardo Amarilla, mas ele não assinou a proposta sozinho. Outros nove deputados endossaram o texto, que ficou intitulado “Lei da União Civil”. É curioso notar de antemão que três deles –Jaime Trobo, Pablo Abdala e Gustavo Borsari Brenna, todos publicamente identificados com o catolicismo – haviam se posicionado contra a Lei da União Concubinária cinco anos antes.

A conceituação básica da proposta é bastante direta: “se considera união civil a comunidade de vida de duas pessoas” (Câmara de Representantes: 2012). Em nenhum ponto da minuta faz-se menção aos sexos. Na justificativa é apresentado o artigo 17, incisos I e II, do Pacto San José da Costa Rica, também conhecida como Convenção Americana de Direitos Humanos:

17.1 – A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e deve ser protegida pela sociedade e pelo Estado.

17.2 – É reconhecido o direito do homem e da mulher de contraírem casamento e de fundarem uma família, se tiverem a idade e as condições para isso exigidas pelas leis internas, na medida em que não afetem o princípio da não discriminação estabelecido nesta Convenção (ONU: 1969)

Em seguida recorrem à definição de matrimônio contida no dicionário da Real Academia Espanhola: “união de homem e mulher concertada mediante determinados ritos ou formalidades legais” (Câmara dos Representantes: 2012).

O PL 2036/2012 jamais seria apreciado, sendo arquivado ao final da legislatura. Não obstante, alguns de seus proponentes, como Borsari Brenna, Amarilla e Abdala, lembraram em plenária da proposta por eles assinada que daria um tratamento mais adequado à questão, já que, conforme Borsari Brenna: “o matrimônio é, desde o ponto de

vista etimológico, do nosso Código Civil, da nossa Constituição e até da Real Academia Espanhola, a união de um homem com uma mulher” (Câmara dos Representantes: 2012, sessão de 11 de dezembro). Amarilla, também partindo sobre reflexões acerca do PL da União Civil, se diz “totalmente de acordo com o matrimônio igualitário, supondo que o mesmo compreenda a igualdade de direitos entre o homem e a mulher que *naturalmente* o conformam” (ibidem, grifo nosso). Aproveitando essa menção à natureza feita pelo líder da Igreja Batista, vale ressaltar que esta foi a abordagem mais recorrente utilizada pelos parlamentares contrários, tanto no Senado quanto na Câmara. Interessante também notar que as oposições colocadas nos termos da “natureza” foram feitas pelos atores que foi possível identificar manifestações públicas de vinculação à Igreja Católica, com exceção, é claro, de Amarilla, evangelizador da Igreja Batista. Vejamos alguns exemplos

O argumento de que **a união homoafetiva ou a adoção homoparental não corresponde às leis da natureza** é mencionada em diversas passagens por Amarilla, tanto nas plenárias que votaram o PL 1097 (a primeira em 11 dezembro de 2012, a segunda em 10 de abril de 2013), quanto nas reuniões da Comissão de Legislação e Constituição, da qual ele então fazia parte. “Estou de acordo com a promoção do matrimônio, da família e da heterossexualidade, necessária e imprescindível para a procriação da espécie humana”. E ainda: “devemos promover a família e o matrimônio com base nas relações naturais”. O mesmo argumento ganha ainda mais precisão quando ele diz que “o matrimônio reconhece uma situação natural e real preexistente entre homem e mulher para viverem em conjunto” (Câmara dos Representantes: 2012, sessão de 11 de dezembro). Tratar o matrimônio como um traço cultural, seria fruto de esforço de diversos autores que se “propunham a realizar uma revolução cultural”, tais como Wilhelm Reich, Hebert Marcuse e Susan Möller (ibidem). O deputado Belmonte de Souza (PN) segue o mesmo diapasão quando diz que “a primeira grande discriminadora é a natureza: para poder procriar necessariamente tem que haver uma conjunção entre um homem e uma mulher em uma relação heterossexual” (ibidem). Defesa similar à de Jaime Trobo, dizendo que a heterossexualidade é “uma constante presente ao longo de toda nossa história sócio-jurídica, desde o direito romano pré-cristão”. O deputado ainda frisa que o matrimônio “é a união entre um homem e uma mulher unidos através da integração das diferenças naturais entre os sexos”, sendo, portanto, “normal e adequada [...] a tendência permanente e invariada da união entre um homem e uma mulher” (Câmara dos Representantes: 2013, sessão de 10 de abril). O direito romano foi também lembrado pelo senador Carlos Moreira, que há milênios regulamentou

o matrimônio. A característica do instituto teria sofrido diversas mudanças ao longo do tempo, mas “parece demasiada a evolução [trazida pela PL 1097/2011] porque contravém ao biológico, ao menos com respeito à filiação” (Senado: 2013, sessão de 12 de março da Comissão de Constituição e Legislação).

A partir do entendimento da consagração do matrimônio a heterossexuais e/ou à procriação, os mesmos parlamentares defenderam uma regulamentação específica para as uniões homoafetivas, conforme já mencionamos acima. O principal argumento para essa necessidade é que **não se deve tratar igualmente os desiguais**, tendo em vista um entendimento doutrinário sobre o princípio da igualdade. O mesmo Moreira diz que os movimentos LGBT que participaram das audiências não levaram em conta que o princípio da igualdade é exatamente esse: “tratar desigual aos que são desiguais” e isso “não se contrapõe a nenhum direito humano” (ibidem). Amarilla já havia feito defesa similar em 2012 dizendo que “aplicar o princípio da igualdade não é tratar todas as situações de forma idêntica, senão, pelo contrário, implica tratar igual os iguais e distintamente os diferentes” (Câmara dos Representantes: 2012, sessão de 11 de dezembro). Até porque – e aqui repete o deputado a visão que já expressamos no parágrafo acima -: “esta instituição [a do matrimônio] data das origens da humanidade, e fora criada para que homens e mulheres complementem em seu caráter e contribuam para a reprodução da espécie humana” (ibidem). Belmonte de Souza também reforça essa perspectiva: “não nos parece que seja coerente legislar o matrimônio homossexual porque, se há algo que traz iniquidade é tratar de forma igual os diferentes” (Câmara dos Representantes: 2013, sessão de 10 de abril). Pablo Abdala e Borsari Brenna também expuseram arrazoados no mesmo sentido. Lembrando mais uma vez que tanto Moreira, quanto Trobo, Abdala e Borsari Brenna foram contrários à união concubinária por casais homossexuais no ano de 2007, o que, aparentemente, poderia ter sido uma alternativa à reserva do “matrimônio” à heterossexualidade.

O último, mas não menos importante ponto que queremos chamar a atenção, não se trata de um conjunto argumentativo em si. Se trata, sim, **da atuação e da referência a instituições cristãs no processo de instrução do PL 1097/2011**. Vimos que em 2007, quando da apreciação da Lei da União Concubinária, representantes do Instituto Jurídico Cristão foram convidados para fazerem uma apresentação na Comissão de Constituição e Legislação do Senado. No entanto a dita apresentação não pareceu causar impactos significativos, tanto porque seus argumentos não foram retomados por qualquer

parlamentar na ocasião, quanto pela falta de debate e aprofundamento na discussão, conforme comprova a própria ata de 22 de agosto de 2006 daquela Comissão. Em 2013 foram convidadas a Associação Família e Vida – associação ligada à arquidiocese de Montevideo – e a ONG Esperanza, Alma y Cuerpo (ESALCU), braço da igreja neopentecostal Misión Vida, responsável por gerenciar os “Abrigos Beraca”, de acolhimento a narcóticos e a menores sem lar. A Associação Família e Vida se ausentou no dia de sua apresentação. Já a ONG ESALCU, através de sua advogada, apresenta argumentos que serão posteriormente retomados por Gerardo Amarilla em suas defesas: primeiramente o já citado princípio de que “a igualdade não se inclui tratar da mesma forma situações diferentes”, assim como também menciona as já referidas diferenças naturais entre os sexos e suas funções (Senado: 2013, sessão de 05 de março da Comissão de Constituição e Legislação). Mas a advogada Picón também apresenta um novo ponto: a possibilidade de *objeção de consciência* por parte dos agentes sociais que façam o encaminhamento das adoções para famílias homoparentais ou de professores que tenham que lidar com o tema em uma sala de aula. Além da referência à audiência apresentada pela ONG ESALCU, em 10 de abril daquele ano Amarilla traz à tona um estudo assinado conjuntamente pela Associação Cristã Uruguia de Profissionais da Saúde e pelo Instituto Jurídico Cristão, no qual é expresso que “aprovar o projeto de lei do matrimônio igualitário implica vulnerabilizar normas do direito natural contidas de forma expressa e implícita na Constituição e em Acordos Internacionais[...]” (Câmara dos Representantes: 2013, sessão de 10 de abril). Sobre este terceiro ponto, mais interessante do que os argumentos apresentados pelas organizações em si, é a apropriação e a apresentação feita em plenário pelo parlamentar, recurso que não vimos ser utilizado em discussões anteriores.

Após a promulgação da Lei do Matrimônio Igualitário e de sua retificação, sancionada em agosto de 2013, não surgiram propostas para sua revogação ou algo que o valha. Pelo contrário, tramitam propostas para seu melhor entendimento e detalhamento, como o PLS 627/2016, proposto em conjunto pela bancada frenteamplista para regulamentar a capacidade civil para o contrato matrimonial; e o PL 3560/2018, de Enzo Malán (FA), que regulamenta a questão dos sobrenomes de filiação homoparental.

Apesar disso é válido mencionar os PL’s nº 1.699 e 1.700 apresentados conjuntamente em 13 de dezembro de 2016. Atentemos que, ora, estamos numa nova legislatura (2015-2020) e atores com forte vínculo religioso entram em cena, fazendo com

que a imprensa política⁷⁵, a academia⁷⁶ e até pares de parlamento – como Ope Pasquet e José Carlos Mahía – passassem a questionar os riscos que a “laicidade identitária” uruguaia poderia estar passando. Reelegem-se Amarilla e Rodrigo Goñi Reyes. Verónica Alonso (PN), que fora deputada suplente na legislatura anterior, se torna senadora, numa campanha fortemente vinculada à sua filiação judaico-cristã (Abranciskas et ali.: 2019). Elegem-se pentecostais pela primeira vez na história uruguaia: Álvaro Dastugue (neopentecostal da igreja Misión Vida) e Benjamín Irazábal (Iglesia Pentecostal) são eleitos deputados pelo Partido Nacional. Também por este partido entra como suplente no primeiro ano de mandato a pentecostal Betiana Britos, e pelo Partido Colorado o pentecostal Luís Pintado assume uma cadeira na Câmara ainda em 2016. Na suplência por Montevideo aparece Carlos Iafigliola (PN), que, junto ao líder da Misión Vida Jorge Márquez e o deputado Álvaro Dastugue, leva para o parlamento a “Corrente Cristã” do Partido Nacional, que tem como pauta o combate à “ideologia de gênero” e ao aborto dentro do Congresso (idem). Elege-se ainda a liderança afro-umbandista Susana Andrade (FA) trazendo como carro chefe de sua campanha os direitos de minorias religiosas.

Portanto, a 47ª Legislatura (2015-2020) se trata de uma configuração inédita das casas legislativas uruguaias. Tendo esse contexto como fundo, vemos os PL’s 1699/2016 e 1700/2016 serem apresentados por quatro mãos, através de Álvaro Dastugue e Betiana Britos. Antecipamos que ambos os projetos foram arquivados ao fim da legislatura. Mas ainda assim é importante atentarmos que a sua apresentação se trata de um compromisso para com a base denominacional que elegeu os parlamentares, assunção oficial também inédita para o parlamento daquele país (Sotelo Bovino: 2019). O primeiro PL cria o Instituto Nacional da Família. O segundo propõe que no dia 15 de maio as escolas públicas e privadas celebrem o “Dia Nacional da Família”, numa perspectiva bem próxima ao PL 6584/2013 proposto pelo brasileiro Anderson Ferreira, conforme vimos na seção 3.2. Assim como na proposta brasileira, no PL 1700/2016 as celebrações deverão ser implementadas pelo Ministério da Educação e Cultura. O princípio que guia tais atividades

⁷⁵ E.g.: s/a, 01/03/2016: *Gerardo Amarilla asumió como presidente de Diputados*: <https://www.elpais.com.uy/informacion/gerardo-amarilla-asumio-presidente-diputados.html#>, acessado pela última vez em 08 de abril de 2022. s/a, 17/01/2016: “*A principio me miraban de reojo por ser evangelista*”: <https://www.elpais.com.uy/informacion/principio-me-miraban-reojo-evangelista.html#>, acessado a última vez em 08 de abril de 2022. SCHNEIDER, Nicolás Iglesias, 04/09/2015: *Crece la “bancada evangélica” uruguaya*: <https://dioseslocos.org/la-bancada-evangelica-en-el-uruguay/>, acessado pela última vez em 8 de abril de 2022.

⁷⁶ E. g.: SCURO, Juan. *Religion, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progressista*. Horizonte Antropológico, 2018, v. 24, n 52. MODONESI, Massimo. *Fin de la hegemonia progressista y giro regresivo en América Latina: una contribución gramsciana*. Viento Sur, 2015, nº 142.

deve cuidar que “as crianças, no futuro, honrem o matrimônio e a paternidade” (Câmara dos Representantes: 2016, sessão de 13 de dezembro). Esse compromisso para com a manutenção de “relações conjugais e maternidade e paternidade saudáveis” (ibidem) está mais bem sistematizado no PL 1699/2016, que propõe, como ação estratégica, a criação das Escolas Familiares que teriam como um de seus objetivos “proporcionar as ferramentas necessárias às famílias para que alcancem um desenvolvimento sustentável através de uma educação integral para a *recuperação de valores*” (ibidem, grifo nosso). Esse objetivo das Escolas Familiares coaduna com o objetivo geral do Instituto da Família de “promover a formação de peritos sobre família” (ibidem). Apesar da menção à *recuperação* de valores – de onde se deduz que certos valores estão “perdidos” - e do compromisso com o matrimônio, maternidade e paternidade tradicionais -, sublinha-se que em nenhum momento da minuta do projeto ou de sua justificativa, os autores se referem a dogmas, transcendências, igreja ou religião qualquer. Pelo contrário: a certa altura da justificação é citado José Pedro Varela (1845-1879), considerado o patrono da educação moderna uruguaia e responsável pela implementação do princípio da laicidade na instrução daquele país: ““estamos trabalhando no maior, no mais colossal e na mais fecunda de todas as obras que jamais tentou a ousadia do espírito humano: na educação do povo”” (ibidem).

3.5 – Casando universos

Para que as informações que trouxemos até aqui não se aparentem desconectadas, faremos um panorama parcial dos nossos achados, o que servirá como material para a análise ao cabo das descrições empíricas.

É óbvio que existem tanto distinções quanto semelhanças no desenvolvimento da pauta nos dois universos de pesquisa e procuraremos pontuá-las brevemente. Um primeiro ponto, que servirá como pano de fundo, é que a forma através da qual os atores manifestam seus posicionamentos varia sensivelmente de parte a parte: e isso é uma constante que recai não só sobre o casamento homossexual, mas também sobre as demais pautas que viremos a apresentar. Enquanto no caso brasileiro vemos nos projetos de lei e nas relatorias individualizadas *loci* essenciais para os posicionamentos, no Uruguai tanto a elaboração de projetos, quanto a confecção de relatórios e de votos em separado ou minoritários são feitos, primordialmente, de forma conjunta. Portanto para a apreensão da perspectiva micro, fomos obrigados a fazer um levantamento das atas das plenárias e das comissões,

onde enfim seria possível nos aproximarmos das manifestações individuais dos atores. A estratégia de sobreposição de projetos sobre a mesma pauta não é, como ficou ilustrado nas seções acima, a mais recorrida pelos parlamentares uruguaios dentro do âmbito oficial.

Feita essa pontuação, o que primeiro nos chama a atenção sobre o caso brasileiro é que, a partir da decisão do STF em 2011, houve um crescimento significativo de propostas que se preocupam com o casamento homoafetivo e/ou a adoção homoparental. O que era uma pauta marginal dentro da legislatura ganhou contornos de protagonismo após a decisão. Mas, mais interessante do que essa conclusão meramente estatística, é observarmos a natureza das argumentações apresentadas pelos parlamentares. Por vezes contestam a decisão do STF por seus eventuais vícios *formais*. Uma vez que a pauta seria de competência legislativa, não caberia ao judiciário ampliar o entendimento constitucional sem consultar o Congresso (vide o PDL 325/2011 de João Campos, o PL 4754/2019 de Marcos Rogério e o relatório deste PL, elaborado por Chris Tonietto). Contudo, para além de seus respectivos vínculos denominacionais, ao nos aproximarmos dos atores vimos que os mesmos também apresentam considerações de *mérito* contra quaisquer propostas de união homoafetiva. Ou seja: a ilegitimidade desse tipo de união se dá pela própria natureza da relação. A questão é que se tornam frequentes argumentações sobre o mérito assentadas em fundamentos axiológico-cristãos: os posicionamentos contrários à pauta baseados nos argumentos formais se diluem à medida que cresce o número de propostas no Congresso. A referência à filiação axiológica foi apresentada de forma explícita em inúmeros casos como: nas exposições de motivos dos PL's 5167/2009 (Capitão Assunção e Coronel Paes de Lira), 9906/2018 (Victório Galli) e dos Estatutos da Família do Pr. Eurico; a defesa aos princípios dos Evangelhos nos arrazoados do PL 3407/2020 (Enéias Reis); no relatório do Pe. José Linhares ao PL 674/2007; no voto em separado de Manoel Ferreira ao mesmo PL; sem contar as referências ao nome de Deus existente no preâmbulo da Constituição. Essa forma deliberada e direta não foi observada no caso uruaio. Nem mesmo quando o pastor Álvaro Dastugue e a evangelizadora Betiana Britos assinaram as propostas sobre a proteção da família convencional. A única exceção fica por conta de Gerardo Amarilla quando reverbera as manifestações da Associação Cristã dos Profissionais da Saúde e do Instituto Jurídico Cristão, do qual ele fazia parte antes de se eleger, sobre a formação de famílias homoafetivas⁷⁷.

⁷⁷ Com finalidade diversa, na primeira sessão de apreciação do PL 1097/2011a deputada Bertha Sanseverino (FA) cita o teólogo católico

Contudo, atores dos dois países se assemelham em uma série de posturas que, direta ou indiretamente, afetam a pauta. Talvez o paralelo mais patente seja a proposta de um “Estatuto da Família” apresentado conjuntamente com a sugestão de uma Semana da Família a ser organizada e promovida pelo Ministério da Educação (Anderson Ferreira); e as propostas de 2016 de Britos e Dastugue. Ainda que aqui haja uma distinção importante: o PL brasileiro inclui *organizações religiosas* como alvo das políticas de estímulo do Poder Público para a valorização da família, enquanto os pastores uruguaios não fazem essa menção. Essa observação enseja algumas perguntas: por que os atores uruguaios não cogitaram mencionar as organizações religiosas? Será por que a estrutura em que atuam não admitiria tal inclusão? Afinal quais “estímulos” o Poder Público poderia promover numa organização religiosa? Ou será que os próprios proponentes uruguaios não consideram legítimo que haja ações do Estado direcionadas a essas organizações? No caso brasileiro tal inclusão não só é admissível, como recebeu dois pareceres favoráveis de relatorias distintas: no primeiro deles o mérito do PL foi elogiado por cumprir um entendimento de família avalizado por Deus; no segundo a aprovação é justificada pelo fato de argumentos de pessoas religiosas serem de razão pública.

Mas, para além da semelhança entre os PL’s de Ferreira e de Britos/Dastugue, outras foram observadas nas posturas dos atores, tanto dos que se posicionam a favor da regulamentação da família homoafetiva, quanto os contrários. Proponentes e defensores da regulamentação normalmente apresentam suas perspectivas considerando a família uma instituição que se atualiza historicamente, que não tem uma “essência”, que já passou por inúmeras atualizações ao longo do tempo e do espaço e que, por isso, não há razão de limitar normativamente os diversos modelos de família que coexistem atualmente na sociedade. Por outro lado, um fundamento bastante retomado pelos opositores é que a distinção entre os sexos é dada pela natureza e não se justificaria a normatização de relações que não estejam de acordo com esse dado originário, além da função procriadora do

Julián Cruzalta. Em 2008 ele teria dito numa audiência na Suprema Corte Mexicana que “no mundo pós-moderno já não se fala de família, mas sim de famílias. São muitos os modelos de famílias, e um Estado plural e diverso tem que garantir na lei todos esses modelos [...] Que [os não-heterossexuais] não tenham direito de formar família porque o Estado os impede, a isso se chama fascismo” (Câmara dos Representantes: 2012, sessão de 11 de dezembro). Apesar de apresentar-se como frei da Ordem Dominicana, desde 2004 Cruzalta não tem mais vínculo com a Ordem, que o desautorizou a falar publicamente em nome da Igreja, já que, de maneira autônoma, o ex-frade defendeu a ampliação do direito ao aborto e o matrimônio igualitário na Cidade do México. Cf. <https://www.acidigital.com/noticias/abortistas-usam-falso-frade-para-confundir-os-catolicosperuanos-93188>, acesso em 21 de maio de 2021.

matrimônio. Nota-se mais uma vez que por vezes os atores brasileiros sobrepõem defesas a que chamamos acima de “biologicistas” às justificativas religiosas (p. ex. Captião Assunção, Paes de Lira, Victório Galli, Ronaldo Fonseca), enquanto no caso uruguaio essa sobreposição não foi observada. No primeiro caso a separação natural entre os sexos pode ser mesmo compreendida como um condicionamento divino e que por isso deve continuar sendo respeitado. Mas, embora os atores uruguaio tenham apresentado uma visão secularizada da natureza dos sexos, percebe-se que quase todos têm declarados vínculos religiosos, seja vínculo já publicamente declarado na época das discussões das pautas (Moreira, Borsari Brenna, Lacalle Pou, Goñi Reyes, Iturralde Viñas, Amarilla) ou cuja assunção pública seria feita posteriormente, no contexto de outras legislaturas (Pablo Abdala e Jaime Trobo). Estes são também os atores que vão argumentar sobre os potenciais perigos psicológicos e psiquiátricos sobre as crianças que fossem criadas num contexto homoparental, perspectiva também apresentada por Júlia Marinho, Olavo Calheiros e Victório Galli, que sobrepõem o respeito a essa argumentação à reverência aos seus valores religiosos.

Outro ponto é que parlamentares dos dois países se referem a uma certa tradição normativa que, apesar de certas mudanças, um ponto central permaneceu inalterado ao longo dos séculos: a heterossexualidade. Atores uruguaio se remetem à citação do direito romano “pré-cristão” – conforme lembra Jaime Trobo. Apenas com Abdala e Amarilla - que fala que o matrimônio “data das *origens da humanidade*, e foi criado para que homens e mulheres se complementem” (Câmara dos Representantes: 2012, sessão de 11 de dezembro) – vemos a remissão, ainda que indireta, a alguma particularidade religiosa. No entanto o vínculo da tradição normativa com os valores cristãos – ou até especificamente *católicos*, conforme a defesa do Pe. José Linhares – é bastante remarcado como uma necessidade de preservação desses valores. No parecer ao PL 6583/2013 Ronaldo Fonseca lembra mesmo que o credo cristão é balizador de condutas tanto de religiosos quanto de não religiosos e assim deve continuar a ser.

Mas talvez a observação mais interessante seja a de que o casamento homossexual suscitou muito mais manifestações e interpretações sobre a participação do religioso na discussão pública no caso brasileiro do que no caso uruguaio. Berta Sanseverino (FA) observou que, enquanto na França, quando se propuseram a debater sobre Matrimônio Igualitário “a ultradireita e os ultraconservadores” fizeram uma “brutal aliança [...], quase uma seita religiosa”, no contexto de debate uruguaio “nos encontramos numa situação bem

diferente. As expressões mais ultraconservadoras ficaram a cargo de alguns dirigentes da Igreja” (Câmara dos Representantes: 2013, sessão de 10 de abril). Num outro momento, o deputado Sebastián Sabini (FA) reconhece que o matrimônio é muitas vezes identificado com uma definição religiosa, o que é compreensível, já que faz parte “da cultura cristã ocidental. Mas, no Uruguai, o Estado está separado da Igreja desde 1918”. Destarte o Uruguai conta com “um Estado laico e o matrimônio é um matrimônio civil. Portanto, argumentos de origem religiosa são inaceitáveis” (Câmara dos Representantes: 2012, sessão de 11 de dezembro). Bango e Bayardi, ambos coautores do projeto do Matrimônio Igualitário, dizem respeitar os que creem “numa lei natural que regula a moral, mas exigimos que essas convicções se reservem ao âmbito privado e que não pretenda se estender como expressão de um Estado laico” (ibidem). Com exceção dessas confrontações mais explícitas, chama a atenção que discussões sobre laicidade não tenha surgido com maior frequência naquele contexto. No caso brasileiro, os atores que defendem a regulamentação das uniões homoafetivas preocupam-se com frequência com a influência de perspectivas religiosas na apreciação da pauta, como se pode observar: na PEC 158/2015 e no PL 3435/2020 (Bacelar); no PL 5120/2013 (Kokay e Jean Wyllys); e nos votos em separado aos PL’s de Anderson Ferreira. Mas importante notar que atores publicamente identificados com a carreira cristã oferecem interpretações para que na acepção de laicidade seja reconhecida a prerrogativa dessa fé para balizar as decisões sobre o matrimônio (pareceres de Eliseu Padilha e Pe. José Linhares ao PL 674/2007; os pareceres de Ronaldo Fonseca e de Diego Garcia aos PL’s 6583 e 6584; o entendimento que a laicidade é relativa, já que há a possibilidade do reconhecimento civil do casamento religioso, conforme Capitão Assunção e Coronel Paes de Lira; a necessidade de não intervenção do Estado nas celebrações matrimoniais promovidas por líderes de igrejas; uma certa interpretação de que o Estado é laico, mas que toda a Constituição está ampara e protegida por Deus, especialmente os dispositivos sobre posturas e comportamentos).

Esperamos que essas observações possam subsidiar nossa análise final, quando já tivermos apresentados os tratamentos que nossos demais indicadores vêm recebendo ou tenham recebido. Por ora sigamos para nossa segunda pauta.

CAPÍTULO 4 –

A(s) interrupção(ões) da gravidez como ponto(s) de tensão

4.1 – A interrupção da gravidez e o consenso “moral, filosófico e religioso”

Percebemos que a pauta da interrupção da gravidez é um tanto mais controversa do que o tema do capítulo anterior, ao menos no que tange aos interesses desta pesquisa. Uma das razões para isso é que existem diversas gradações da discussão sobre a possibilidade da interrupção: a forma como a concepção foi feita (voluntária, involuntária ou por ato violento); a abrangência do conceito do que seria o “nascituro” (se desde o embrião ou somente a partir da formação do feto) e, em qualquer caso, a partir de quando adquiriria personalidade jurídica; mesmo não se reconhecendo a personalidade jurídica, a partir de qual momento se pode reconhecer a existência de uma vida humana (se desde a concepção, se a partir da formação de um sistema nervoso ou só a partir do nascimento); as condições de saúde do feto; as condições de saúde física e psicológica da mulher, incluindo-se aí o grau de risco da gravidez, a rejeição psicológica de se conceber um filho, chegando aos casos de eventuais adicções da gestante; os condicionamentos ambientais nos quais a gravidez evolui (se a família teria condições materiais de oferecer atenção integral ao nascido ou se a criança já nascerá em situação de “risco social”, se a paternidade é conhecida e, se sim, qual o padrão de relacionamento entre o pai e a gestante); e por fim se a prerrogativa da gestante sobre seu corpo estende-se ao nascituro (e até qual “idade” deste) ou se Estado deve intervir em favor do incapaz (e a partir de qual “idade”) (Luna: 2007; Torres et ali.: 2013; Luna: 2014; Sales: 2020).

É claro que não se trata de um rol taxativo, sendo também meramente exemplificativas as possibilidades que apresentamos nos parênteses para cada uma das questões. Mas todas as gradações correspondem a argumentos mobilizados de parte a parte acerca da problemática, tendo crescido em complexidade de maneira exponencial com o advento dos protagonismos feministas a partir da década de 1960⁷⁸, obrigando os Estados de todo o mundo a pautarem a questão a partir das novas variáveis políticas (Bastidas &

⁷⁸ Na clássica tese sobre o tema, publicada em 1987, Maria Tereza Verardo mostra que o tema é antigo, e jamais foi incontroverso mesmo dentro da tradição católica. Com exceção do interregno entre os anos de 1588 e 1591, desde o Código Justiniano, do século VI, até a *Apostolicae Sedis moderationi* de 1869, a Igreja admitiu o aborto até o 40º dia de gestação (Verardo: 1996). Isso significa que na maior parte da historiografia católica não se reconheceu que o ser gerado, até esse período, seria dotado de *anima*, conforme exegeses canônicas como as de Santo Agostinho (ainda no século IV), São Tomás de Aquino (século XIII) e do Concílio de Trento (século XVI).

Beltrán: 2016). No caso brasileiro a legislação vigente data de 1940, ano da publicação do Código Penal (Decreto-lei nº 2.848). Os artigos 126 e 127 tratam de abortos cometidos por terceiros, sem e com o consentimento da gestante respectivamente, enquanto o artigo 128 prevê as únicas admissões ainda vigentes: o aborto necessário, quando não há outro meio de salvar a gestante; e quando a gravidez é resultante de estupro. Em ambos os casos deverá haver a mediação de um profissional. Já o artigo 124 penaliza o aborto provocado pela própria gestante com detenção de um a três anos. Em 1991 o PL nº 1.135, assinados pelos petistas Eduardo Jorge e Sandra Starling, propôs a revogação deste artigo e em 1995 o PL 176/95, que autorizava a interrupção da gravidez até o 90º dia, foi anexado a ele. Mas ambos foram rejeitados por unanimidade na Comissão de Seguridade Social e Família (CSSF) e por 29 votos contra 4 pela CCJC no ano de 2008 e permanece o entendimento do Código Penal.

Portanto a interrupção da gravidez passou 51 anos sem novas atenções legislativas ou constitucionais, e, quando pautada, levou 17 anos para ser apreciada, saindo dessa apreciação com uma inequívoca derrota. Apenas na Lei do Planejamento Familiar (Lei nº 9.263/96) volta-se a mencionar a questão do aborto, mas apenas para proibir a esterilização feminina durante os procedimentos de interrupção já previstos pelo Código Penal, sem modificá-lo. Na verdade, em 1992 o Brasil se torna signatário da Convenção Americana dos Direitos Humanos (o Pacto de San José da Costa Rica) redigida pela ONU em 1969, que em seu artigo 4 diz “toda pessoa tem direito de que se respeite sua vida. Esse direito deve ser protegido pela lei e, em geral, *desde o momento da concepção*” (Brasil: 1992, grifo nosso). Esse dispositivo é de fundamental importância para compreendermos as discussões acerca da pauta tanto no caso brasileiro, quanto no caso uruguaio, já que é mencionado e interpretado por diversos atores.

Mas após essa movimentação no início dos anos 90, e de algumas poucas proposições frustradas que sequer foram apreciadas, em 2004 temos uma movimentação no Supremo Tribunal Federal que renovará o interesse legislativo pela matéria. Naquele ano a Confederação Nacional dos Trabalhados na Saúde propõe a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54 (ADPF 54) contestando a constitucionalidade da criminalização do aborto de anencéfalos. Em liminar do relator Marco Aurélio Mello, a arguição foi considerada constitucional. Segundo o próprio ministro, a concessão da liminar “redundou na emissão de entendimentos diversos, atuando a própria sociedade” (STF – ADPF 54), e essa “emissão de entendimentos diversos” pôde

ser percebida na própria movimentação legislativa. Para se ter uma ideia, nas duas legislaturas anteriores (de 1995 a 2002) observa-se a média de uma proposição legislativa por ano sobre a pauta. No ano de 2004, após a liminar prolatada em junho, 8 propostas tangentes ao tema surgiram – favoráveis à regulamentação ou contrárias – e no ano seguinte 15 projetos de lei foram protocolados, na maior movimentação legislativa da história a respeito da pauta até então. Destes, apenas dois continuam em tramitação até o momento: o PL 4889/05, do carismático Salvador Zimbaldi (então do PTB), que regulamenta a Reprodução Assistida como forma de se “evitar a realização do aborto indiscriminado” (Câmara dos Deputados: 2005); e o PL 6256/05, de Remi Trinta (Partido Liberal), que propõe a educação sexual nas escolas, tendo como um dos objetivos a prevenção de complicações resultantes da antecipação do parto.

Apesar disso, chamamos a atenção sobre duas atuações naquele ano que deixaram heranças importantes para as propostas contemporâneas. Primeiramente, é de se destacar o ativismo pró-vida do então deputado Luiz Bassuma. À época filiado ao PT, Bassuma fora eleito pelo estado da Bahia e viria a se tornar um dos principais nomes do Congresso contra a interrupção da gravidez, vindo mesmo a ser presidente da Frente Parlamentar em Defesa da Vida – Contra o Aborto, em 2008⁷⁹, ratificando seu protagonismo em audiências públicas realizadas no Congresso sobre a pauta. Ele é responsável pela retomada do Estatuto do Nascituro (PL 478/07) em franca tramitação e matriz de uma árvore de 20 projetos apensados. O Estatuto do Nascituro atual é praticamente uma reprodução do PL 6150/05, proposto pelo líder da Renovação Carismática Osmânio Pereira (PTB), que havia sido arquivado ao fim da 52ª Legislatura (2003-2007). Apesar do arquivamento, a firme postura pró-vida de Osmânio é lembrada por diversas proposituras atuais, comprovando a repercussão de sua atuação e a longevidade de seus argumentos.

Voltando à liminar de Marco Aurélio Mello, esta foi cassada ainda em 2004. O entendimento do pleno foi que a decisão monocrática não deveria vigorar sem a participação de todos os ministros. Assim, em 2008 foi realizada uma série de audiências públicas com a participação de especialistas em ginecologia e obstetrícia, sociólogas, antropólogas e historiadoras, professores universitários, ativistas feministas, advogados,

⁷⁹ A divergência sobre a pauta com o Partido dos Trabalhadores teria sido, segundo o deputado, o motivo de ter sido desligado pela legenda em 2009. Cf. LIMA, Jônatas, de 18 de outubro de 2013. *Luiz Bassuma fala do Estatuto do Nascituro, do aborto e do PT*, em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/blog-da-vida/entrevista-luiz-bassuma-fala-do-estatuto-do-nascituro-de-aborto-e-do-pt/>, acessado a última vez em 14 de abril de 2022.

juristas e parlamentares. Vale destacar as representações: da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com larga argumentação em favor do direito à vida intrauterina; da ONG Católicas pelo Direito de Decidir, representada pela socióloga Maria José Rosado Nunes, que pontuou que vários dos argumentos contrários à liberdade de escolha das mulheres “embora se apresentem como oriundos de uma corrente laica, científica, seriam, na verdade, a expressão de uma doutrina e de uma moral religiosa específica” (STF – ADPF 54); e da Igreja Universal, representada pelo bispo Carlos Macedo de Oliveira, que defendeu que a mulher é “a única capaz de dimensionar o impacto pessoal de uma gravidez de feto anencéfalo”, apontando que há diferença entre descriminalizar o aborto de anencéfalo e “torná-lo obrigatório para todas as mulheres, independentemente da opção religiosa, cultural ou social” (ibidem).

Para além das participações desses atores religiosos, vale destacar a ênfase que os ministros deram em seus votos sobre a questão da laicidade. Isso porque os convidados para as audiências – mesmos os três citados acima – procuraram desenvolver a argumentação sem referências aos seus respectivos credos, embora reconhecessem a dimensão moral da decisão. Os ministros Joaquim Barbosa, Gilmar Mendes e a ministra Carmen Lúcia fizeram uma referência à importância de a corte não absorver valores de religiões específicas quaisquer para justificarem seus posicionamentos. Mas o voto do relator Marco Aurélio Mello chama particular atenção. O ministro entende que a tipificação penal da interrupção da gravidez de feto anencéfalo não está de acordo com preceitos constitucionais da dignidade da pessoa humana, do direito à vida, da liberdade e do Estado laico (ibidem). Em seguida dedica 11 das 37 páginas do seu voto para fazer uma remissão histórica da relação entre Igreja e Estado desde o primeiro império até certas aparentes contradições dos dias atuais - como a menção de Deus no preâmbulo e as menções de Deus nas cédulas de real – para concluir:

Ao Estado brasileiro é terminantemente vedado promover qualquer religião. Todavia, como se vê, as garantias do Estado secular e da liberdade religiosa não param por aí – são mais extensas. Além de impor postura de distanciamento quanto à religião, impedem que o Estado endosse concepções morais religiosas, vindo a coagir, ainda que indiretamente, os cidadãos a observá-las [...] A questão posta neste processo [...] não pode ser examinada sob os influxos de orientações morais religiosas. Essa premissa é essencial à análise da controvérsia (STF –ADPF 54)

Em abril de 2012 o pleno do STF acolheu o pedido dos Trabalhadores da Saúde por nove votos a um, não considerando afronta constitucional a realização de antecipação de parto de anencéfalos.

Em março de 2013 a Câmara passou a tratar em regime de urgência o PL nº 60 de 1999, que estava “parado” há quase 11 anos. Em agosto de 2013 o PL se transformou na Lei nº 12.845, que obriga o atendimento integral, pelo SUS, às pessoas em situação de violência sexual. Dentre os serviços que os hospitais públicos obrigatoriamente devem ter à disposição consta a chamada “profilaxia da gravidez” (Brasil: 2013). Na verdade, cinco dias após a promulgação, o próprio poder executivo propôs a adequação do texto, substituindo “profilaxia da gravidez” por “medicação com eficiência precoce para prevenir gravidez decorrente de estupro” (Brasil: 2013), que, aliás, era a redação inicialmente proposta em 1999 pela deputada Iara Bernardini (PT). Ao fim e ao cabo, não se trata de nenhuma novidade normativa, já que desde 1940 a gravidez resultante de estupro é um dos casos de escusa. Contudo, provocou a movimentação de representantes das bancadas cristãs nas casas legislativas, conforme veremos na próxima seção, além do pedido feito pela CNBB à mesa do Senado pelo veto parcial do projeto na semana em que seria sancionado.

Por fim temos a Portaria nº 2.561 de 2020, do Ministério da Saúde, que regulamenta o procedimento de justificativa e autorização da interrupção da gravidez resultante de violência sexual. Em 1999, o Ministério da Saúde publicara a “Norma Técnica de Prevenção e Tratamento dos Agravos Resultantes da Violência Sexual Contra Mulheres e Adolescentes”, atualizada em 2012. No documento, as vítimas de estupro ficam isentadas de apresentação de Boletim de Ocorrência para se submeterem ao procedimento de interrupção da gravidez. Uma portaria de 2005 detalhava o procedimento, condicionando-o a assinaturas de termos de responsabilidade e ciência, além de um termo de relato circunstanciado no qual deveria ser descrito como teria ocorrido o evento violento. Essa mesma portaria de 2005 ainda isenta a lavratura de tais termos nos casos em que a interrupção de gravidez envolvesse riscos de morte à mulher, que é o caso do inciso I do artigo 128 do Código Penal.

A portaria de 2020 revoga tanto a referida Norma Técnica quanto a portaria de 2005. Na verdade, a Portaria 2561/2020 praticamente repete o conteúdo da normativa anterior, inserindo, contudo, três mudanças substanciais: 1ª) o estabelecimento de saúde

deve dar parte à polícia dos casos que houverem indícios ou confirmação de estupro; 2ª) obriga a equipe médica a entregar à autoridade policial fragmentos do embrião ou do feto para fins de confrontação genética, o que auxiliaria na identificação do violentador; 3ª) deixa-se de isentar as gestantes envolvidas em risco de morte da lavratura dos termos de responsabilidade para a realização do aborto. Tais modificações provocaram quatro propostas legislativas para a sustação da portaria, uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental assinada por diversos partidos, além de uma Nota Técnica da Defensoria Pública da União sugerindo a invalidação do ato, o que não ocorreu até o momento. Aliás, conforme veremos, existem projetos de lei em trânsito que obrigam as próprias vítimas a abrirem um Boletim de Ocorrência antes de darem entrada em unidade hospitalar para realização do procedimento de interrupção de gravidez resultante de violência.

Paralelamente o PSOL protocolou em 2017 uma ADPF (ADPF 442) solicitando ao STF que considere o período de 12 semanas de gestação como o legítimo para a realização da interrupção voluntária da gravidez, arguição ainda não apreciada pela corte. Em 2020, a pedido da relatora Rosa Weber, a Procuradoria Geral da União emitiu um parecer sobre o pleito. O procurador Augusto Aras opinou pela injuridicidade do pedido, tanto porque a delimitação temporal é arbitrária – posto que não há consenso científico, moral, ético, político e religioso sobre o início da vida -, quanto porque seria prerrogativa do Poder Legislativo regulamentar a questão. Além disso, haveria um “desacordo moral razoável, visto que não há consenso entre diversas concepções morais, filosóficas e religiosas de todos os grupos que compõem a sociedade” (Brasil: 2020).

Para passarmos à próxima seção, um breve resumo da atual situação da pauta no contexto brasileiro. Assim ficará mais fácil identificarmos os pontos de tensão onde surgem as carreiras axiológicas que particularmente interessam a este trabalho:

- atualmente admite-se a interrupção da gravidez em três casos específicos: em caso de risco de morte da gestante; em caso de gravidez resultante de estupro, precedida de consentimento da gestante; e nos casos em que é identificada anencefalia do nascituro (ausência total ou parcial de cérebro) mediante exames diagnósticos pré-natal. Assim como o casamento homoafetivo e a adoção homoparental, a terceira hipótese goza de reconhecimento jurisprudencial, mas não conta com regulamentação, lapso que vem provocando importantes mobilizações dos atores no Congresso.

- A Lei nº 12.845/13 visou a obrigatoriedade do atendimento, pelo SUS, a vítimas de violência sexual, num sentido amplo. A chamada “profilaxia da gravidez” consta apenas como um dos serviços a serem prestados pelo sistema de saúde, sem efetivamente inserir novidades legais sobre a pauta. Não obstante provocou reações significativas por parte de parlamentares pró-vida, surgindo propostas para a revogação do dispositivo, bem como leis que visam restringir as hipóteses de interrupção que se remetem à lei como questão a ser combatida.

- Passaram a surgir, por outro lado, propostas para consolidar o direito cristalizado na lei citada, além de proposições em favor da ampliação dos casos de interrupção de gravidez. Contudo o número proporcional dessas propostas contra as de cunho restritivo é crescentemente inferior a partir de 2013, discrepância que aumenta ainda mais na 56ª Legislatura (2019-2023).

- Existe a tentativa de ampliação dos direitos pró-escolha pela via judicial. Mas em cinco anos, houve apenas duas movimentações no trâmite da ADPF 442: a distribuição para a relatoria da ministra Rosa Weber e o parecer desfavorável do Procurador Geral da República. Pese que no dito parecer, espera-se que deveria haver um consenso filosófico, moral e religioso de “todos os grupos que compõem a sociedade”, para que o pleito pudesse ser atendido pela via judicial.

- Desde 1992 o Brasil é signatário do Pacto de San José da Costa Rica, no qual se diz que o direito à vida deve ser protegido pela lei “*em geral*, desde o momento da concepção”. Discute-se se a partir da assinatura do pacto que o Brasil assumiu a concepção como início da personalidade jurídica do ser, ou se o aposto – “em geral” – abriria prerrogativa para os Estados legislarem segundo suas especificidades.

4.2 - A República Federativa do Brasil tem como fundamento a dignidade da pessoa humana... desde a concepção?

Pelas inúmeras gradações que a pauta evoca, foi um desafio filtrar as proposituras que poderiam ser pertinentes para a discussão desta tese. Buscas simples nas ferramentas de pesquisa através de etiquetas possíveis – “aborto”; “interrupção da gravidez”; “nascituro”; etc. – não nos oferecem um panorama fiel aos nossos objetivos. Isso porque tais etiquetas podem aparecer em atos legislativos completamente alheios ao recorte, como

as de aumento de pena para crimes de tortura, se a tortura resultar em *aborto*; ou, no mesmo sentido, na tipificação de crimes contra a humanidade e genocídio. Outros atos alheios são os que regulamentam procedimentos preventivos ou posteriores ao *aborto* espontâneo, ou os que se remetem ao *aborto* não consentido.

Contudo, nem sempre é clara a delimitação do que deveria ser abarcado na análise e o que *não* deveria, ou seja, dados que simplesmente gerariam ruído. Por exemplo: o PL 5789/2016 retira o poder familiar do pai que cometer violência sexual que ocasione em gravidez. O PL não altera a disposição legal sobre as hipóteses existentes de interrupção da gestação, mas em sua justificativa se presta como uma ferramenta para desencorajar a gestante a realizar o aborto. O projeto deveria ou não entrar para o nosso cômputo e posterior análise? Outro exemplo é o PL 791/2021 que prevê repouso remunerado para mulheres que tenham realizado as interrupções nos casos previstos em lei; ou o PL 3783/2008 que prevê estabilidade provisória às mulheres que trabalham sobre o regime da CLT e que tenham interrompido a gravidez de forma “não criminosa”. De modo inverso, a PEC 99/2015 previa inicialmente a ampliação do auxílio maternidade de 120 para 240 dias, não abordando, nem tangencialmente, o nosso indicador. Porém, no relatório aprovado por 19 votos a um pela CCJC, Jorge Tadeu Mudalen (PSL/UNIÃO) acrescentou outras alterações à Constituição, modificando seu art. 5º para que a inviolabilidade da vida humana fosse considerada “desde a concepção” (Câmara dos Deputados: 2017), o que ocasionou intensos debates e manifestações individualizadas.

Dada as inúmeras nuances nesse sentido, o critério que adotamos para o levantamento e registro dos dados foi o mais diretivo possível: consideraremos apenas os atos em tramitação que propõem ampliar, restringir ou detalhar as hipóteses de interrupção já previstas pelo Código Penal e pelo posicionamento jurisprudencial acerca da ADPF 54 que ilustramos na seção anterior. Esse critério é suficiente para evitarmos remissões que ao cabo não trariam elementos novos que fossem relevantes para análise, e também suficiente para apreendermos a circulação dos valores que lastreiam as respectivas defesas. A PEC 99/2015 passou a incorporar nosso horizonte de dados, e outra centena de proposituras deixou de fazê-lo. Com isso, as discussões seguintes estão assentadas num total de 41 atos legislativos (projetos de lei e emendas à constituição, com seus respectivos relatórios, votos e justificações), sendo que dois procuram a ampliação de hipóteses, quatro propõem detalhamento de procedimentos sem alterar as hipóteses já existentes e 35 propõem a restrição. Dentre os restritivos abarcamos quatro que propõem datas comemorativas ao

nascituro, já que em suas justificativas está a conscientização de uma perspectiva concepcionista⁸⁰ de vida, ou seja, que o ser gerado no ato da concepção já é um ente detentor de direitos. Outra observação é que seis propostas são anteriores à decisão do STF de 2012, e das 35 restantes, 32 são posteriores à Lei nº 12.845 de 2013, a lei que prevê a “profilaxia da gravidez” como um serviço obrigatório a ser prestado pelo SUS.

Imediatamente após a decisão do STF o pastor pentecostal da Brasil para Cristo Roberto de Lucena (PV), o assembleiano João Campos (então do PSDB) e o carismático Salvador Zimbaldi (PDT) protocolam um Projeto de Decreto Legislativo (PDL 566/2012) visando sustar a aplicação da decisão da corte. Assim como aquele PDL proposto por João Campos contra a decisão do Supremo sobre a união homoafetiva, o PDL 566/2012 foi considerado inconstitucional pela presidência da Câmara. Mas, diferentemente daquele, o recurso apresentado ato contínuo por Lucena fez com que a proposição fosse desarquivada, e ela segue sua tramitação até o momento, sem novas movimentações. O interessante sobre a minuta do decreto é que os autores se preocupam justamente com o destacado zelo dos ministros para com o princípio da laicidade, aspecto que ressaltamos na seção anterior. Dizem os deputados:

Causou estranheza a toda sociedade e a estes parlamentares o fato de que Ministros em seus votos evocaram, equivocadamente, a laicidade do Estado, em um julgamento cujo tema era de cunho científico, e que para a decisão comportava apenas a análise da questão sob os aspectos biológicos, psicológicos e terapêuticos [...] Os ilustres julgadores não acertaram ao evocar em seus votos a laicidade do Estado, além de terem se equivocado, mais uma vez, o que é de fato um Estado Laico. Neste sentido entendemos que a laicidade do Estado deve consistir numa estratégica neutralidade com relação à religião, que permita a mais ampla liberdade religiosa e a pacífica convivência solidária de todos. Devemos pois distinguir a saudável laicidade de uma laicidade perniciososa a que chamaremos laicismo. (Câmara dos Deputados: 2012)

Apesar de exprimirem essa estranheza, já que seria uma preocupação alheia à discussão em pauta, os parlamentares passam a defender a participação das vozes religiosas

⁸⁰ Os argumentos que se usam de argumentos cientificistas sobre o início da vida estão entre: 1) o concepcionista; 2) os que consideram que a vida se inicia com a nidação, já que a partir daí é possível que o ser se desenvolva independentemente da gestação intrauterina; 3) os que consideram a formação do sistema nervoso como o princípio, por volta da 12ª semana; e 4) a concepção natalista, que considera o ser como dotado de reconhecimento civil só após o parto (Câmara dos Deputados: 2017). As perspectivas restritivas se concentram no concepcionismo, enquanto as ampliativas residem no 3º entendimento.

na instrução do processo: ou seja, ao mesmo tempo que defendem um julgamento baseado estritamente em lastros de “cunho científico”, os deputados reclamam a participação de representações religiosas. Perguntam-se: “onde está escrito que pessoas ou entidade estão desqualificadas para manterem posições apenas por serem de origem religiosa?” (Câmara dos Deputados: 2012). Ademais, condenam a decisão da corte que “de forma antidemocrática não se permitiu receber manifestações da sociedade e as vozes contrárias a liberação do aborto de anencéfalos, por entender que eram elas apenas os religiosos” (ibidem). A condenação não condiz com o andar da instrução do processo, durante o qual, como vimos, foram ouvidos representantes da CNBB e da Igreja Universal do Reino de Deus, além da ONG Católicas pelo Direito de Decidir. No mesmo dia o Pr. Marco Feliciano (PSC) havia protocolado o PDL 565/2012, que, contudo, foi arquivado por inconstitucionalidade, tendo também rejeitado seu recurso para desarquivamento.

Além dos PDL’s imediatos à decisão do STF, a ADPF 54 também constou como ponto de inflexão para Chris Tonietto (PSL/UNIÃO) na elaboração de dois projetos. O PL 4150/2019 altera o artigo 2º do Código Civil⁸¹ para a seguinte redação: “a personalidade civil do ser humano começa desde a sua concepção” (Câmara dos Deputados: 2019). A autora aponta contradições entre a decisão do STF e as hipóteses de interrupção do Código Penal, de um lado; e, de outro, a aceção assumida pelo Brasil através do Pacto de San José da Costa Rica, de que o direito ao respeito à vida inicia-se com a concepção. Tonietto é uma das figuras mais ativas com relação à pauta pró-vida a partir da 56ª Legislatura (2019-2023), tendo-a assumido em seu programa de governo e tendo-a cumprido em sua atuação parlamentar. Conforme mencionamos no capítulo anterior, Tonietto é advogada do Centro Dom Bosco, apostolado que serve como centro de formação intelectual católica e de organização de atuação jurídica em defesa das pautas que preservem os valores da Igreja. Ela é também membro da Frente Parlamentar Católica Apostólica Romana, que tem como princípio estatutário a “defesa dos princípios doutrinários defendidos pela Igreja Apostólica Romana” (Câmara dos Deputados: 2019⁸²). É importante levarmos essas informações em consideração, pois veremos que Tonietto, assim como outros membros de

⁸¹ Atualmente o Código Civil vige assim: “Artigo 2º - A personalidade civil da pessoa começa do nascimento com vida; mas a lei põe a salvo, desde a concepção, os direitos do nascituro”. (Brasil: 2002). De idêntico teor à proposta de Tonietto é a minuta do PL 5799 de 2019, do pastor assembleiano Abílio Santana (PL), projeto que tramita anexado ao da deputada.

⁸² O requerimento que deu origem ao estatuto da Frente diz que a mesma “tem o intuito defender o que preconiza a Bíblia Sagrada, pois estamos aqui como legisladores para fazermos leis civis, porém temos de estarmos vigilantes para que não se rasgue a Lei de Deus” (Câmara dos Deputados: 2019).

apostolados – Eros Biondini e Diego Garcia⁸³ – terão atuações transversais aos temas trabalhados nesta tese, frequentemente trazendo para o primeiro plano a prerrogativa da perspectiva cristã-católica legislar sobre as questões em tela, posto que o catolicismo se remete à origem da sociedade brasileira. O PL 4150/2019 recebeu parecer favorável, ainda em 2019, do assembleiano Dr. Jaziel (PL), pela Comissão de Seguridade Social e Família e aguarda a votação.

Feito esse adendo acerca da emergência católica sobre a pauta, Tonietto também se refere à ADPF 54 no PL 1945/2020, de teor similar ao proposto conjuntamente pela Frente Parlamentar Católica no ano anterior, o de nº 1.787 que, todavia, tramita separadamente. A justificativa do PL 1945/2020 se refere à ADPF como “meio (i)legal de se realizar a eugenia”. A proposta sugere o acréscimo de penas para abortos realizados em razão de “microcefalia ou qualquer outra malformação do feto” (Câmara dos Deputados: 2020). Tonietto justifica que a Constituição é o “vértice da pirâmide” da sociedade brasileira, que, por sua vez, é “majoritariamente cristã”, e por isso deverá salvaguardar o direito inviolável à vida (ibidem). Curioso que sua proposta esteja anexada ao PL nº 4.403, dos idos de 2004, assinado por Jandira Feghali (PCdoB) e outras representantes de diversos partidos: PSDB, PT e PSB. A proposta de 2004 justamente antecipa a decisão que seria tomada em 2012 pelo STF, descriminalizando a prática de antecipação de parto de anencéfalos. Desta feita, os PL’s de Tonietto e de Feghali *et. ali.* tramitam de forma conjunta, sendo que este último recebeu parecer favorável em 2005 e ora aguarda o parecer do novo relator, o Pr. Eurico (PHS), enquanto o PL 1787/2019, de caráter restritivo, não foi movimentado.

O PL 4403/2004 é o mais antigo em tramitação. Em segundo lugar está o PL nº 478 de 2007 do já citado Luiz Carlos Bassuma (PT/PV/AVANTE), espírita kardecista que expôs em diversas ocasiões as consequências espirituais do aborto, para além das defesas baseadas em opiniões científicas. Apesar de datar de 2007, o projeto de lei é fulcral para o entendimento da discussão nos dias atuais. Ele é praticamente a reprodução do PL

⁸³ Eros Biondini se projetou na política institucional em 2006, quando já conhecido no meio católico por suas apresentações musicais e por apresentar um programa no canal Canção Nova. Já Diego Garcia foi projetado por uma nova política de preparo e lançamento de candidaturas adotado pela Renovação Carismática, em sua sede no Paraná, a partir de 2010: o Ministério Fé e Política. Para além dos inúmeros trabalhos acadêmicos sobre o dito Ministério (e.g. Machado: 2015; Procópio:2017; Torres & Silva: 2021), interessante conferir a seguinte matéria sobre a promoção de Diego Garcia: LIMA, Jônatas Dias; KOLLER, Felipe, em 25 de agosto de 2016: *Renovação Carismática Católica se organiza, conquista cargos e quer mais espaço na política*, em <https://www.semprefamilia.com.br/atualidades/renovacao-carismatica-catolica-se-organiza-conquista-cargos-e-quer-mais-espaco-na-politica/>, acessado a última vez em 23 de abril de 2022.

6550/2005 do carismático Osmânio Pereira e conta com a coautoria do representante da Renovação Carismática, Miguel Martini (PHS), que organizou manifestações públicas contra a ADPF 54 em 2008, ano que aconteceram as audiências para instrução do julgamento da corte. Segundo os proponentes, Osmânio, não reeleito para a 53ª Legislatura (2007-2011), “pediu-nos para que novamente o colocasse [o projeto de lei] em tramitação” (Câmara dos Deputados: 2007). Trata-se do Estatuto do Nascituro, que no artigo 3º diz: “o nascituro adquire personalidade jurídica ao nascer com vida, mas sua natureza humana é reconhecida desde a concepção, conferindo-lhe proteção jurídica através deste estatuto e da lei civil e penal” (ibidem). Além disso acolhem a sugestão do deputado carismático Givaldo Carimbão (MDB) para incluir o aborto no rol dos crimes hediondos, abrangendo também a proibição de qualquer manipulação de embrião humano (ibidem).

Apesar de idênticos, há uma diferença de particular interesse para o presente trabalho. Enquanto o PL arquivado de Osmônio Pereira finalizava sua justificativa com a frase “queria Deus que esta Casa de Leis se empenhe o quanto antes em aprovar este Estatuto, para alegria das crianças por nascer e para orgulho desta pátria” (Câmara dos Deputados: 2005), a proposta de Bassuma a omite, mantendo, de resto – minuta de lei e justificção – a mesma proposta. A menção religiosa é repetida no PL 489/2007 – apresentado um dia após o PL 478/2007 -, proposto pelo também petista Odair Cunha. O PL de Cunha, que sem exceção alguma copia a proposição de Osmônio, tramita anexado ao PL de Bassuma e Martini. Aliás o PL 478/2007 conta com nada menos que 21 propostas anexadas, sendo que nove delas provêm da 56ª Legislatura (2019-2023), e por isso a atualidade de sua relevância.

Dentre as 21 propostas anexadas ao PL de 2007, quatro sugerem a instituição de um “Estatuto do Nascituro”. Uma delas é a de Odair Cunha (PT), idêntica àquela de Osmânio Pereira em todos os aspectos e idêntica à de Bassuma e Martini em sua minuta. Outro Estatuto do Nascituro é apensado em 2018 (PL nº 11.105), do evangelizador da Renovação Carismática Eros Biondini (PROS). Mais direto com relação à personalidade jurídica do nascituro, Biondini reconhece “desde a concepção a dignidade e a natureza humanas do nascituro conferindo-se ao mesmo plena proteção jurídica” (Câmara dos Deputados: 2018). Também em 2018, o assembleiano Gilberto Nascimento (PSC) propõe o PL 11.148/2018, amparando sua justificativa no fato de que “muito embora haja um grande movimento pela liberação do aborto no Brasil, este já foi ressachado (sic) por diversas vezes pela sociedade e pela própria legislação brasileira” (Câmara dos Deputados:

2018). Em 2021, Chris Tonietto traz um Estatuto do Nascituro (PL 434/2021), similar ao PL 478/2007, contudo detalhando como se daria a defesa jurídica do nascituro, sendo, portanto, mais específica em sua proposição. Justifica que “o aborto constitui uma grave violação da *Lei Natural*, cujos primeiros princípios fundamentam o *código moral* de todos os povos e culturas” (Câmara dos Deputados: 2021, grifos nossos), tratando-se de “um princípio constitutivo da própria consciência moral do ser humano, um valor inegociável” (ibidem).

Todas as propostas de um Estatuto do Nascituro preveem a tipificação criminal da “apologia ao aborto”, ou seja, a incitação pública de sua prática. Outras tratam tal apologia em sua própria ementa, como a do PL 5069/2013, de Eduardo Cunha (MDB, membro da Assembleia de Deus) e de outros representantes religiosos, dentre os quais o pastor assembleiano Isaías Silvestre (PSB), o Padre Ton (PT), o Pe. José Linhares (PP), e os pastores já citados: Marcos Rogério (PDT), João Campos (então do PSDB) e Roberto de Lucena (PV). Além da incitação pública, o PL prevê a proibição de se “instruir ou orientar a gestante sobre como praticar aborto, ou prestar-lhe qualquer auxílio para que o pratique, ainda que sob o pretexto de redução de danos” (Câmara dos Deputados: 2013). Contudo, neste PL a proibição de incitação ao aborto parte de uma justificativa peculiar:

A legalização do aborto vem sendo imposta a todo o mundo por organizações internacionais inspiradas por uma ideologia neo-maltusiana de controle populacional, e financiadas por fundações norte-americanas ligadas a interesses super-capitalistas (Câmara dos Deputados: 2013)

Ponto de vista similar é repetido em algumas ocasiões – como no parecer da Juíza Selma Arruda (PSL) à PEC 29/2015, da qual trataremos em breve. Mas é sintomático que essa perspectiva tenha sido também a defendida tanto pelo Pe. Paulo Ricardo (membro do apostolado Dom Bosco) em sua participação na audiência pública para a Sugestão Popular nº 15 de 2014, no âmbito da Comissão dos Direitos Humanos no Senado, no ano de 2015⁸⁴; quanto pelo representante da Convenção Geral das Assembleias de Deus, Douglas Baptista,

⁸⁴ Ver em: https://www.youtube.com/watch?v=WBKzgS2FrBM&ab_channel=TVSenado, Padre Paulo Ricardo destaca que o feto de 12 semanas não é uma bola de sangue, mas sim um ser humano, TV Senado.

em sua participação na audiência pública promovida pelo STF em 2018 para instrução da ADPF 442⁸⁵, ADPF proposta pelo PSOL e já mencionada na seção anterior.

Para se compreender a importância dessa proposição, deve-se levar em conta que ela foi apresentada no momento em que aquele PL de 1999 (que obrigava o SUS a oferecer serviços diversos a pessoas vítimas de violência sexual) foi resgatado pela Câmara através de um requerimento de urgência. O PL de 1999 viraria, em agosto de 2013, a Lei nº 12.845, contando em seu texto com a polêmica “profilaxia da gravidez” no rol de serviços públicos a serem oferecidos. O que provocou movimentações importantes dos atores, multiplicando propostas que condenam a pena da “apologia ao aborto” e majorando-a quando cometida por servidor público. O próprio Eduardo Cunha propôs a revogação integral da lei pois ela “provocou uma polêmica na sociedade acerca do estímulo da prática do aborto” (Câmara dos Deputados: 2013), conforme dito no PL 6033/2013, apresentado seis dias após a promulgação da norma. No dia seguinte, Pr. Eurico (PHS), Jair Bolsonaro (então do PP) e Pr. Marco Feliciano (PSC) também propõem sua revogação no PL 6055/2013, interpretando que “sua eficácia se estende também aos hospitais mantidos por entidades religiosas ou que sejam contrárias ao aborto cirúrgico ou químico, este último inclusive na forma da vulgarmente chamada de pílula do dia seguinte” (Câmara dos Deputados: 2013). E, concordando com o deputado Eduardo Cunha, a lei deveria ser revogada “por atacar a vontade majoritária do povo brasileiro” (ibidem). O mesmo Eduardo Cunha é coautor do PL 6061/2013, juntamente com Salvador Zimbaldi e Hugo Leal (PSC, então primeiro secretário da Frente Parlamentar Católica). O PL não revoga a Lei 12.845 por inteiro, mas apenas o inciso IV do artigo 3º, que menciona a “profilaxia da gravidez”, e o inciso VII do mesmo artigo que diz que o serviço público de saúde deve fornecer “informações às vítimas sobre todos os direitos legais e sobre todos os serviços sanitários disponíveis” (Brasil: 2013). No entendimento dos autores, a lei obrigaria o serviço médico a ofertar a “pílula do dia seguinte” às vítimas, o que poderia ferir o princípio da “objeção de consciência, inscrito na Carta Magna (art. 5º, VIII)” por parte do profissional de saúde cujos princípios morais impeçam de oferecer tal serviço, além de estimular a dita “apologia ao aborto” (Câmara dos Deputados: 2013).

Na verdade a imprecisão técnica e jurídica do termo “profilaxia” para se referir à gravidez não agradou nem mesmo o executivo que, cinco dias após sancionar a Lei 12.845,

⁸⁵ Ver em: https://www.youtube.com/watch?v=a2_4-xvdWYc&ab_channel=STF, *Descriminalização do aborto - 3/4*, de 08 de agosto de 2018, acessado a última vez em 24 de abril de 2022, Canal STF

protocolou o PL 6022/2013 para correção do inciso, tendo se tornado a matriz de 10 projetos de lei, dentre os quais: uns procuram outra redação do texto e outros a revogação de dispositivos ou mesmo revogação integral da norma. Para os interesses desta pesquisa destacamos cinco desses apensados:

Nº/ano do PL	Proponente (s)	Síntese
6033/2013	Eduardo Cunha	Revoga integralmente a lei
6055/2013	Pr. Eurico, Jair Bolsonaro, Pr. Marco Feliciano e outros	Revoga integralmente a lei
6061/2013	Eduardo Cunha, Hugo Leal e Salvador Zimbaldi	Revoga os incisos IV e VII e obriga encaminhamento da vítima à polícia
1977/2020	Chris Tonietto, João Campos, Eros Biondini e outros	Revoga os incisos IV e VII
232/2021	Carla Zambelli, Major Fabiana	Obriga apresentação de Boletim de Ocorrência pela vítima

Tabela 2: Projetos que alteram a Lei de Atendimento Obrigatório a Vítimas de Violência Sexual (Lei nº 12.845 de 2013)

Assim como o PLS 460/2016, do assembleiano Pr. Valadares (PSC), podemos observar que os PL's 6061/2013 e 232/2021 condicionam a prestação dos serviços preventivos da gravidez à representação junto à polícia. A proposta de Zambelli e Major Fabiana (PSL/UNIÃO) é explícita ao afirmar que o Boletim de Ocorrência deverá ser aberto pela própria vítima para “ser atestada a veracidade do estupro e apenas mulheres que forem violentadas sexualmente terão acesso a procedimentos abortivos” (Câmara: 2021). Nas demais proposições não fica claro se a comunicação à polícia deverá ser feita pela própria vítima ou pela unidade hospitalar, conforme já regulamentado pela Portaria nº 2.561 de 2020 do Ministério da Saúde, referida na seção anterior. Cabe mencionar que ao longo das apresentações das propostas que compõem esta árvore de apensados, *não* foram feitas argumentações assentadas em carreiras axiológico-religiosas identificáveis. As defesas variaram entre a imprecisão técnica da norma e a ideia de que a sociedade brasileira não aprovaria as hipóteses de aborto (p. ex. 6033/2013; 6055/2013; 232/2021). Ao mesmo tempo não é desprezível a observação de que todos os proponentes se identificam publicamente com alguma denominação cristã e fazem (ou faziam) parte: ou da Frente

Parlamentar Evangélica, ou da Frente Católica, ou de ambas. O processo do PL 6022/2013 recebeu parecer favorável em 2021 do deputado Jorge Solla (PT), num relatório em que se efetua a correção do texto, mas rejeita as restrições propostas pelos PL's da tabela acima.

Existem também propostas que visam majoração de penas ou regulação do envolvimento policial no procedimento de interrupção que estão anexadas àquele PL do Estatuto do Nascituro: o PL 478/2007, de Luiz Bassuma e Miguel Martini. Jusmari Oliveira (PSD), católica que promoveu diversas moções religiosas em Plenário ao longo de seu mandato federal, propõe em seu PL 1763/2007 que não basta “tão somente um boletim de ocorrência policial como ‘prova’ para o estupro” e por isso “a presente proposição exige que a violência seja devidamente comprovada e reconhecida em processo judicial” (Câmara dos Deputados: 2007). Outros preveem a majoração das penas já previstas no Código Penal para as práticas de aborto consentido, não consentido e auto-ministrado, como os sucessivos PL's do Capitão Augusto (PR) (1006/2019, 1007/2019 e 1009/2019), e o PL 2125/2021, do Cabo Junio Amaral (Partido Liberal), que numa mesma proposta aglutina todas as majorações sugeridas por Capitão Augusto.

De maneira sintética: além das propostas de “Estatutos do Nascituro”; das propostas condicionadoras para o exercício da prevenção da gravidez; das que majoram as penas, compreendendo ser essa uma ferramenta para se desencorajar a antecipação do parto; o PL 478/2007 também comporta entre seus apensados duas proposições para a equiparação do nascituro à criança da primeira infância: o PL 537/2020, da católica Paula Belmonte (CIDADANIA), e o PL 1979/2020, de Chris Tonietto, que equipara os direitos do nascituro aos da criança e do adolescente estipulados no ECA (Lei nº 8.069). Além desses, cabe lembrar das proposições de datas comemorativas que tramitam na mesma matriz de apensados. Chris Tonietto propõe a primeira semana de outubro como a “Semana Nacional do Nascituro”, que tem como objetivo a “realização de debates, palestras, seminários e prêmios que abordem a temática da defesa da vida e promovam ações concretas de combate à Cultura da Morte” (Câmara dos Deputados: 2020). Ressalta a autora que o comprometimento com a vida “desde a concepção até a morte natural [...], longe de assinalar uma nova abordagem ideológica do tema, é apenas a expressão completa da inviolabilidade do direito à vida” (ibidem), lembrando ainda que 80% dos brasileiros são contrários ao aborto em qualquer circunstância. Diego Garcia (PODE/PSL), no PL 518/2020, propõe que o dia 22 de janeiro seja considerado o “Dia Nacional do Nascituro”. A escolha da data se deu por uma motivação peculiar, e cabe a citação:

Em 1984, o presidente Ronald Regan (sic) proclamou a celebração do Dia Nacional da Santidade da Vida Humana, a realizar-se no dia 22 de janeiro de cada ano, para homenagear a vida desde o momento da concepção. E a data foi uma resposta à decisão da Suprema Corte dos EUA de 1973, *Roe v. Wade*, em que o tribunal decidiu que a Constituição dos Estados Unidos garante o direito de uma mulher grávida de optar pelo aborto (Câmara dos Deputados: 2020)

Aliás, antes de ter seu PL anexado ao Estatuto do Nascituro de Bassuma, o mesmo Diego Garcia, membro da Renovação Carismática e secretário da Frente Parlamentar Católica, foi relator do PL 478/2007 pela Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher (CMULHER). Em seu parecer favorável à proposição, apresentou como um dos motivos de seu posicionamento que:

Como homem público, como cidadão e como beneficiário da civilização ocidental judaico-cristã, responsável pela legítima cultura dos direitos humanos, cultura que muitas vezes é feita refém de ideologias totalitárias e relativistas, ambas de viés individualista, tenho o dever de favorecer a garantia dos mais vulneráveis dentre os vulneráveis, de modo que possamos, com essa base, buscar as soluções mais condizentes com a dignidade e a solidariedade humanas, sem nos rendermos à lei do mais forte (Câmara dos Deputados: 2018)

O Estatuto do Nascituro já havia sido apreciado – claro, ainda sem as contribuições de Chris Tonietto, que assumiu seu primeiro mandato em 2019 – tanto pela CSSF, em 2010, quanto pela CCJC, no ano de 2017, quando o relator Marcos Rogério disse que “não se ignora que o tema do início da vida é um tema controvertido [...], mas *acredito* que o futuro de qualquer pessoa, após o nascimento do indivíduo, está correlacionado ao período ou fase existencial anterior ao nascimento” (Câmara dos Deputados: 2017, grifo nosso). Há de se destacar o contraponto do deputado Darcísio Perondi (MDB), que em seu voto em separado na CSSF, considerou a aceção assumida pelo Estatuto como “dogmática”, já que numa discussão tão controversa quanto o início da vida, “considerar o feto ou um estágio desse processo evolutivo da vida humana como pessoa, é admitir uma única concepção válida” (Câmara dos Deputados: 2010). Atualmente o PL do Estatuto do Nascituro e seus diversos apensados aguardam a votação do plenário da CMULHER sobre o parecer de Diego Garcia.

Existem ainda três sugestões de ações de conscientização que tramitam de maneira independente:

- PL 4642/2016, do deputado Flavinho (então do PSB), vinculado à Renovação Carismática Católica, então vice-presidente da Frente Católica. Sugere que “os estabelecimentos de saúde e assistência social, públicos e privados, deverão ter afixados em local visível a informação de que é garantido à gestante que desista do aborto” (Câmara dos Deputados: 2016).

- PL 5617/2016, do deputado Pr. Marco Feliciano (PSC), da Assembleia de Deus. “Institui o Dia Nacional da Conscientização Antiaborto”, na segunda sexta-feira do mês de maio. Tanto este como o anterior se preocupam com a saúde psicológica da mulher pós-aborto. A data se deve ao fato de a prefeitura de Salvador já tê-la adotado no âmbito municipal, e o autor achou interessante “unir esforços” (Câmara dos Deputados: 2016) pela causa. Tramita de maneira conjunta ao PL anterior e ambos receberam parecer favorável do relator da CSSF Diego Garcia, que propôs a substituição do título comemorativo para “Dia Nacional de Valorização da Vida, Contra o Aborto”, em agosto de 2019. O processo aguarda apreciação do plenário da comissão.

- PL 2611/2021, de iniciativa do Executivo, assinado pela Ministra da Mulher, Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, pastora da Igreja do Evangelho Quadrangular. Sugere que no dia 8 de outubro seja celebrado o “Dia Nacional do Nascituro e de Conscientização sobre os Riscos do Aborto”, também preocupada com a saúde física e mental das mulheres (Câmara dos Deputados: 2021). Argumenta que 59% dos brasileiros são contrários a mudanças na atual lei sobre o aborto e 75% são contrários ao aborto em qualquer situação. Não apresenta justificativa a respeito da data escolhida para a comemoração.

Num primeiro momento as datas comemorativas podem nos remeter a um tipo de ação de caráter pontual, se não conjugadas com políticas públicas (como os Estatutos do Nascituro) ou combinadas com mudanças na estrutura legislativa (como as alterações das hipóteses penais). Contudo deve-se atentar que as proposições citadas sugerem uma concatenação das celebrações com ações no âmbito educacional. O PL 4149/2019 explicita essa necessidade ao dar protagonismo ao Ministério da Educação na promoção das ações de conscientização. Mas para além disso, devemos atentar que esse tipo de proposição nos conduz aos atores que as propõem e ao universo de valorização em que baseiam sua atuação

oficial acerca do indicador. Por isso não consideramos essas proposições nem menos nem mais reveladoras sobre os atores do que as Propostas de Emenda à Constituição (PEC's), não obstante, por óbvio, estas sugiram efeitos de envergadura muito maior.

Dentre as PEC's destacamos duas de idêntico teor: a PEC 164/2012, de Eduardo Cunha; e a PEC 29/2015, do senador Magno Malta (PL), pastor da Igreja Batista e músico gospel. Ambas alteram o artigo 5º da Constituição ao preverem a inviolabilidade do direito à vida “*desde a concepção*”. Magno Malta, proponente original da PEC 29/2015, recolheu 28 assinaturas, dentre as quais constam as de pessoas que defenderam a manutenção dos direitos reprodutivos e facilitação ao seu acesso dentro das hipóteses já previstas, como o petista Paulo Paim (cf. Projeto de Decreto Legislativo nº387, de 2020). Malta destaca que a proposta “não altera em absolutamente nada no artigo 5º, ela apenas acrescenta o termo desde a concepção”. E que “[a] omissão no texto constitucional sobre a origem da vida vem permitindo grave atentado à dignidade da pessoa humana que se vê privada de proteção jurídica na fase de gestação” (Senado: 2015). Por sua vez, em sua proposição individual Cunha afirma pontualmente que “a vida não se inicia com o nascimento e sim com a concepção” (Câmara dos Deputados: 2012). Em 2019, o então presidente da CCJC, o assembleiano Felipe Francischini (PSL/UNIÃO) designou Chris Tonietto para a relatoria da PEC de Cunha. No entanto a deputada deixou de ser membro da comissão antes de emitir seu parecer e o processo segue aguardando a formação de uma Comissão Especial para sua análise. Já a PEC 29/2015 recebeu um parecer favorável da senadora Juíza Selma (PSL/PODE), no ano de 2019, no qual acolheu a proposta pelo fato de ser “muito antiga a proteção aos nascituros, ou, diga-se melhor, ao próprio direito à vida” (Senado Federal: 2019). Essa defesa homogênea remete-se à Roma Antiga e só seria interrompida na década de 1960, com “uma instrumentalização ideológica, principalmente no meio universitário, como também nos congressos médicos, na difusão de uma mentalidade contraceptiva” (ibidem). E assim como na justificação do PL 5069/2013 de representantes das frentes Evangélica e Católica, Selma cita o interesse de grandes corporações capitalistas – como a Fundação Ford – no controle populacional global, através de pressões sobre os governos nacionais a partir da década de 1950. O mandato da Juíza Selma, contudo, foi cassado em 2020, portanto seu parecer sequer será votado.

Dentre as PEC's chama a atenção a tramitação da PEC 99/2015, liderada pelo senador Aécio Neves (PSDB) e assinada por outros 26 parlamentares daquela casa. Originalmente a proposta apenas ampliava o período de 120 para 240 dias de licença

maternidade para mães de prematuros, portanto uma alteração do inciso XVIII do artigo 7º da Constituição. O texto foi aprovado no Senado apenas cinco meses após a sua apresentação, seguindo para a Câmara dos Deputados ainda em 2015. Em 2017, no entanto, o relator Jorge Tadeu Mudalen (DEM/UNIÃO), ligado à Internacional da Graça de Deus, acrescentou duas outras modificações por meio de um Substitutivo que não eram objeto da proposição aprovada pelo Senado: ao inciso III do 1º artigo da Constituição abrangeu a dignidade da pessoa humana *desde a concepção*; e acrescentou a mesma expressão ao artigo 5º, repetindo as proposições das PEC's mencionadas no parágrafo anterior. Assim como já observamos em outras ocasiões ao longo deste trabalho, defende em seu voto que a pauta deve ser desenvolvida “num debate democrático e racional, e não, como ocorre, descartando de imediato aqueles argumentos de ordem religiosa” (Câmara dos Deputados: 2017). Mas, neste caso específico, cabe observar que a defesa, bem como as inserções sugeridas pelo relator em seu Substitutivo, foi pautada *através* do seu parecer e que as apreciações anteriores não cogitaram argumentações religiosas em nenhum momento. A dimensão da interrupção da gravidez – ou do início da vida e de sua respectiva dignidade – não fora abordada nem pela proposição inicial, e, conseqüentemente, também não fora pautada na apreciação do Senado. Em outras palavras, na prática Mudalen apresentou uma nova PEC à Comissão Especial, distante daquela que era objeto de análise. Não obstante, o Substitutivo foi aprovado com larga maioria, ainda que a apreciação tenha contado com votos em separado que justamente destacaram o desvirtuamento do parecer com relação à proposição inicial (Érika Kokay (PT), Pollyana Gama (CID), Jô Moraes (PCdoB), e o bloco do PSOL).

Por fim vemos a multiplicação de proposituras que modificam o Código Penal, criando novas tipificações ou majorando penas já previstas para os casos interditos.

- - PL 1545/2011, de Eduardo Cunha (MDB): aumenta a pena dos médicos que induzam, instiguem ou auxiliem a interrupção de gravidez fora dos casos previstos no artigo 128 do Código Penal. Pontua o parlamentar que “nem mesmo os médicos estão imunes ao conflito de valores fundamentais” (Câmara dos Deputados: 2011).

- PL 3983/2015, de Givaldo Carimbão (PROS), então presidente da Frente Parlamentar Católica, além dos já citados representantes da Renovação Carismática Diego Garcia e Flavinho, bem como do pastor assembleiano Sóstenes Cavalcante (Partido Liberal). O PL corre apensado ao de Eduardo Cunha e ora aguarda parecer do relator João

Campos, também pastor da Assembleia de Deus, designação feita pelo então presidente da CCJC Felipe Fransceschini, outro ator ligado à denominação pentecostal. O PL exclui possibilidade de realização de interrupção da gravidez resultante de estupro, reconhecendo como única possibilidade da prática abortiva se não houver outro meio de salvar a vida da gestante. O nascituro poderia ser contemplado pelo princípio da presunção de inocência, e “privar a vida da pessoa inocente é universalmente reconhecido como a maior das injustiças” (Câmara dos Deputados: 2015).

- PL 2893/2019, de Chris Tonietto e Filipe Barros (PSL), membro da Igreja Presbiteriana. Mais incisivo que o anterior, este PL simplesmente revoga o artigo 128 do Código Penal. Nesse sentido, não haveria hierarquia entre as vidas do nascituro e da gestante. Ao longo das 18 páginas da justificativa, os autores trazem exemplos de mães que engravidaram a partir do estupro e que mantêm uma relação saudável e amorosa com seus filhos e filhas. Nos relatos dessas mães, reproduzidos na justificativa, vemos as referências dos filhos como “bênçãos”, e os próprios atores afirmam diretamente que uma certa criança fora “uma bênção para a vida de ambas [criança e mãe]” (Câmara dos Deputados: 2019), além de frisarem um relato em que uma mulher cria que o filho fora “um anjo que Deus colocou na [sua] vida” (ibidem).

- PL 260/2019, de Márcio Labre (PSL), deputado publicamente identificado com o catolicismo. O PL não altera o Código Penal, nem o Código Civil, mas sugere que “o aborto deve ser proibido em qualquer modalidade e de qualquer forma” (Câmara dos Deputados: 2019). Labre pautou o “direito à vida” como uma das prioridades do seu programa de governo, mas em sua atividade legislativa encontramos apenas essa proposição em tramitação, fazendo parte da árvore de apensados do PL 478/2007, o Estatuto de Nascituro de Luiz Bassuma. Mas no mesmo dia em que propôs o PL 260/2019, Labre também propôs o PL 261/2019, que proibia a comercialização da chamada “pílula do dia seguinte” e do DIU como métodos contraceptivos, denominados pelo deputado como “microabortivos” em sua minuta (Câmara dos Deputados: 2019). O PL 261/2019 foi retirado dois dias depois pelo próprio proponente, mas não por revisão principiológica, e sim por necessitar de mais tempo para “finalizar os estudos que fundamentarão o texto”⁸⁶.

⁸⁶ Cf. s/a, Veja, 7 de fevereiro de 2019: *Deputado do PSL apresenta projeto contra anticoncepcionais abortivos*, de 07 de fevereiro de 2019: <https://veja.abril.com.br/coluna/desvendados/deputado-do-psl-apresenta-projeto-contrainticoncepcionais-abortivos/> acessado em 29 de abril de 2022.

- O PL 1515/2021, de Chris Tonietto, proíbe “qualquer realização de natureza abortiva na modalidade ‘telemedicina’” (Câmara dos Deputados: 2021). O incentivo ao aborto por essa forma de atendimento médico excepcional – ocasionado pela crise pandêmica dos anos 2020 e 2021 – seria devido a ação de “algumas entidades de promoção da cultura da morte” (ibidem). A proposta aguarda o parecer do relator Diego Garcia pela Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher.

No Senado temos duas proposições no mesmo sentido em franca tramitação:

- PLS 556/2019, de Eduardo Girão (PODEMOS), espírita organizador de marchas pró-vida na cidade de Fortaleza mesmo antes de assumir o mandato, e que considera a pauta uma “batalha espiritual”⁸⁷. No PLS sugere a majoração da pena para as mulheres que praticarem o aborto, bem como para terceiros que vierem a lhe auxiliar. Isso porque “a sociedade brasileira repugna a prática do aborto” (Senado Federal: 2019). A relatora do projeto no Senado foi a Juíza Selma, a mesma relatora da PEC 29/2015, de Magno Malta, que acolheu também a proposta de Girão. Acrescenta ao mérito que “a mulher grávida, ante a confusão hormonal que vive no período de gestação, muitas vezes apresenta *perturbação em seu estado anímico* e é relativamente incapaz de tomar uma das decisões mais importantes de sua vida” (Senado: 2019, grifo nosso). Por ter tido seu mandato cassado, Juíza Selma teve seu parecer cancelado e a proposta aguarda designação de nova relatoria.

- PLS 2574/2019, de Flávio Arns (PODEMOS/REDE), sobrinho do cardeal Paulo Evaristo Arns e de Zilda Arns, fundadora da Pastoral da Criança, na qual o senador atuou ao longo das décadas de 1980 e 1990. O PLS propõe-se a combater a exorbitância judiciária, defendendo que “não cabe ao judiciário legislar acerca do aborto motivado pela má formação fetal” (Senado Federal: 2019). A interrupção da gravidez de anencéfalos seria uma prática de eugenia, típica “de estados totalitários do século passado”, e por isso seu PL prevê a proibição de interrupção no caso de anencéfalos.

Para finalizarmos a presente seção, cabe trazer um comparativo pontual, que exemplifica a atenção que os atores da Frente Católica dão à pauta, especialmente os

⁸⁷ Cf. s/a, O Povo, 26 de novembro de 2020: *Girão conclama cristãos a não votarem no “candidato da permanência do poder, de 26 de novembro de 2020:* <https://blogs.opovo.com.br/ancoradouro/2020/11/26/girao-conclama-cristaos-a-nao-votarem-no-candidato-da-permanencia-do-poder/>, acessado em 29 de abril de 2022.

vinculados à corrente Carismática. Dissemos na introdução deste apartado que identificamos apenas duas proposições legislativas em tramitação que sugerem a ampliação das hipóteses atualmente autorizadas de interrupção da gravidez. A primeira delas já fizemos menção (PL 4403/2004, de deputadas do PSOL). A segunda proposta ampliativa é a de Jean Wyllys (PSOL), no PL nº 882, apresentado em 24 de março de 2015. Nela, o autor propõe “políticas públicas no âmbito da saúde sexual e dos direitos reprodutivos”, conforme sua ementa (Câmara dos Deputados: 2015). Horas depois, o carismático Flavinho (PSB) propõe o PL nº 891 de idêntica ementa. Porém vejamos quão precisos são os contrapontos:

PL 882/2015 – Jean Wyllys	PL 891/2015 – Flavinho
<p>- Art. 1º - Constitui objeto da presente Lei garantir os direitos fundamentais no âmbito da saúde sexual e dos direitos reprodutivos, <i>regular as condições da interrupção voluntária da gravidez</i> e estabelecer as correspondentes obrigações dos poderes públicos.</p> <p>-Art. 2º - No exercício de suas liberdade, intimidade e autonomia, todas as pessoas têm direito a decidir livremente sobre sua vida sexual e reprodutiva, conforme direitos e deveres estabelecidos pela Constituição Federal.</p> <p>- Art. 3º - O Estado garantirá o direito à reprodução consciente e responsável, reconhecendo o valor social da maternidade na garantia da vida humana, e promoverá o exercício pleno dos direitos sexuais e reprodutivos de toda a população, entendendo-se que <i>a interrupção voluntária da gravidez não constitui um instrumento de controle de natalidade.</i></p> <p>- Art. 4º - O direito à maternidade voluntária e livremente decidida é plenamente reconhecido</p> <p>- Art. 6º - O sistema de educação gerido pelo Ministério da Educação (MEC) contemplará a educação em saúde sexual e reprodutiva como parte do desenvolvimento integral da personalidade e da formação de valores, incluindo um enfoque integral que contribua para: [...] II- – O reconhecimento e a aceitação da diversidade sexual [...] IV - A prevenção de gravidez não desejada nos marcos de uma sexualidade responsável</p> <p>- Art. 11 - Toda mulher tem o direito a decidir livremente pela <i>interrupção voluntária de sua gravidez durante as primeiras doze semanas do processo gestacional.</i></p>	<p>-Art. 1º - Constitui objeto da presente Lei garantir os direitos fundamentais no âmbito da saúde sexual e dos direitos reprodutivos, <i>regular a proibição da interrupção voluntária da gravidez</i> e estabelecer as correspondentes obrigações dos poderes públicos.</p> <p>- Art. 2º - No exercício de sua liberdade, intimidade e autonomia, todas as pessoas têm direito a decidir livremente sobre sua vida sexual e reprodutiva, conforme direitos e deveres estabelecidos pela Constituição Federal, inclusive no que se refere à <i>estrutura do núcleo familiar</i> e, sobretudo, à <i>garantia inviolável da vida do nascituro.</i></p> <p>- Art. 3º - O Estado garantirá o direito à reprodução consciente e responsável, reconhecendo o valor social da maternidade e a garantia da vida humana, e, promoverá o exercício pleno dos direitos reprodutivos de toda a população, <i>entendendo-se que a interrupção voluntária da gravidez constitui um atentado à dignidade da pessoa humana.</i></p> <p>- Art. 4º - O direito à maternidade voluntária e livremente decidida é plenamente reconhecido. <i>Parágrafo único. Caberá ao Poder Público toda assistência à gestante e facilitação da adoção do nascituro, nos casos em que a gestante, após o parto, não o quiser ou puder mantê-lo.</i></p> <p>- Art. 6º - O sistema de educação gerido pelo Ministério da Educação (MEC) contemplará a educação em saúde reprodutiva como parte do desenvolvimento integral da personalidade e da formação de valores, incluindo um enfoque integral que contribua para: [...]II – O reconhecimento e a aceitação do <i>núcleo familiar</i></p>

<p>- Art. 18 – Os médicos que manifestem objeção de consciência para intervir nos atos médicos a que faz referência esta Lei deverão informar, de forma circunstanciada e individual, às autoridades dos estabelecimentos a que pertençam, que deverão promover o registro da informação nos assentos institucionais. § 1º - É direito do/a médico/a recusar a realização de atos médicos que, embora permitidos por lei, sejam contrários aos ditames de sua consciência.</p>	<p><i>tradicional</i> tal como previsto na Constituição Federal.[...] IV – A assistência do Poder Público aos métodos contraceptivos tradicionais e <i>não abortivos</i></p> <p>-Art. 10º - Ressalvados os casos previstos na legislação penal, <i>nenhuma mulher tem o direito a realizar a interrupção voluntária da gravidez, ainda que realizada por médico ou condicionada ao consentimento livre</i>, nos serviços do SUS e na rede privada.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Tabela 3: Comparativo entre os Projetos de Lei nº 882/2015 e 891/2015

Flavinho apresenta um único parágrafo na justificação de seu PL de 12 artigos: “Dentre dezenas de Justificativas que poderiam embasar a presente proposição, uma única prevalece: O DIREITO À VIDA É INViolável” (Câmara dos Deputados: 2015, grifo no original).

4.3 – E a IVG traz a transcendência para as audiências públicas no Uruguai

Diferentemente do caso brasileiro, no Uruguai a atuação jurídica não gozou de protagonismo para estabelecer novas hipóteses ou oferecer novas interpretações às letras escritas⁸⁸. Tanto que a hipótese de má formação fetal sequer foi considerada pela Suprema Corte de Justiça uruguaia⁸⁹. Essa atuação secundária do judiciário uruguaio no andamento da pauta nos autoriza a focar exclusivamente na configuração legislativa. Ela será o bastante para obtermos um quadro geral onde se inserirão as discussões sobre as hipóteses de aborto naquele país sem prejuízos para a mínima descrição necessária.

⁸⁸ O que não significa dizer que inexistem decisões em instâncias inferiores que interpretem à luz constitucional fatos concretos que relativizam a Lei da IVG. Como exemplo sintomático temos a Sentença nº6 de 2017, da comarca de Mercedes, na qual o juiz foi favorável ao pedido do progenitor que impetrou ação na comarca dias depois de saber que sua companheira havia dado entrada com pedido de antecipação de parto, dentro do prazo legal, na Administração dos Serviços de Saúde do Estado (ASSE). Até que a ação obtivesse decisão definitiva das instâncias superiores, as 12 semanas de gestação (período regulamentar para a IVG) se passaram, impossibilitando a gestante de proceder com a interrupção pelas vias legais. Cf, *A proposito de un fallo que impidió realizar un aborto bajo la vigencia de la Ley 18.987*, de Mathias Rojas Rodríguez, *Revista de Derecho*, v.16, n. 32, 2017.

⁸⁹ Embora pese que a decisão do STF com relação aos anencéfalos no Brasil tenha tido como motivadora a epidemia do zika vírus da época – portanto um problema de saúde pública bastante específico do país-, não devemos nos esquecer do amplo destaque que ministros e ministras da Corte deram ao princípio da laicidade para exararem seus votos a partir deste ensejo

Vimos que na lei penal brasileira, datada de 1940, o legislador previu dois casos de escusa para a antecipação do parto: gravidez resultante de estupro e quando há risco para a gestante. No caso uruguaio, os contextos que determinarão atenuações ou escusas de penas são variados, incluindo intervenções *sem* o consentimento da gestante. Segundo a reforma inserida pela Lei nº 9.763 de 1938, se a intervenção for realizada “para salvar a *própria* honra, a [honra] da esposa ou a de um parente próximo a pena será diminuída de um terço à metade, podendo, o juiz, *no caso de aborto consentido*, e atendidas as circunstâncias de fato, eximir totalmente a pena” (Uruguai: 1938, grifos nossos). Presume-se que a pessoa à qual o direito se dirige é primordialmente a do “marido”, detentor de uma certa honra. Presume-se, aliás, que é dele a decisão sobre o ato. O aborto não consentido também é objeto de atenuação para os casos de gravidezes: frutos de violação, as que oferecem “graves riscos à saúde” e nos casos em que se dão num contexto de angústia econômica, podendo chegar à escusa quando consentido (*ibidem*). Com exceção dos “graves riscos à saúde”, todas as demais hipóteses devem observar o prazo máximo de três meses desde a concepção.

Também de maneira distinta do caso brasileiro, no qual a pauta passou por décadas sem atenção legislativa, a interrupção da gravidez foi objeto de diversas tentativas de despenalização ao longo dos séculos XX e XXI: 1934, 1978, 1985, 1993, 1998, 2002 e 2006 (Dri & Silva: 2019, p. 327), além, é claro, do PL nº 567 de 2011, que se transformaria na Lei da Interrupção Voluntária da Gravidez (IVG) um ano e meio depois (Lei nº 18.987). Aliás, na versão original do Código Penal uruguaio, vigente a partir de 1934, não foi considerado crime o aborto provocado pela própria mulher ou com auxílio de terceiros mediante seu consentimento (Uruguai: 1933). Apenas em 1938 tais práticas voltariam a ser consideradas crime, através de uma reforma pontual sobre o capítulo que trata do tema (Lei nº 9.763), prevendo pena de três a nove meses de prisão à mulher que interrompesse sua própria gestação. Esse texto vigeu até a Lei da IVG, de 2012.

Na penúltima movimentação relevante para a ampliação das hipóteses da interrupção da gravidez – entre os anos de 2006 e 2008 – vimos ser aprovada a chamada “Lei sobre Saúde Sexual e Reprodutiva” (18.426). O PLS 526/2006, que lhe deu origem, foi assinado por 12 dos 17 senadores do partido Frente Amplio (FA). A lei foi sancionada pelo então presidente, o também frenteamplista Tabaré Vázquez⁹⁰, porém com uma

⁹⁰ Apesar de ter sido o primeiro presidente eleito pela legenda progressista, Vázquez é vinculado à maçonaria e sempre teve circulação em ambientes católicos, participando de eventos católicos ou ecumênicos durante

alteração substantiva: Vázquez vetou justamente os três capítulos que regulamentavam a interrupção voluntária da gravidez. Em sua mensagem de veto, o presidente argumentou que “há um consenso que o aborto é um mal social que se tem que evitar. Sem embargo, nos países em que o aborto foi liberado, o número deles tem aumentado” (Assembleia Geral: 2008). Defendeu também que o “verdadeiro grau de civilização de uma nação se mede pela maneira com que se protege os mais necessitados”, lembrando que o Uruguai é obrigado, de acordo com o já citado Pacto de San José, a defender a vida desde a concepção (ibidem). Além disso traz uma pontuação interessante a respeito da chamada “objeção de consciência”. Normalmente nos remetemos a este instituto quando os princípios seguidos por um determinado cidadão entra em conflito com obrigações de aplicação geral. Os dois exemplos mais lembrados são: quando, por princípio, o indivíduo não se permite aceitar o serviço militar obrigatório; ou quando por sua consciência religiosa, ele é impedido de participar de atividades oficiais ou oficiosas num determinado dia da semana, como a prestação de concurso público. No contexto da IVG, a objeção de consciência pode ser prevista no impedimento moral que o profissional de saúde possa ter para realizar o procedimento, direito que fora previsto no PL original que resultou na lei de 2008. Contudo, na mensagem de veto de Vázquez, ele faz uma menção a *instituições médicas* que “vêm funcionando há mais de cem anos”, entidades para quem “realizar abortos contraria expressamente seus princípios fundacionais” (ibidem). O curioso é que o presidente se remete à noção de “*objeção de consciência institucional*”, como uma das justificativas para o veto da IVG. Bem verdade que a expressão não foi mencionada em sua mensagem, mas coincide com a definição trazida em outras duas ocasiões e por atores que se usam de argumentações marcadamente religiosas para suas defesas:

- Na audiência pública realizada no dia 03 de agosto de 2008, para instrução do PLS 526/2006, um membro do comitê de bioética do Hospital Evangélico se utiliza da expressão “objeção de consciência institucional”, sugerindo que unidades de saúde

os mandatos. Em seu segundo mês de governo, em maio de 2005, reinaugurou, ao lado do arcebispo Nicolás Cotugno, um monumento em homenagem ao papa João Paulo II em uma das principais avenidas de Montevideo, causando reações tanto de setores da sociedade, desacostumados com tais aparições conjuntas para atos políticos, quanto por setores do próprio partido (Cf. Scuro :2018, pp. 48-50). Outro evento que gerou reação semelhante, ainda que de menor repercussão, foi quando em 2016, em seu segundo mandato, ornamentou sua residência com motivos cristãos na época do Natal. No Uruguai, os feriados são secularizados desde 1918, e a Igreja Católica faz campanhas nas datas festivas para a recristianização das mesmas. Em 2016 o arcebispo Daniel Sturla distribuiu 30.000 bandeiras com motivos natalinos que foram instaladas em casas uruguaias. A do então presidente foi uma delas. Cf. s/a, Montevideo, 21 dedezembro de 2016: *Balconera religiosa colocada em casa de Vázquez “es una vulneración a la laicidad”*, de 21 de dezembro de 2016: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Balconera-religiosa-colocada-en-casa-de-Vazquez-es-una-vulneracion-a-la-laicidad--uc329849>, acessado em 12 de maio de 2022.

ficariam “dispensadas de realizar esse procedimento [da interrupção da gravidez] por motivos de natureza confessional, desde que a ligação com a crença religiosa resulte de sua denominação ou de regras estatutárias” (Câmara de Representantes: 2008).

- No PL nº 2.755, de 2010, do então deputado Luís Alberto Lacalle Pou (PN). O PL, arquivado em 2015 sem ter sido movimentado, foi chamado de “Direito à Liberdade de Consciência e de Ideologia” e se preocupou longamente sobre situações de objeção de consciência por “graves imperativos religiosos, morais ou éticos” (Câmara dos Representantes: 2010), contando com os profissionais da saúde e farmacêuticos em seu rol não taxativo de profissionais contemplados pela proposta. Na justificativa, Lacalle Pou argumenta que a Resolução nº 1.763 de 2010 do Parlamento Europeu “reconheceu a objeção de consciência não só por parte das pessoas [...], mas também por parte das **pessoas jurídicas**⁹¹” (ibidem, grifo no original). Esse reconhecimento estaria fundado na liberdade de associação enquanto direito fundamental “entre as quais se destacam as **liberdades ideológica, de consciência e de religião**” (ibidem, grifo no original).

O veto presidencial, mantido pelo Congresso uruguaio por 62 votos contra 56, suprimiu do projeto original: o Capítulo II, que tratava da interrupção voluntária da gravidez até a 12ª semana, bastando, para tanto o relato da mulher “as circunstâncias em que se encontra após a concepção” se “em situação de penúria econômica, social, familiar ou etária que, a seu critério, a impeça de prosseguir com a gravidez”; o Capítulo III, que dispunha sobre as obrigações das instituições de saúde a proverem o serviço de interrupção, salvo nos casos de objeção de consciência, expressamente manifestado pelos profissionais até 30 dias após a publicação da lei; e o Capítulo IV, que modificava o Código Penal,

⁹¹ A referida Resolução, na verdade, veio como resposta do parlamento a um relatório elaborado pelo “Comitê de Igualdade de Oportunidades Entre Mulheres e Homens”, demonstrando que o uso indiscriminado da objeção de consciência por parte de profissionais da saúde acabava por restringir as mulheres de exercerem seu direito à saúde reprodutiva integral, compreendido aí o direito ao aborto dentro das regulamentações específicas de cada país. “Se as mulheres não conseguem exercer o direito legal ao aborto porque a maioria dos médicos se recusa a fazer o procedimento evocando a objeção de consciência, como podemos falar de direitos das mulheres?”, pergunta-se a relatora do Comitê (Assembleia Parlamentar da União Europeia: 2010, doc. 12.389). A Resolução citada por Lacalle Pou, apesar de condenar a discriminação contra quem se recusa a realizar o procedimento, expressa que “a Assembleia teme que o uso não regulamentado da objeção de consciência possa afetar desproporcionalmente as mulheres, notadamente aquelas de baixa renda ou que vivem em áreas rurais” (Assembleia Parlamentar da União Europeia: 2010). Por isso sugere uma maior regulação por parte dos países membros, *não da interrupção da gravidez*, mas do uso do instituto da objeção de consciência. Ademais, não menciona em nenhum item a “objeção de consciência da pessoa jurídica”, conforme citado pelo parlamentar. Cf.: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17909>

mantendo a criminalização do aborto para mulheres que o praticassem fora das condições previstas pela lei, ou seja, sem a devida assistência hospitalar.

Em suma, o veto retirou da proposta justamente o seu cerne, conforme já haviam reconhecido os próprios proponentes, bem como já haviam identificado os parlamentares e os participantes das audiências públicas ao longo das mais de 40 sessões realizadas para debate da pauta. O acirramento das votações também ilustra o engajamento dos atores na discussão: no Senado foram 17 votos favoráveis à IVG contra 11, e na Câmara foram 49 favoráveis contra 48 contrários, e apenas duas ausências na ocasião.

Nas fases de instrução do debate, cabe destaque a uma outra questão. Das 18 sessões da Câmara dos Representantes para apreciação da pauta ao longo de 2008, em 12 foram realizadas audiências públicas na comissão de análise de mérito: a Comissão de Saúde Pública e Assistência Social. Das 12, *apenas em três ocasiões a sessão não foi predominante ou exclusivamente ministrada por representantes de instituições confessionais cristãs*, e apenas em duas sessões presidiram exposições favoráveis aos capítulos sobre a interrupção, nenhuma destas com vinculação religiosa. Vejamos o fio:

Data	Representante (instituição) - observação sobre o argumento
03 de junho	<p>Irene Marsiglia (<i>Pastoral da Vida</i>) – nascituro como potencial vítima de violência doméstica;</p> <p>Carlos Iafigliola (<i>deputado suplente, Renovação Carismática</i>) – os direitos humanos deve abranger a vida desde a concepção;</p> <p>Néstor Martínez (<i>Movimento Uruguaio Pró-vida</i>) – a perspectiva pró-escolha violaria a laicidade do Estado, porque corresponde a uma visão única da ideologia de gênero. IVG como política dos países centrais para controle populacional nos trópicos;</p> <p>Victória Picon (<i>ONG Esperanza, Alma y Cuerpo – Igreja Misión Vida</i>) – riscos de saúde física e mental das mulheres que abortam.</p>
04 de junho	<p>María José del Campo (<i>Asociación Esperanza Uruguay –Missão Católica</i>) – o aborto é antinatural: “não é questão de religião ou filosofia, é um princípio baseado na natureza do homem”;</p> <p>Ana García (<i>ONG Madrinhas por la Vida</i>) – ONG “nascida aos pés da Virgem de Guadalupe, protetora das crianças por nascer”. Evoca a missão em defesa da vida desde a concepção amparando mulheres gestantes em situação de risco.</p>
18 de junho	<p>Guillermina Espinell (<i>Centro Vida Abundante</i>) – “nossa maior motivação é que o criador da vida é Deus mesmo e nos demanda, como cristãos, defender essa vida que ele criou”;</p>

01 de julho*	Danilo Merlino (<i>ONG Esperanza, Alma y Cuerpo – Igreja Misión Vida</i>) – “a mulher marginalizada é a que mais precisa de um filho, para sentir que tem algo”. O aborto como um ataque às bases da família;
02 de julho	OBS.: foi convidada a ONG SOS Bienvenida, de Missão pró-vida. Não há ata disponível.
06 de agosto	Gerardo Amarilla (<i>Instituto Jurídico Cristão</i>) – protege a vida desde a concepção como “seres criados à imagem e semelhança de Deus”; María Lourdes González (<i>Asociación de Médicos Católicos</i>) – propõe “a formação de uma adequada consciência moral dos cidadãos no sentido de respeitar a vida humana”; Dina Boyadji (<i>Comisión Evangélica Multidisciplinaria del Uruguay – CEMUR</i>) – as mulheres de classe média são as mais desamparadas, pois pelo acúmulo de tarefas assumidas acabam decidindo pelo aborto. Citação bíblica: “salve quantos poderes do caminho da morte, porque Deus sabe tudo e não poderás alegar ignorância”.
13 de agosto	Eliomar Carrara (<i>Movimiento Ecuménico Pró-Vida</i>) –violação da laicidade: ideologia de gênero como “retrocesso da democracia” e totalitarismo. Estado religiosamente laico, mas sexualmente confesso; Bruno Cópola (<i>Corrente Social Cristã do Partido Nacional</i>) – atentado contra a laicidade do Estado, por imposição da ideologia de gênero.
03 de setembro	Juan Carlos Otorín (<i>Hospital Evangélico</i>) – possibilidade de previsão de uma “objeção de consciência institucional”.
10 de setembro	Giani Gutiérrez Pietro (<i>Asociación Vivir em Familia</i>) – antecipação do parto como crime contra a vida: dignidade humana desde a concepção.

Tabela 4: Participação de atores vinculados a instituições religiosas em audiências públicas sobre saúde sexual e reprodutiva - 2008

Em 17 de junho e 15 de julho se fizeram representar setores da sociedade (ONG’s, mesas parlamentares e juristas) favoráveis ao projeto. Não houve presença de identidades religiosas favoráveis à interrupção, como ocorreu no caso brasileiro, com a participação da ONG Católicas pelo Direito de Decidir e do representante da Igreja Universal, na instrução da corte.

Além de chamar a atenção a presença majoritária de representações cristãs dentre os convidados pela Comissão de Saúde e Assistência Social, é relevante o apoio do parlamentar Jaime Trobo (católico do Partido Nacional e delegado do partido para participação na comissão) às colocações feitas pelos representantes. Em duas ocasiões,

inclusive, requereu que as versões taquigrafadas com as respectivas defesas fossem encaminhadas ao Ministério da Saúde e ao plenário do parlamento: o posicionamento da Asociación Esperanza Uruguay e do Hospital Evangélico. Destaca-se também a participação de parlamentares na condição de palestrantes, como o setor cristão do próprio Partido Nacional e do suplente Carlos Iafigliola, uma das figuras mais conhecidas e prolíficas contra a IVG no país. Um terceiro ponto a se observar, este de caráter mais “metadiscursivo”, é a legitimidade concedida pela comissão à desproporcional representatividade cristã na instrução do processo. Em momento algum o princípio da laicidade foi acionado, conforme é bastante comum na atuação discursiva dos parlamentares sobre diversos temas. Pelo contrário: nas vezes em que a laicidade foi mencionada, veio de pessoas que lhe davam uma interpretação muito mais abrangente da que a sugerida pela “laicidade identitária” uruguaia. Na visão de alguns convidados o princípio vinha sendo ferido porque o projeto de lei valorizava uma moralidade particular, ainda que essa moralidade seja arreligiosa, qual seja: a “ideologia de gênero”.

O fato é que, conforme já antecipamos, os capítulos referentes à IVG foram vetados pelo presidente Tabaré Vázquez naquela ocasião, reduzindo a norma basicamente à obrigatoriedade de atenção multidisciplinar para a saúde sexual de homens e mulheres: dos 20 capítulos do PLS 526/2006, passou-se a sete na Lei nº 18.426. O que não significa que não tenha havido evolução na pauta. Como bem sabemos, quatro anos depois o Uruguai se tornaria o primeiro país da América do Sul a reconhecer a prerrogativa da gestante a decidir sobre a continuidade da gravidez por simples manifestação de vontade até a 12ª semana. A Lei da IVG (18.987 de 2012) replica alguns dos artigos vetados em 2008. Além do próprio prazo de 12 semanas, proíbe os profissionais a negarem ou autorizarem a interrupção, se a manifestação da gestante for tempestiva junto a uma unidade de saúde do Sistema Nacional Integrado de Saúde. Além desses critérios:

- não se limitará o prazo para os casos de risco de vida à gestante ou quando tempestivamente se verifique má formações fetais que indiquem a impossibilidade de vida extrauterina. Para gravidez resultante de violência sexual, poderá haver intervenção até a 14ª semana, desde que tenha havido denúncia formal do ato;

- a mulher deverá ser atendida por equipe composta por pelo menos: um ginecologista, um psiquiatra e um assistente social;

- devem ser apresentadas à gestante alternativas ao aborto provocado, como apoio social e econômico por parte do governo, bem como a apresentação de programas de adoção;

- caso a decisão da mulher permaneça pela interrupção, ela terá no mínimo mais cinco dias para manifestação livre e informada sobre a ratificação da decisão ou desistência;

- as instituições hospitalares devem oferecer capacitação aos seus profissionais para lidarem com esse tipo de demanda;

- a princípio todas as instituições, públicas e privadas, são obrigadas a oferecer o serviço nas formas da lei. Porém aquelas que tenham “objeções de ideário” que sejam preexistentes à vigência da lei, poderão informar ao Ministério da Saúde, não se eximindo de informar às usuárias as formas possíveis de acessar o direito à interrupção;

- a manifestação de objeção de consciência por parte dos profissionais poderá ser informada à autoridade da instituição a qualquer tempo, sendo que aqueles que não tenham se manifestado não poderão se negar de realizar o procedimento, sendo irrenunciável a obrigação quando a interrupção for necessária para preservar a saúde da gestante;

- só poderão acessar o direito as cidadãs uruguaias ou as estrangeiras que residam no país de maneira contínua há pelo menos um ano.

Uma vez que essa é a configuração formal vigente naquele país, é sobre os debates que culminaram nela que nos debruçaremos na próxima seção, buscando apreender os valores mobilizados pelos atores em seus embasamentos, além de trazermos também os desenhos de propostas que ainda estão em tramitação. Assim como ocorreu com o tratamento da pauta homoafetiva discutida no capítulo anterior, é importante termos em mente a inserção de indivíduos de público compromisso religioso no parlamento. Essa inserção realoca a legitimidade da participação religiosa na esfera oficial, realocação que vimos “ensaiada” nos convites feitos a organizações religiosas para instrução do PLS 526/06. O engajamento de atores com vínculos religiosos que trazem sua axiologia para o âmbito público-oficial na discussão da pauta apenas corrobora a decisão de a tratarmos como um *indicador* relevante para descrevermos uma determinada configuração do secular.

4.4 – “Posso discordar de mim mesmo?” As quatro versões sobre o mesmo caso

O PLS nº 567 de 2011, matriz que viria a se tornar a Lei da IVG, foi proposto por 13 senadores frenteamplistas no dia 1º de junho de 2011. Seis dias depois, o deputado Fernando Amado (então do Partido Colorado) propôs na Câmara de Representantes um PL de teor quase idêntico (o PL 851/2011). Amado é um politólogo que dedicou grande parte de sua produção acadêmica à investigação das influências históricas de correntes religiosas e parareligiosas na constituição do Estado uruguaio como o judaísmo (Amado: 2014), a Opus Dei (Amado: 2014b) e, principalmente, a maçonaria (Amado: 2020). Em seus trabalhos preocupa-se em analisar articulações secretas desses grupos com setores estatais ao longo da história uruguaia, entrevendo possíveis fraturas na aparentemente sólida laicidade daquele país. Talvez por isso o enfoque da justificativa do seu projeto de lei tenha ido nesse sentido: “o debate tem sido tingido, especialmente, por crenças religiosas, cuja relevância em foro íntimo reconhecemos e respeitamos profundamente, mas não são aceitáveis no contexto de um Estado laico” (Câmara dos Representantes: 2011). Em seguida argumenta que é possível a convivência entre confessionalidade e autonomia dos Estados no exercício de suas construções legais acerca da pauta, citando como exemplo “países desenvolvidos e sociedades mais modernas” como a Itália, a Holanda, o Reino Unido, a Dinamarca e a Espanha (ibidem). Em março de 2012, Iván Posada (Partido Independiente) recupera o texto dos artigos vetados por Vázquez quatro anos antes, reproduzindo as condições para a antecipação do parto (condições de penúria econômica, familiar ou social) até as 12 primeiras semanas de gestação. Tanto a proposta de Posada quanto a de Amado passaram a tramitar conjuntamente ao PLS 567/2011, aquele dos frenteamplistas, devido aos critérios de antiguidade de tramitação e similitude de mérito, critérios idênticos aos do parlamento brasileiro para apensação de projetos. E é seu trilho que deveremos seguir.

O PLS tem como foco a revogação da lei de 1938 que mencionamos na seção anterior – a que alterou o código penal para criminalizar o aborto autoinduzido -, sob a justificativa de que, se a ideia daquela alteração era reprimir o aborto “ela se tornou num dos maiores fracassos legislativos”, já que não só não se observou diminuição quantitativa da prática, como provocou “consequências graves” à saúde feminina (Senado: 2011). Além

de ineficaz, a lei de 1938 é “injusta e discriminatória”, porque é “o homem que tem direito de decidir entre as mulheres que podem aceder a métodos e procedimentos com relativa segurança ou não” (ibidem).

Na primeira sessão da Comissão de Saúde Pública do Senado que tratou do projeto de lei, o presidente Gallo Imperiale (FA) pergunta aos membros se deveriam abrir sessões para audiências públicas ou se simplesmente poderiam aproveitar as exposições da “larga lista de organismos” que figuraram na discussão sobre a Lei de Direito Sexual e Reprodutivo, três anos antes (Senado: 2011). Ademais, Mónica Xavier (FA), uma das senadoras que assinaram o PLS 567/2011, lembra que em todas as legislaturas desde a redemocratização (1985), foram apresentadas propostas em nome da interrupção voluntária. Se fossem feitas novas rodadas de audiências, que estas fossem pontuais e somente se elas pudessem trazer novos elementos produzidos nos últimos anos. Carlos Moreira, membro da Corrente Social Cristã do Partido Nacional, foi de opinião similar, defendendo, no entanto, que deveriam ser convidadas entidades “com diferentes pontos de vista sobre as diferentes facetas do assunto” e que “não é um tema para se tratar com velocidade nem tampouco com exasperante leniência”, expressando “enorme temor para com as urgências” (ibidem). Apesar de em um primeiro momento ter concordado sobre a parcimônia nos convites às entidades, em seguida Moreira defende que “talvez para este projeto de lei se deva aumentar o número de sessões” (ibidem). Enquanto isso, Ernesto Agazzi (FA) previne que para as audiências devem ser priorizadas as entidades técnicas e científicas: “a questão apresenta aspectos delicados, sobretudo dentro de conceitos religiosos [...]temos que analisar a questão com base em nossa cultura. Portanto, parece-me correto levar em conta os pareceres técnicos que podem ser emitidos com base científica” (ibidem).

Na terceira sessão da Comissão, no entanto, participou como expositora a advogada Gabriela López Ferrari, uma das assessoras jurídicas da ONG SOS Bienvenida que havia feito sua defesa em duas audiências de instrução sobre a Lei 18.426, quatro anos antes: uma no Senado e outra na Câmara dos Representantes. Ora, López vinha como representante da Conferência Episcopal do Uruguai e da Pastoral Familiar, e enquanto tal explicou que “para a Igreja Católica não existe gravidez não desejada, e sim gravidez inesperada” (Senado: 2011). Defendeu também que não é a participação da Igreja no debate que põe em risco a laicidade do país, mas sim o referido projeto de lei que não respeita a diversidade de “princípios religiosos e filosóficos” (ibidem). López esteve acompanhada

do secretário da Conferência Episcopal, Víctor Guerrero. Em resposta a uma ironia do Senador Agazzi, um dos signatários do projeto – “queremos declarar que nenhuma luz todo poderosa nos iluminou para que escrevêssemos” [o PL] -, Guerrero se remete ao mandamento bíblico “não matarás”, para justificar o posicionamento do bispado, uma vez que “a Igreja considera a vida desde a concepção e se se pratica o aborto, haverá uma morte” (ibidem). Sobre uma outra provocação lançada pelo senador Solari (COLORADO) – a de que a vida não era um valor absoluto para a própria Igreja, tendo em vista as guerras justas e as Cruzadas -, Gabriela López reconheceu que “a Igreja teve períodos complicados, mas dentro desses períodos surgiram também grandes santos [...] que se opuseram à Igreja para serem fiéis a Deus” (ibidem). Importante a observação que, apesar da provocação lançada, Solari se posicionou *contrário* à IVG, tanto que assinou o voto minoritário pelo Senado ao lado de Carlos Moreira. Ao longo da audiência, o já citado Fernando Amado também fez intervenções reclamando a autonomia do ato legislativo com relação a pressões religiosas. O curioso é que nesta sessão não estiveram presentes representantes do Partido Nacional, e, por óbvio, do seu setor cristão, que contava com titularidade na Comissão de Saúde Pública à época através do próprio Carlos Moreira.

Cabe ainda destacar a participação do Comitê Central Israelita no Uruguai. Roberto Cyjón, seu representante na ocasião, reproduz a posição do rabino Maarabi, argentino e exegeta das leis judias: “como o aborto reaparece como uma questão política nas eleições presidenciais, vale a pena investigar o enfoque judío da questão.[...] Nem proibimos completamente o aborto, nem permitimos o aborto indiscriminado ‘por demanda’” (ibidem). Cyjón reflete se a proibição seria uma proibição da Lei ou um posicionamento rabínico para concluir que a proibição “é uma interpretação rabínica posterior, ou seja, pertence aos homens” (ibidem), e uma vez que é uma decisão “dos homens” caberia “aos homens” modificar a interpretação sem necessariamente ferir os escritos sagrados. Essa suspensão do posicionamento judío sobre a pauta também foi instrumentalizada por Solari e Agazzi nos questionamentos feitos à representação cristã da ocasião.

Duas semanas depois, em 13 de dezembro de 2011, houve a exposição da ONG Madrinhas por la Vida⁹², que também já havia participado, através das mesmas

⁹² Na autoidentificação da ONG em seu site oficial lemos: “Madrinas por la vida é uma ONG católica que nasceu aos pés da Virgem de Guadalupe, no México. Lá, nossa fundadora e diretora Marta Grego assistiu com seu marido o que foi chamado de “A Chamada de Guadalupe”. O Conselho Pontifício para a Família

representantes, da instrução de três anos antes. A exposição da ONG durou apenas 15 minutos e não contou com intervenção de nenhum senador, não obstante estivesse ali presente o senador Luís Alberto Lacalle Herrera (PN), também do setor cristão do seu partido e pai do então deputado e futuro presidente Lacalle Pou.

Apesar de constar a participação dessas três organizações religiosas na fase de instrução no Senado, não devemos superestimá-la. Primeiro que, em comparação com as audiências realizadas na Câmara dos Representantes em 2008, não houve protagonismo dessas entidades. Dentre as oito representações convidadas, cinco eram de cunho jurídico e/ou social pró-escolha. Ressalta-se também a posição de neutralidade de uma dessas representações religiosas com relação à pauta, como o fora a do Comitê Israelita. Em segundo lugar, é sensível a diferença do tratamento que os parlamentares ofereceram às representações cristãs convidadas. Se em 2008 não se tem registro de embates entre parlamentares e convidados – época em que, inclusive, Trobo acolheu uma das exposições sugerindo repercuti-la no Ministério da Saúde e no parlamento -, o que vemos em 2011 é uma certa contenciosidade entre os membros da Comissão e a perspectiva religiosa colocada em tela pelas representações. A exposição de López inicia-se num tom “técnico”, discutindo a interpretação constitucional do princípio da laicidade. A partir dos questionamentos dos parlamentares presentes, sua apresentação acaba revelando os valores religiosos subjacentes à sua defesa, o que enseja provocações, refutações e até ironia por parte dos atores. A ausência do Partido Nacional na primeira sessão, bem como o silêncio de Lacalle Herrera na segunda, sugerem uma desautorização para se endossar oficialmente os argumentos religiosos das entidades convidadas. E se desautorização significa ilegitimidade, vemos aí um microcosmo do que conceituamos no nosso primeiro capítulo como secularização. Apenas lembrando que ilegitimidade não coincide com ilegalidade: as vozes religiosas foram reputadas como legais, tanto que foram convidadas para apresentarem seus argumentos, mas ao mesmo tempo não parecem autorizadas a contribuírem para a atualização da cultura política naquele momento, abrindo possibilidades para inferências sociológicas. Formalmente convidadas a participarem na construção legislativa, os aspectos religiosos de suas argumentações são relegados, ou

convocou todos aqueles que trabalham em defesa da vida. O Cardeal López Trujillo falou da urgência de fazer algo concreto em favor da civilização da vida. Ali, em frente à Guadalupana, protetora das crianças por nascer, nasceu o compromisso de lutar pela vida dessas crianças.” Cf.: <https://madrinasporlavidacom/nuestramision>.

mesmo toda a argumentação passa a ser secundarizada quando assumido o lastro axiológico que a fundamenta. Essa secundarização fica patente até mesmo no voto minoritário da Comissão, assinado por Alfredo Solari e Carlos Moreira, que, ao longo de sua arguição, trazem apenas interpretações de estudos médicos que consideram o início da vida a partir da concepção, e em momento algum se remetem às contribuições das audiências públicas para a fundamentação do voto.

Uma vez aprovada pelo Senado, a proposição seguiu para a Câmara, que constituiu uma Comissão Especial para tratar da pauta⁹³. Foram realizadas cinco sessões públicas pela Comissão, das quais em duas ocasiões tivemos a participação de entidades religiosas, todas elas cristãs e contrárias à IVG. Mas diferentemente do que ocorrera em 2008, em nenhuma das duas ocasiões a audiência foi monopolizada por essas entidades, sendo a sessão compartilhada com relevantes organizações pró-escolha, tais como: a Secretaria de Gênero, Equidade e Diversidade; a ONG Mujer y Salud em Uruguay (MYSU); Mujeres por Democracia, Equidad y Ciudadania (CNSMujeres); Mujeres Jóvenes Afrodescendientes; além de representações acadêmicas. Observa-se também a reapresentação de entidades religiosas já ouvidas: a ONG Madrinhas por la Vida; o Instituto Jurídico Cristão; o Hospital Evangélico; a Comisión Evangélica Multidisciplinaria del Uruguay (CEMUR); e a Conferência Episcopal do Uruguay e Pastoral da Família, representados mais uma vez por Gabriela López Ferrari e Victor Guerrero.

É de se destacar a estreita margem com que a pauta foi aprovada, a exemplo do que ocorrera em 2008 sobre a Lei dos Direitos Sexuais e Reprodutivos. Tratemos brevemente esta questão dando destaque aos pontos que particularmente nos interessam nas respectivas discussões das casas congressuais. Como sinal do engajamento que o tema provoca, nos dois turnos em que o PL foi apreciado pelo Senado a votação foi de 17 votos favoráveis e 14 contrários, sem ausência de um representante sequer. Avaliando as argumentações, observamos que a remissão a valores religiosos foi um recurso bastante empregado: seja para serem refutados, seja para serem assumidos explicitamente como o

⁹³ Também de maneira similar ao Regimento Interno da Câmara dos Deputados brasileiro, quando uma proposta precisa de avaliação de mais de três comissões temáticas, deve ser instituída uma Comissão Especial. No caso da IVG seria necessária as manifestações das Comissões: de Saúde Pública e Assistência Social; Constituição, Códigos, Legislação Geral e Administração; e de Direitos Humanos. Cf. Versão Taquigráfica nº 983, de 11 de abril de 2012 (Câmara dos Representantes: 2012).

guia para o posicionamento público. De maneira esquemática, tais remissões ao religioso podem ser representadas por quatro recortes:

1º recorte - referência à religião ou aos valores religiosos para refutá-los na discussão pública. Tipificam este recorte os posicionamentos de frenteampistas, partido cujos atores mais coesamente defenderam a proposta, apesar de algumas exceções. Saliente-se que a preocupação deste caso típico aparece como a mais incisiva e a mais frequente com relação aos aspectos religiosos da discussão.

Em citação à Dra. María Teresa Rotondo, da Comissão de Bioética do Sindicato de Médicos Uruguaios, Gallo Imperiale diz que “se todos tivéssemos uma mesma religião e ideologia estaríamos ante uma mesma ética” (Senado: 2011). Em seguida conclui que o 1938 do Código Penal incorre numa falta de ética ao não se preocupar com o pluralismo intestino à sociedade, e isso porque “a legislação atual foi construída a partir de uma única ética”, uma “ética individual do legislador” (ibidem). Posicionamento idêntico foi o de Berta Sanseverino, meses mais tarde, em debate na Câmara dos Representantes. Sanseverino acrescentou que representações religiosas também contribuíram para as discussões das audiências públicas, mas que o fato de legisladores se guiarem pela crença individual, desconsiderando que a bancada parlamentar “não é um privilégio para se fazer pesar interesses pessoais” (Câmara dos Representantes: 2012).

Mais incisiva e delongadas são as argumentações de Constanza Moreira sobre o tema. A senadora faz um histórico de como a interferência de valores religiosos na política nos possibilita “rastrear boa parte das proibições que se faz com respeito [...] às concepções que explicam o atraso nas liberdades e autonomias das mulheres”. E prossegue a parlamentar dizendo que essa proibição não recai somente sobre o tema da anticoncepção, mas também com relação ao divórcio, a eutanásia e à diversidade sexual (Senado: 2011). Dez meses mais tarde a deputada María Elena Lurnaga acrescentaria a essa percepção que os argumentos religiosos ou filosóficos sobre o tema são fundamentalistas, pois “sobre eles não se pode contrapor argumentos racionais. São argumentos de outra índole; são argumentos de fé, de dogma de crença, de caráter estritamente particular” (Câmara dos Representantes: 2012).

Moreira ainda reforça que em 1935 “a defesa do direito à vida não era jurídica e nem se baseava no Pacto San José da Costa Rica, não adquiria um aspecto formal, senão

puramente religioso” (ibidem). Relembra o argumento do jurista da época, Dardo Regules⁹⁴ de que, a autorização ao aborto concedida pela redação inicial do Código Penal de 1934 era “‘uma derrota de fundo da ideologia católica’ e ‘se deveria reagir contra a afronta da consciência católica’” (Regules *apud* Senado: 2011). Moreira defende que essa era a visão que preenchia a legislação então vigente em 2011, mas “não se deve impor aos outros um credo que nos é próprio, reafirmando assim a laicidade de um Estado laico” (Senado: 2011). Na Câmara, o traçado histórico entre preponderância de valores católicos e a lógica proibicionista também é reiterado por María Elena Lournaga.

Mónica Xavier defende que a proibição da interrupção é a releitura de uma visão católica, que vê “a interrupção como pecado”, e a Igreja propagou a compreensão de que “se um comportamento é imoral ele deve ser também proibido pelo braço secular do Direito”, ou seja: “se é um pecado deve também ser um delito” (Senado: 2011). Em sua defesa faz ainda uma relativização dessa visão absoluta Católica: 60% dos crentes não acreditam que a autoridade religiosa deva interferir na política. Além disso, cita um estudo da ONG Mujer y Salud em Uruguay (MYSU) no qual se chega à conclusão de que o pertencimento religioso por si só não define um posicionamento contrário acerca da pauta, mas, sim, a “alta religiosidade” dos católicos, ou seja, o engajamento e frequência em liturgias próprias. E seria essa parcela de maior engajamento que vinha impondo ao longo do século a visão contrária ao aborto da denominação. Esse argumento também foi repetido por Berta Sanseverino na discussão na Câmara.

2º recorte – atores que procuram negar que sua posição contra o aborto tenha um lastro religioso, mas frequentemente fazem essa referência. Nessa perspectiva pretende-se alcançar uma defesa estritamente jurídica, ou, quando referidos aspectos éticos e filosóficos, faz-se questão de sublinhar o distanciamento entre a tomada de posição e dimensão religiosas. Por vezes as construções do raciocínio nos permite vislumbrar a referência à axiologia cristã, assim como ocorreu, com mais frequência, nas apresentações dos atores brasileiros. A esse respeito o caso mais curioso é o do frenteamplista Carlos Baráibar. Contrário à propositura do seu próprio partido, Baráibar diz que: “sem prejuízo de minha formação seja de origem cristã e também a cultura que venho incorporando, tenho

⁹⁴ Regules, prolífico jurista, foi um dos co-fundadores da Organização Democrata Cristã da América Latina (ODCA) e tinha a defesa supranacional do humanismo cristão como uma meta política. Cf. <https://web.archive.org/web/20150922211611/http://www.odca.org.mx/historia.php>, consultado a última vez em 25 de maio de 2022.

tratado de separar um tema do outro” (Senado: 2011). Baseia sua opinião num estudo multidisciplinar produzido pela Universidade Católica do Uruguay que, apesar de “provir de um âmbito de origem cristã-católica [...] toma distância do fundamento cristão ou religioso e se baseia em fundamentos de ordem biológica, psicológica, sociológica e de ordem jurídica” (ibidem). Por sua vez, Cantero Piali (COLORADO), representante do voto minoritário na Câmara, ressalta o “excelente aporte feito na Comissão [da Saúde Pública] pela Conferência Episcopal do Uruguai, que apresentou um documento despojado de conotações religiosas”. E em seguida sublinha: “e isso saindo de uma boca de um não crente tem mais valor” (Câmara dos Representantes: 2012).

Numa linha parecida à de Baráibar segue a defesa de Luís Alberto Heber (PN): “obviamente temos uma concepção de vida que é resultado de uma formação com influências de parâmetros religiosos”. Defendendo que a geração de vida é o curso natural da própria espécie, exclama “oxalá os homens tivessem condições de procriar!” (ibidem). Contrário ao aborto, Heber também se posiciona contra a monopolização do Estado na regulação e controle das filas para a adoção, defendendo que a participação de instituições, religiosas ou não, poderiam melhor amparar gravidezes indesejadas, ao invés de abrir a possibilidade de estas recorrerem à interrupção. Percurso oposto para se chegar à mesma conclusão foi tomado por Daniel Radío (PN). Apesar da diversidade de opiniões representadas nos discursos que precederam o seu, Radío diz que “aparentemente cada vez mais todos concordamos que há uma vida humana desde a concepção”, arrematando que “assumir a existência de vida humana desde a concepção *não implica* uma crença religiosa ou uma perspectiva filosófica particular” (Câmara dos Representantes: 2012).

Algumas defesas nos soam imediatamente paradoxais, como as dos declaradamente católicos Jaime Trobo e Pablo Abdala, do Partido Nacional. Trobo diz que seu posicionamento acerca do tema não se deve a “uma decisão política ou partidária, nem por uma imposição religiosa, e sim por *convicções éticas*” (ibidem, grifo nosso). E prossegue: “que fique claro, portanto, que não somos hipócritas dizendo que nosso comportamento não está sentenciado por alguma *convicção* religiosa” (ibidem, grifo nosso). Dentro desse raciocínio, e francamente oposto à perspectiva dos frenteamplistas que trouxemos no primeiro recorte, Trobo diz que “nossa posição [...] se sustenta em *convicções pessoais*, em princípios e valores que situam a pessoa num espaço que deve ser plenamente garantido e protegido” (ibidem, grifo nosso). Na mesma toada está a defesa de Abdala. Primeiramente o deputado destaca que, ao longo de toda a discussão, foi frequente

o questionamento de que “não se deve chegar ao plenário, ou não seria totalmente legítimo fazê-lo, em nome ou em função de convicções religiosas” (ibidem). Em seguida emenda:

Eu professo uma religião. Portanto, desde o ponto de vista filosófico chego também à conclusão de que não é legítimo avançar pelo caminho da despenalização ou da legalização do aborto. Sem embargo, creio intimamente que não estou aqui só por minhas convicções filosóficas, senão sobretudo em nome de quem votou em mim (Câmara dos Representantes: 2012)

Pela forma oblíqua que apresentaram seus argumentos sobre a legitimidade da preponderância religiosa na apreciação da pauta, difícil identificarmos o que é fundo e o que é figura ao longo de suas performances. Para Trobo, a ética é autônoma com relação à religião apesar de sua inescapável inspiração – já que faz questão de destacar a diferença entre as duas áreas? Se Abdala vota em nome de quem o elegeu, por que da longa ambientação do seu voto em suas convicções religioso-filosóficas? Por essas razões, ficamos sinceramente hesitantes se os “enquadrávamos” dentro deste 2º recorte, ou do 4º recorte – o dos atores que põem explicitamente sua religiosidade num primeiro plano – conforme veremos abaixo.

Por outro trajeto, Sérgio Abreu (PN) busca fundamentar seu posicionamento endossando argumentos em defesa do princípio da laicidade apresentados por Norberto Bobbio, um dos autores canônicos da Sociologia moderna. Explicita que, com a escolha de apresentar a opinião de Bobbio contrária à autorização do aborto⁹⁵, “queria trazer com essa referência [...] o ponto de vista de alguém que não tinha uma posição confessional ou religiosa. Se trata de uma visão filosófica, liberal e laica de alguém que privilegiou ou deu preferência ao direito à vida” (ibidem).

3º recorte – o exemplo “típico-ideal” de compartimentalização. Destacamos esse recorte argumentativo justamente por sua tipicidade do que seria a “disjunção mental entre religião de demais esferas da vida”, que trouxemos enquanto conceito de compartimentalização em nosso primeiro capítulo *et passim*. Em 2011, Jorge Saravia acabara de trocar de partido, saindo de uma militância de oito anos dentro da Frente Ampla para então ingressar no Partido Nacional. A orientação do PN, a nível partidário, era de se contrapor ao projeto de lei. Contudo, destaca Saravia, que, apesar da orientação, o partido lhe reconheceu “a liberdade de expressão, quando se trata de temas fundamentais de

⁹⁵ Para um panorama da argumentação de Bobbio sobre o tema, cf. *O aborto na perspectiva de Norberto Bobbio (1909-2004)* (Assis Dias: 2019).

consciência” (Câmara dos Representantes: 2012). Reconhecendo que a discussão do tema mescla questões “filosóficas, culturais e religiosas”, Saravia diz: “em meu caso particular, *que sou crente*, por suposto pesa muito a decisão que tomo, pois ela está baseada na realidade que durante muito tempo tenho vivido que se tem transmitido de geração em geração” (ibidem, grifo nosso). Posiciona-se, por fim, a favor do PLS, contrariamente à sua convicção individual, mas “em favor de despenalizar 30 ou 40 mil mulheres que estão limitadas em realizar o aborto, uma vez que a lei de 1938 não só penaliza como limita as mulheres em sua liberdade de praticá-lo em determinadas condições. Essa é a realidade” (ibidem).

4º recorte - atores que trazem para o primeiro plano a orientação religiosa sobre a pauta. Dentro do Senado, onde a pauta foi originalmente proposta, temos três atores, todos do Partido Nacional: Eber da Rosa, Carlos Moreira e Luís Alberto Lacalle Herrera. Chama a atenção que os dois últimos participaram das audiências pela Comissão de Saúde Pública, mas não manifestaram convicções, na ocasião, no mesmo tom que em plenário. Moreira assinou com Solari um voto minoritário contido em argumentos médico-científicos e Lacalle Herrera não havia endossado os argumentos trazidos pela ONG Madrinhas por la Vida na audiência da de 13 de dezembro, ou seja, duas semanas antes da efetiva votação no plenário.

O voto de Da Rosa, na verdade, se mescla entre este “4º recorte” e o “2º recorte” que discriminamos acima. Parlamentar de frequente circulação entre o bispado uruguaio, Da Rosa define que seu entendimento de que a vida se inicia com a concepção deve-se “*não só a razões religiosas, mas também científicas*” (ibidem, grifo nosso). O largo de sua apresentação se desenvolve entre a defesa de sua convicção neste sentido e o respeito às opiniões contrárias à sua. Mas é cabido o grifo feito, já que o ator equipara em importância as suas próprias convicções às “razões científicas”. A diferença entre o voto de Da Rosa e os de Abdala e Trobo reside no fato que, em momento algum, os dois últimos fizeram essa equiparação de maneira explícita.

Carlos Moreira é ainda mais discreto. Sua alocação neste quarto recorte se deve muito mais a algumas de suas intervenções ou complementações em falas de outros parlamentares, quando procura equiparar em importância as razões religiosas às científicas, filosóficas, jurídicas etc.. Por exemplo: enquanto Solari – o senador colorado que co-assinou o voto em minoria com Moreira na Comissão de Saúde Pública – justificou seu

voto minoritário sob estritas argumentações médicas⁹⁶, Moreira pediu interferência no discurso de Solari para incluir que a pauta se tratava de uma questão “que passava por conotações muito diversas, que passam pela ética, pelos costumes, pelo jurídico, pelo religioso e pelo sanitário” (ibidem). Ou quando enfatiza que “em alguns casos” a problemática passa pelas questões social, econômica e sanitária, mas elas “não se baseiam em razões da ordem política, senão de natureza ética, religiosa” (Senado: 2012), e que estas devem ter a mesma prerrogativa daquelas.

No Senado, o único caso explícito de assunção da prerrogativa religiosa vem de Lacalle Herrera. E por isso cabe a citação prolongada:

Com base neste conceito de vida [desde a concepção] e com base na ética judaico-cristã a que pertenço, voto contra o projeto de lei. Eu o faço, *em primeiro lugar*, com base em ideias religiosas e, em segundo lugar, com base *em convicções naturais* da lei. A santidade da vida é uma convicção pessoal. Mais ainda, se soubermos e acreditarmos que antes dos tempos imemoriais todo ser humano que já viveu na Terra era previsto na mente de Deus, e que sua existência como ser portador de valores eternos é uma das bases da existência da natureza humana e do ser humano, essa vida sagrada, por definição, não pode de forma alguma ser destruída. (Senado: 2011, grifos nossos)

Ao cabo podemos perceber que tanto o “primeiro lugar” de sua fundamentação, quanto o “segundo lugar”, pertencem ao mesmo loco axiológico.

Por fim cabe o destaque às argumentações de Gerardo Amarilla (PN), pastor da Igreja Batista – o primeiro evangélico eleito na história do Uruguai - já apresentado em nosso capítulo 3. Assim como em algumas manifestações do caso brasileiro – como as de Eduardo Cunha e da Juíza Selma -, Amarilla defende que a propaganda sobre o aborto serve a um projeto dos países desenvolvidos de gestão global, apresentando como prova disso o Memorando Kissinger⁹⁷, “que apresentou de forma explícita e detalhada uma

⁹⁶ Na sessão de 27 de dezembro de 2011, Solari diz que, além das razões médicas, existem razões do Direito Internacional “sobre as quais exporá com seu característico brilhantismo o Senador Moreira, representante do Partido Nacional”. É claro que Moreira, enquanto advogado reconhecido que é, destila argumentos da ordem do direito comparado. Mas a diferença entre seu co-sinatário é a colocação do religioso num mesmo patamar de importância entre o jurídico e o “biológico, bioético, social e sanitário”, áreas sobre as quais o próprio Solari se reputa enquanto especialista.

⁹⁷ O dito memorando, intitulado de *Implicações do crescimento populacional mundial para a segurança dos Estados Unidos e para seus interesses além-mar* (NSSM 200), reputa o aborto como “um dos métodos mais utilizados ao redor do mundo para o controle de natalidade”, inclusive nos Estados Unidos (Estados Unidos:

estratégia para que se promovesse o controle demográfico dos países em desenvolvimento” (Câmara dos Representantes: 2012). Em seguida rechaça os posicionamentos que deslegitimam a participação religiosa no debate oficial – ao que Berta Sanseverino treplicou, mencionando a larga participação de organizações religiosas nas audiências públicas, conforme mencionamos acima. Para Amarilla, “os princípios religiosos e filosóficos são os que nos inspiram a viver em sociedade” (ibidem). Então:

Acho discriminatório tentar desacreditar as posições e fundamentos em questões tão transcendentais como estas, relacionadas com a origem das posições em seus fundamentos religiosos ou filosóficos. Eu, que me identifico como cristão, tenho uma forte influência dessa posição e, independentemente do dogma, doutrina ou liturgia, eu tenho uma visão cristã da vida que não posso e não devo esconder ou disfarçar. Pareceria desonesto, injusto e discriminatório ser obrigado a fazê-lo (Câmara dos Representantes: 2012)

Em seguida cita uma passagem bíblica a partir da qual interpreta que a descoberta do DNA já estava prevista no Livro, para, por fim, compreender que o as leis “não são neutras [...], o Direito é também uma linguagem que reflete conceitos filosóficos e por isso é direito sobre a própria vida” (ibidem).

À época, Amarilla assinou um projeto de lei (PL 29/2010) que “interpretava para todos os efeitos [...] que os habitantes da República têm direito de serem protegidos desde o momento da concepção” (Câmara dos Representantes: 2010). O PL foi assinado juntamente com figuras ligadas à Igreja Católica e com experiência parlamentar anterior, como Pablo Abdala, Jaime Trobo, Borsari Brenna e Lacalle Pou. O projeto foi arquivado três anos depois por não ter sido apreciado pelas Comissões designadas. Mesmo tendo sido desarquivado a pedido dos autores, foi definitivamente recolhido no início da Legislatura seguinte (2015-2020).

O fato é que o PLS 567/2011 transformou-se na Lei da Interrupção Voluntária da Gravidez em 22 de outubro de 2012, e vige até o momento. Mas diferentemente do que

1974, p. 115). É claro que não concerne a este trabalho uma apresentação do dito memorando. A título de complementação, pode-se consultar a integralidade do documento no próprio domínio do governo estadunidense: https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pcaab500.pdf.

vinha ocorrendo com a pauta do Matrimônio Igualitário, a IVG passou e passa por contestações formais por parte dos atores identificados com a causa pró-vida que, em quase sua totalidade, têm identificação pública com a axiologia cristã. A ação conjunta mais imediata veio com o pedido de consulta pública junto à população, realizada em 23 de junho de 2013. Tratou-se de uma consulta para que a população decidisse se deveria ser realizado um referendo da Lei nº 18.987, há apenas poucos meses aprovada, sendo necessário que pelo menos 25% das pessoas com título de eleitor votasse a favor do referendo. A cifra de 8,9% de participação popular na consulta pública reflete o fracasso da campanha. Mas, mais interessante que o resultado do pleito, foi a aliança em campanha de pessoas como Pablo Abdala, Jaime Trobo e o ex-presidente Tabaré Vázquez com proeminências católicas, como o cura Gonzalo Aemilius, secretário particular do Papa Francisco I (Cf. Johnson, Rocha & Schenk: 2015; Abrisankasis et ali.:2019). A aprovação da lei também suscitou reiterados pedidos de informes acerca dos números reais de aborto realizados ao Ministério da Saúde (vide Câmara dos Representantes: 2014 – Sessão Extraordinária nº 11); a formação de uma Comissão Nacional Pró-revogação da Lei do Aborto capitaneada pelo líder da Renovação Carismática e então deputado departamental por Montevideo, Carlos Iafigliola (PN); além de projetos de lei que buscam combater a recente legislação após o fracasso da consulta pública.

Dentre estes destacamos o PL nº 56 de 2015, assinado também por Pablo Abdala, Gerardo Amarilla, além do pastor neopentecostal recém-ingressado no Parlamento uruguaio Álvaro Dastugue. Trata-se de uma cópia idêntica do PL 29/2010, mencionado logo acima, que fora arquivado no dia 10 de março de 2015, tanto no artigo único apresentado, quanto em sua justificativa. Cabe salientar que não se faz referências a transcendências ou a valores morais. Apenas defendem que “esse novo ser tem de forma inerente à sua natureza” o direito à proteção jurídica (Câmara dos Representantes: 2015), para em seguida destilarem interpretações científicas sobre o início da vida desde a concepção.

Álvaro Dastugue (PN) também propôs em 2016 o PL nº 885, que instituía o “Dia da Criança para Nascer”, com o propósito de “promover a cultura da vida, da dignidade humana, do bem-estar da mãe e da criança que está para nascer”, inspirando-se no dia 25 de março como data comemorativa já adotada por outros países, inclusive pelo Brasil⁹⁸,

⁹⁸ Apesar de culturalmente o Brasil celebrar o “Dia das Crianças” como o dia de Nossa Senhora da Aparecida (12 de outubro), a data oficial do “Dia da Criança” é o 25 de março, de acordo com o art. 17 do Decreto Lei

para se celebrar o Dia da Criança (Câmara dos Representantes: 2016). Apesar do PL não ter prosperado, a deputada Elsa Capillera (do partido *Cabildo Abierto* e correligionária de Dastugue na neopentecostal *Misión Vida*), fez questão de celebrar em plenário a referida data, no ano de 2021, encaminhando sua manifestação à Presidência da República e a diversos ministérios (Câmara dos Representantes: 2021).

4.5 – Considerações gerais: uma pauta que atravessa partidos

Para uma possível síntese do que vimos no presente capítulo é preciso reiterar a diferença entre as tradições organizacionais dos respectivos parlamentos. No Brasil, o principal ato legislativo acerca das pautas até aqui trabalhadas – “principal” em seu sentido quantitativo – é a apresentação de Projetos de Lei. No Uruguai praticamente não se observa a sobreposição de propostas similares e há uma importância maior nos discursos, sejam os verbais ou escritos. Uma vez que estamos nos restringindo aos comportamentos oficiais dos atores enquanto legisladores, calha reiterar essa observação - já feita em nossa nota metodológica – para que possamos tratar de forma horizontal as informações disponibilizadas nas seções empíricas dispostas acima.

Com essa ressalva em mente, torna-se bastante relevante que projetos de lei – ainda que relativamente poucos – tenham surgido no parlamento uruguaio que se propusessem a concorrer com ou combater a normativa ampliativa da IVG. Ainda que não possamos dizer que apenas atores com pública identificação religiosa tenham se oposto à proposição da IVG, é evidente que os atores não religiosos e contrários à pauta – como Solari e Ope Pasquet (COLORADO) – “saem de cena” assim que a Lei nº 18.987 é aprovada: compreende-se que sua oposição se delimitou aos períodos de apreciação e votação. São os atores de identificação cristã que prolongam a contestação, pelas vias oficiais, para além da sanção da normativa, tendo aí destaque Gerardo Amarilla (pastor batista); Álvaro Dastugue (pastor da neopentecostal *Misión Vida*); Pablo Abdala e Jaime Trobo (atores com vinculação católica); além de Carlos Iafigliola, deputado federal suplente, então deputado departamental por Montevideo, evangelizador da Renovação Católica Carismática e diretor da Mesa Coordenadora Nacional pela Vida, uma espécie de confederação de organizações sociais anti-aborto.

nº 2.024 de 17 de fevereiro de 1940. Dastugue inspira-se no Brasil e o deputado Diego Garcia se inspira em Reagan ao propor o dia 22 de janeiro, como vimos na seção 4.2.

Outro ponto que merece ser destacado, este de caráter comparativo, é que talvez seria impossível transpormos os “recortes” que desenhamos acima para os posicionamentos dos uruguaios, para o caso brasileiro. Uma vez que no Brasil contamos com Frentes Parlamentares que explicitamente colocam os princípios cristãos como norteadores das “leis humanas”, não faria sentido esperarmos que os atores aí identificados tergiversassem ou se referissem de maneira oblíqua à axiologia que regeu seus posicionamentos. Em outras palavras, no Brasil o 2º e o 4º recortes se misturam, e não existe navalha analítica capaz de separá-los. Ainda que, nem em um caso, nem no outro, os atores se utilizem exclusivamente de argumentos morais; ainda que tanto num caso quanto no outro se faça uso das publicações científicas e das doutrinas jurídicas, no caso brasileiro não existe pejo em equiparar as fundamentações religiosas com as não religiosas. Por exemplo: em nenhum projeto de lei uruguaio são feitas referências à cristandade. Essas referências estão explicitadas no nosso quarto recorte – através dos votos e discursos -, mas mesmo na proposição do “Dia da Criança para Nascer”, do pastor Dastugue, não há referência à *Santidade da vida*, como no PL 518/2020 de Diego Garcia.

Apresenta-se como surpresa, trazida pela própria pesquisa, o protagonismo que organizações religiosas tiveram na fase de instrução da legislação uruguaia. O fato de não podermos identificar os parlamentares que convidaram e/ou autorizaram a participação de tais organizações nas audiências públicas, dificulta qualquer inferência a nível micro. Já que impossível fazer tal rastreamento, ficará como eterna pergunta de pesquisa: será que parlamentares, considerando-se desautorizados a trazer para o primeiro plano sua referência axiológico-religiosa, fizeram tais convites para despersonalizarem as suas defesas? As organizações religiosas, que marcaram presença numericamente maior que as não religiosas, foram escolhidas por serem delegadas de visões de parlamentares silenciados, que através delas poderiam “falar”? O endossamento de Jaime Trobo às falas das organizações ainda em 2008 alimenta essa hipótese. O fato é que há um lapso quantitativo entre a representatividade cristã nas Comissões uruguaias, e as apresentações em plenário dos próprios parlamentares.

Por fim, cabe remarcar que o tema atravessa posicionamentos partidários. Temos frenteamplistas – Carlos Baráibar e Denise Paysé – contrários à própria pauta do partido, que, inclusive, fazia parte do programa de governo do então presidente José Mujica. Temos Colorados votando a favor e contra a IVG, ainda que a orientação do partido tenha sido pela derrubada da proposta. Ope Pasquet (COLORADO), laicista inveterado, conforme

veremos no capítulo 6, votou de acordo com a orientação partidária, ainda que seu posicionamento individual sobre a pauta fosse distinto (vide Senado: 2011 – Sessão Ordinária nº 61). Mas também tivemos casos diversos, dentro do próprio Colorado e também no Partido Nacional, que nos trouxe Jorge Saravia, cristão que, segundo o próprio, votou contra sua convicção individual, contra a orientação partidária e em nome da “justiça” que o projeto de lei buscava alcançar. No Brasil, os petistas Odair da Cunha e Luís Bassuma – um pastor da Assembleia, o outro médium kardecista – também fizeram proposituras contrárias ao programa do partido⁹⁹. Enquanto isso vemos que o bloco contra a pauta no contexto brasileiro – ao menos aqueles que promovem ações com maior frequência e de maneira mais sistemática – é identificado por uma leitura da cristandade que professam ao longo de suas performances, com destaque para o protagonismo católico, como em Salvador Zimbaldi, Eros Biondini, Diego Garcia e especialmente Chris Tonietto.

A estratégia de privilegiar a dimensão micro (individual) como âmbito de análise, nos possibilitou vislumbrar como os valores religiosos manuseados pelos atores podem ser tratados como variável independente no tratamento da pauta. Sugerimos, portanto, ao menos dentro dos contextos retratados, que os sobressaltos ou as estagnações da pauta vão depender do quanto aqueles valores *podem* ou *não podem* ser parte constituinte da mesma. Serve de exemplo as amplas dissertações sobre a laicidade que os ministros do STF confeccionaram para poderem justificar a possibilidade de antecipação de parto dos anencéfalos. Ao mesmo tempo que parlamentares cristãos se mostraram surpresos com a catilinária – posto que “a decisão comportava apenas a análise da questão sob os aspectos biológicos, psicológicos e terapêuticos”, segundo o PDL de João Campos -, esses mesmos atores reclamavam a legitimidade da interferência religiosa no tema, sabendo que essa legitimação é uma forma de cristalizarem na estrutura jurídico-política nacional a sua própria fé.

⁹⁹ No caderno intitulado “Compromisso com as Mulheres”, confeccionado em 2002 pela coordenação de campanha de Lula, “o controle do corpo das mulheres e a imposição da maternidade como constitutiva da identidade feminina são estruturantes do processo de subordinação. Dentro dessa perspectiva são necessárias políticas de combate à violência doméstica e sexual e de garantia do direito à saúde e ao exercício dos direitos sexuais e reprodutivos, que fortaleçam a construção da autonomia e dos direitos de autodeterminação das mulheres” (Perseu Abramo: 2002, p. 8). Em 2006 o trecho foi sutilmente readequado para: “O Estado e a legislação brasileira devem garantir o direito de decisão das mulheres sobre suas vidas e seus corpos. Para isso, é essencial promover as condições para o exercício da autonomia com garantia dos direitos sexuais e reprodutivos” (Perseu Abramo: 2006, p. 11).

CAPÍTULO 5 –

Valores religiosos na educação pública e o(s) ensino(s) religioso(s)

5.1 – Um “acordo insólito” e a convivência de norteadores opostos

Para se avaliar a potencial circulação dos valores religiosos nos sistemas de ensino é necessário fazer uma escolha bastante cuidadosa do recorte.

Ainda que as pautas tratadas nos capítulos 3 e 4 apresentem certas nuances internas – obrigando-nos a delimitar recortes mais específicos dentro do material de campo -, a temática da relação entre educação e religião apresenta possibilidades tão horizontalmente importantes que devemos ser cautelosos ao fazer nossas escolhas dentro desse universo. Se elas não forem bem situadas incorreremos no erro da arbitrariedade, dificultando a defesa sobre preferir um e preterir outro. Ao mesmo tempo é sabidamente impossível abranger todos os pontos em que educação formal *pública* e religião se tangenciam.

De plano, é óbvio, o *ensino religioso* não ficará de fora do nosso olhar. Trata-se de uma pauta clássica de pesquisas que se propõe a contribuir para o debate historiográfico e teórico sobre secularização, laicidade e temas adjacentes (e.g, Colussi: 2003; Cury: 2004; Montero: 2011; Leite: 2014). Porém, cremos que não estaríamos oferecendo material suficientemente robusto se nos detivéssemos apenas neste nicho. Afinal, não podemos ignorar a reemergência contemporânea das disputas para inserir nos currículos oficiais componentes curriculares relacionados à educação moral e comportamental, dentro das quais a educação sexual e abordagens de gênero se apresentaram com maior ênfase no material de campo. Foram os levantamentos nos sites das casas legislativas que nos mostraram ser este um campo fértil para apreendermos a circulação de axiologias religiosas. Não obstante essa possibilidade já vir sendo apontada pela literatura dos dois países (eg. Scuro: 2021; Hermida & Lira: 2020), a contribuição do presente trabalho é – como fizemos nos dois capítulos anteriores – nos aproximarmos dos atores que manuseiam, incorporam e comunicam tais axiologias dentro das instâncias oficiais.

Feito o introito – que mais soou como advertência - seguiremos o mesmo formato dos capítulos anteriores: nesta seção apresentaremos o quadro geral atual da configuração

legal do ensino religioso no Brasil, e o mesmo será feito com relação ao Uruguai na seção 5.3. Apesar da necessária menção à extensão da abordagem às proposições de educação moral e comportamental, essa dimensão aparecerá com maior destaque nas seções 5.2 e 5.4, quando trouxermos os levantamentos de campo a nível micro.

Será necessário um acordo terminológico para que a discussão que se desenvolverá seja feita a partir de um entendimento comum entre texto e leitor. É claro que os entendimentos apresentados não têm outras pretensões para além de cumprir uma função heurística nos limites deste trabalho. Dito isso, considere o esquema abaixo:

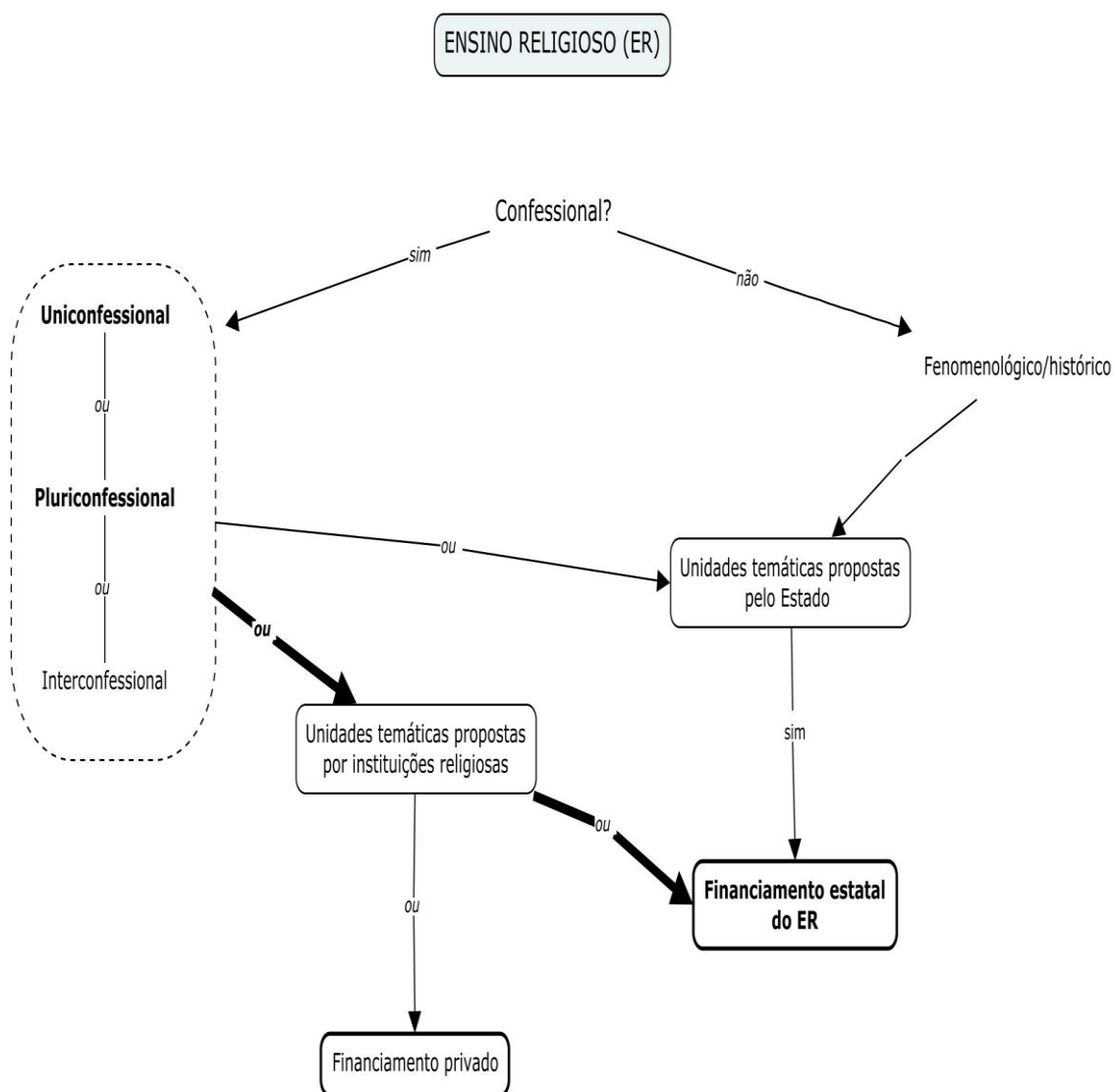


Figura 2: Esquema-resumo de propostas sobre o ensino religioso

As quatro possibilidades ilustradas – ensino não confessional, unicconfessional, pluriconfessional e interconfessional – estão no cerne do debate no tocante à forma de abordagem da temática religiosa. De maneira sintética, podem ser assim compreendidas:

- *ensino **não** confessional*: apresentação panorâmica das diversas formas por meio das quais “sujeitos e coletividades sentiram-se desafiados a atribuir sentidos e à vida e à morte” (Brasil: 2016, p. 440). Essa citação direta vem da Base Nacional Curricular Comum (BNCC) que vigora no Brasil até o momento. A BNCC está orientada pela senda que compreende que a natureza e finalidades pedagógicas do Ensino Religioso, tais como assumidas no documento, “são distintas da confessionalidade” (idem, p. 437).

- *ensino **unic**confessional*: baseia-se numa perspectiva dogmática específica. O componente Ensino Religioso estará baseado numa carreira denominacional/exegética explicitamente oferecida. Escolas de ordenações católicas (salesianas, maristas e jesuítas), bem como escolas protestantes (luteranas, adventistas e metodistas) servem como exemplos suficientes.

- *ensino **pluri**confessional (ou **multi**-confessional)*: neste caso a instituição de ensino apresenta um cardápio para que o matriculando possa escolher em qual das confessionalidades oferecidas pretende se enveredar (cf. Adrião & Azevedo: 2019, p. 127). Num protótipo ideal, haveria uma turma para o judaísmo, outra para o islamismo, outra para o cristianismo e assim por diante. As confissões constituiriam disciplinas independentes umas das outras, cabendo ao matriculando – ou ao seu responsável civil – a opção sobre qual curso seguir.

- *ensino **inter**confessional*: aproxima-se um tanto do **não** confessional, porém com a diferença fundamental de que: ao invés de apresentações panorâmicas das funções religiosas culturalmente situadas, existiria um diálogo entre os dogmas que a instituição de ensino pudesse ofertar. Diferentemente também da proposta **pluri**confessional, a proposta **inter**confessional exporia um mesmo educando às diversas fés, sem isolá-lo nas escolhas prévias, mas ao mesmo tempo sem minorar os conhecimentos propriamente religiosos, distanciando-se da proposta **não** confessional que os remete ao tão somente histórico e fenomenológico.

Para além dessas noções, o esquema acima também nos informa sobre duas possibilidades fundamentais para a descrição de uma determinada configuração secular a partir do indicador: a construção curricular e o financiamento do ensino religioso. Este último componente é tratado como variável plausível para mensuração da secularização por alguns autores de importância para esta tese (e.g. Billiet et al.: 2003; Dobbelaere: 2007; Inglehart & Norris: 2011). Ainda que tenhamos abdicado da abordagem quantitativa pelas razões expostas na nota metodológica, isso não significa que a dita variável tenha perdido peso e plausibilidade para um levantamento de caráter qualitativo.

Os destaques em **negrito** feitos no referido esquema pretendem, justamente, corroborar esse peso e essa plausibilidade para o caso brasileiro: a legitimidade de investimentos públicos em instituições confessionais **(1)**; e a legitimidade da instrução confessional em instituições públicas **(2)**, considerando-os dados bastante sintomáticos.

Para **(1)**, a Lei de Diretrizes Básicas da Educação (LDB – Lei nº 9.394) possibilita a destinação de recursos públicos a escolas confessionais em seu art. 77¹⁰⁰. Na verdade, a própria Constituição em seu artigo 213 já fazia essa previsão: “os recursos públicos serão destinados às escolas públicas, podendo ser dirigidos a escolas comunitárias, confessionais ou filantrópicas” (Brasil: 1988), desde que tais escolas tivessem finalidade não lucrativa. Em 2020 a Lei nº 14.113 passou a regulamentar a distribuição de recursos do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica (FUNDEB) a instituições de ensino confessionais, comunitárias ou filantrópicas que ofereçam matrículas para: educação infantil até os três anos de idade; educação do campo baseada na formação por alternância; pré-escolas que atendam crianças de quatro e cinco anos, até que a universalização do ensino para este nível seja alcançada; e para a educação especial¹⁰¹. Ainda sob este tópico

¹⁰⁰ Ipsis literis: “Art. 77. Os recursos públicos serão destinados às escolas públicas, podendo ser dirigidos a escolas comunitárias, *confessionais* ou filantrópicas que: I - comprovem finalidade não-lucrativa e não distribuam resultados, dividendos, bonificações, participações ou parcela de seu patrimônio sob nenhuma forma ou pretexto; II - apliquem seus excedentes financeiros em educação; III - assegurem a destinação de seu patrimônio a outra escola comunitária, filantrópica ou *confessional*, ou ao Poder Público, no caso de encerramento de suas atividades; IV - prestem contas ao Poder Público dos recursos recebidos” (Brasil: 1996, grifos nossos).

¹⁰¹ À época das discussões do Novo FUNDEB, instituições religiosas demandaram aos deputados que lhes fosse garantida uma participação mais ampla no fundo (Cf. BRANT, Danielle; URBE, Gustavo, em 13/10/2020: *Igrejas e instituições filantrópicas pressionam Congresso para ampliar o uso do FUNDEB*, em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2020/10/igrejas-e-instituicoes-filantropicas-pressionam-congresso-para-ampliar-o-uso-do-fundeb.shtml>, acessado a última vez em 14 de junho de 2022). De fato no texto aprovado pela Câmara garantia-se o usufruto do fundo por essas instituições limitado ao teto de 10%

vale mencionar a possibilidade de instituições confessionais que ofertam cursos superiores usufruírem dos benefícios fiscais ofertados pelo Programa Universidade para Todos (ProUni), que consigna abatimentos de tributos federais à oferta de bolsas individualizadas dentro do programa; além do Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (FIES), que consiste em financiamentos subsidiados pelo governo federal para que os estudantes honrem com as mensalidades junto às instituições de direito privado, dentro das quais, apesar de serem não lucrativas, as instituições confessionais se incluem. Por último, o Plano Nacional de Educação vigente até 2024 (Lei nº 13.005 de 2014) propõe o estabelecimento de parcerias governamentais com instituições comunitárias, confessionais e filantrópicas com o fito de ampliar o atendimento escolar integral de pessoas com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação.

Com relação ao tópico (2), ele se remete a todas as variantes sobre confessionalidade que expusemos sinteticamente acima. Cumpre observar que, após os longos debates desenvolvidos à época da Constituinte – reconstituição feita com acurácia por Fábio Leite (Leite: 2014, pp. 338 e ss.) -, o texto final da Carta ficou assim: “Art. 210 [...] §1º - o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (Brasil: 1988). Ainda que a implementação da lei passe por desafios tanto pedagógicos quanto operacionais (cf. Salles & Gentilli: 2018), é importante observar que há uma obrigatoriedade para a oferta *pública* do ensino religioso, o que é um dado nada desprezível. Mas observemos também o seguinte: apesar da dita obrigatoriedade de oferta, a Carta não oferece norte nem quanto ao modelo de confessionalidade a ser exercido, nem quanto ao ônus para oferta do referido componente curricular¹⁰². Essa abertura, tanto conceitual quanto procedimental, é arena para embates até os dias de hoje.

das matrículas do ente federado para os ensinos fundamental e médio regulares, além da contabilização das matrículas de ensino profissional. Essas hipóteses, contudo, foram derrubadas pelo Senado e a lei sancionada conta apenas com as quatro hipóteses elencadas por nós.

¹⁰² A segunda observação pode soar disparatada, já que por *obrigatoriedade* da oferta *pública* tende-se a deduzir que o ônus dessa oferta seja também público. Em 1988, no entanto, o Brasil vinha de uma tradição normativa um tanto quanto “insólita” (vide *Um acordo insólito: ensino religioso sem ônus para os Poderes Públicos na primeira LDB*, de Luiz Antônio Cunha e Vânia Fernandes, 2012). Os autores discutem como a distensão entre grupos defensores da uniconfessionalidade católica e defensores da perspectiva não confessional, quando da LDB de 1961, acabou resultando num entendimento de que o ensino religioso deveria ser oferecido nas escolas públicas, contudo financiado (parâmetros de contratação de profissionais e remuneração dos mesmos) pelas instituições religiosas, leia-se com as lentes da época, pela Igreja Católica. Esse aparente paradoxo atravessou as décadas, sendo, inclusive, repetido pela atual LDB, de 1996, conforme veremos no parágrafo a seguir.

Originalmente a LDB vigente (Lei nº 9.394 de 1996) dizia o seguinte em seu art. 33: “[o] ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, *sem ônus para os cofres públicos*, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis [...]” (Brasil: 1996, grifo nosso). A LDB foi publicada em 20 de dezembro de 1996. Em 19 de fevereiro de 1997, o católico Nelson Marchezan (PSDB) protocolou o PL 2757/97, que viria alterar o artigo 33, de modo que sua atual redação assim está: “[o] ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, *vedadas quaisquer formas de proselitismo*” (Brasil: 1997, grifo nosso). De ora em diante, não haveria mais isenção de ônus para o Poder Público, já que o ensino religioso “contribui para a formação de valores éticos e morais, indispensáveis para a formação de uma consciência cívica e cidadã dos educandos” (ibidem), conforme a justificação de Marchezan.

Esclarecida a questão sobre o ônus da manutenção do curso, permanece em aberto a questão conceitual, i.e., a partir de qual perspectiva pedagógica o ensino religioso deverá ser apresentado aos estudantes – e a seus responsáveis legais - pela oferta pública.

E nesse ponto temos mais um bifurcação importante no tocante à escolha do foco analítico que possa melhor contribuir para os interesses desta tese. O primeiro e mais óbvio caminho seria voltar o olhar para as escolhas estatais sobre seu posicionamento ante o espectro das confessionalidades, considerando que os quatro modelos que elencamos acima sejam meramente tipificações, podendo ser fluidas as fronteiras entre si. O segundo caminho concerne à legitimação para que entidades religiosas contribuam com suas axiologias na concepção de um modelo pedagógico de alcance nacional. Ao cabo dos levantamentos de campo, percebemos, enfim, que se trata de uma falsa bifurcação, e que, em algum ponto, esses caminhos se reencontram tanto em breve.

Descendo da abstração para o problema concreto, temos uma importante alteração na LDB em 2019, por meio da Lei nº 13.868, originada de um PL proposto pelo deputado Jorginho Mello (PL), ator de ampla circulação por denominações pentecostais e neopentecostais, conforme demonstra em inúmeras manifestações no plenário e em publicações nas contas em redes sociais. A Lei nº 13.868/2019 confere o direito às instituições comunitárias, confessionais e filantrópicas de participarem de cadeiras no

Conselho Nacional de Educação (CNE), colegiado que delibera sobre as políticas públicas acerca da educação nacional, inclusive sobre parâmetros e bases curriculares. Os efeitos sociológicos dessa inserção – e se os haverá – depende de um tempo que escapa à confecção do presente texto.

Quanto ao “primeiro caminho” daquela falsa bifurcação que mencionamos – ou seja, quanto ao posicionamento oficial sobre a confessionalidade do ensino religioso -, temos uma evolução normativa aparentemente contraditória. Senão vejamos.

Se a Constituição deixa em aberto a questão, em 1992 o Brasil assina o Pacto de San José da Costa Rica que, no item “4” do seu artigo 12, diz: “Os pais, e quando for o caso os tutores, têm direito a que seus filhos ou pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja acorde com suas próprias convicções” (Brasil: 1992), lançando o entendimento de que a oferta do ensino religioso público deveria ser atinente às crenças dos pais, aproximando-se dos modelos uni ou multi-confessional, em dependendo do contexto em que a realidade escolar estiver inserido.

No texto original da LDB, de dezembro de 1996, havia duas modalidades admissíveis:

Art. 33[...]

- I- confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas;
- II- interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa. (Brasil: 1996)

Essa orientação vigeu por apenas oito meses, já que a alteração inserida na LDB em 1997 deixa explícita a vedação de “quaisquer formas de proselitismo”, conforme destacamos acima. No PL que resultou nessa alteração, aquele proposto por Marchezan, o deputado mantinha o entendimento do Pacto de San José, prevendo que o ensino religioso deveria ser oferecido “de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou seus responsáveis” (Brasil: 1997). Porém, o texto aprovado foi de encontro à proposição original, já que deixou patente a proibição de qualquer proselitismo. Apesar disso, a alteração também inclui uma novidade importante: caberia aos *sistemas de ensino* (estadual ou municipal) consultar entidade civil “constituída pelas diferentes denominações

religiosas” para a definição dos conteúdos da disciplina (Brasil: 1996). Ou seja, a construção dos componentes curriculares passaria pela contribuição de diversas religiões, mas permaneceria vedado o proselitismo na sala de aula das escolas públicas. Esse norteamento foi o que serviu para a elaboração da Base Nacional Curricular Comum (BNCC¹⁰³), documento elaborado ao longo de 20 anos e promulgado em 2018. Mas ao mesmo tempo, já que dá abertura para que cada sistema de ensino faça sua regulamentação, o que se viu foi uma proliferação de procedimentos adotados em cada parte do Brasil ao longo dos anos¹⁰⁴.

Em 2008, o governo brasileiro celebrou um acordo com o Vaticano, chamado de Acordo relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, ou Acordo Brasil-Santa Sé. Promulgado em 2010, o § 1º do artigo 11 diz: “O ensino religioso, *católico e de outras confissões religiosas*, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil [...]” (Brasil: 2010, grifo nosso), naturalizando o entendimento de que o ensino religioso é necessariamente confessional e proselitista. Essa normativa foi julgada constitucional e subsidiou o acórdão elaborado pelo Supremo Tribunal Federal, que, a partir do julgamento da ADI 4439 em 2017, consolidou o entendimento que o ensino religioso é necessariamente confessional, de oferta pública obrigatória e matrícula facultativa.

Aliás, o julgamento ADI 4439 é o último ato normativo de relevância sobre a questão. Em decisão publicada em novembro de 2017, portanto cinco meses antes da promulgação da não confessionalidade através da BNCC, o STF teve um entendimento distinto da BNCC que, à época, estava em vias de aprovação.

¹⁰³ Na apresentação das perspectivas que embasaram a proposta curricular, a BNCC explicita: “Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida” (Brasil: 2018, p.436).

¹⁰⁴ Em seu voto à ADI 4439, o Ministro Barroso traz o exemplo do Rio de Janeiro que, em 2004, lançou edital para contratação de professores de Ensino Religioso no qual só poderiam se candidatar pessoas que apresentassem documento timbrado pela instituição religiosa a que pertencia, firmando reconhecimento de pertencimento à crença. O concurso foi feito para a contratação de 342 professores católicos, 132 evangélicos e 26 de outros credos. Após a contratação, caso o profissional mudasse de fé, deixasse a denominação a que pertencesse ou apresentasse algum desvio moral afrontoso aos dogmas respectivos, a autoridade religiosa poderia notificar o Estado para que o credenciamento do docente fosse cassado, fazendo-o, assim, perder sua função. Vide: ACÓRDÃO STF – ADPF 4439, pp. 32-3.

A ADI foi proposta pela Procuradoria Geral da República por considerar inconstitucional o dispositivo que citamos acima do Acordo Brasil-Santa Sé. Além disso propunha a revogação do artigo 33 da LDB que também já mencionamos. Para a PGR, qualquer tipo de confessionalidade feriria o princípio da laicidade, sendo também inconstitucional que o Estado dispendesse recursos para contratação de docentes nesses moldes, o que caracterizaria “endosso ou subvenção estatal a crenças” (STF: 2017 - ADI 4439). O relator do pedido, o Ministro Luís Roberto Barroso, resumiu assim seu voto: “[o] ensino religioso ministrado em escolas públicas deve ser de matrícula efetivamente facultativa e ter caráter não confessional, vedada a admissão de professores na qualidade de representantes das religiões para ministrá-lo” (STF: 2017 – ADI 4439). Na condição de relator admitiu audiência pública na qual se inscreveram 31 representações da sociedade civil, sendo 12 religiosas. Apesar dessa grande representatividade, como destaca o próprio relator, apenas quatro das representações religiosas se posicionaram favoráveis ao ensino confessional (ibidem).

A despeito do voto do relator ter sido pelo acolhimento da demanda da PGR, Barroso foi vencido. O Ministro Alexandre de Moraes se posicionou em defesa da confessionalidade, e foi seguido por outros cinco Ministros.

Moraes destaca que a demanda requer o entendimento da “interdependência e complementariedade das noções de Estado Laico e Liberdade de Crença e de Culto” (ibidem). Em seguida diz que o ensino não confessional seria uma afronta, uma “censura prévia à livre manifestação de concepções religiosas em sala de aula [...] transformando o ensino religioso em uma disciplina *neutra com conteúdo imposto pelo Estado* em desrespeito à liberdade religiosa” (ibidem, grifo nosso). Nessa visão, a não confessionalidade seria uma afronta à liberdade religiosa, então. Ainda complementa:

Paradoxal que pareça, alguns grupos que auxiliaram as minorias a conquistar legítima e corretamente o direito de liberdade de expressão de suas ideias e convicções, inclusive em salas de aula e dentro de currículos de matérias de matrícula obrigatória, pretendem impor forte censura prévia às opiniões religiosas diversas, ao pleitearem um conteúdo neutro e meramente descritivo de religiões, em *uma impensável “doutrina religiosa oficial”, criada artificialmente pelo Poder Público*, mesmo que em disciplinas de matrícula facultativa [...]

Portanto, a partir do respeito ao Estado Laico, da interpretação da singularidade da previsão constitucional do ensino religioso e em

respeito à liberdade religiosa, a definição do núcleo de seu próprio conceito baseado nos “*dogmas da fé*”, inconfundível com outros ramos do conhecimento científico, como história, filosofia ou ciência das religiões, pretendo demonstrar a improcedência da presente ação (STF: 2017 – ADI 4439, grifo nosso)

Portanto, Moraes compreende a não confessionalidade também como uma forma de proselitismo, este ainda pior dos que os proselitismos confessionais, já que arbitrário e impositivo.

A sugestão do voto vencedor é que sejam feitas parcerias entre o Poder Público e instituições religiosas das mais diversas crenças, *preferencialmente* sem ônus para o Estado (ibidem), e essas instituições fariam a oferta da disciplina nas instituições públicas de ensino de acordo com os entendimentos de suas respectivas crenças. A matrícula do estudante à(s) disciplina(s) de ensino religioso dependeria de manifestação própria ou do responsável, não sendo de caráter obrigatório.

Após empate entre o voto do Ministro-Relator e o voto divergente de Alexandre de Moraes, a então presidente da corte proferiu seu voto de Minerva concordando com a divergência. Carmen Lúcia compreendeu que, pelo fato de a matrícula ser facultativa, não há submissão ou ingerência de axiologias religiosas no Estado, uma vez que permaneceria soberana a decisão individual do estudante (ibidem)

A título de síntese, no Brasil convivem dois entendimentos conflitantes a respeito do ensino religioso. Lembremos que contemporânea à votação da ADI 4439 estava em vias de aprovação, após quase 20 anos de discussão e elaboração coletiva, a BNCC. A conclusão da proposta do Currículo Nacional foi marcadamente *não* confessional. Aspecto que, aliás, permitiria a contratação de professores de Ensino Religioso da maneira costumeira de concursos públicos. A decisão publicada pelo acórdão redigido por Moraes, interpretou que o Ensino Religioso deve ser confessional e sugeriu que fossem estabelecidas parcerias *preferencialmente* sem ônus para o Estado a oferta obrigatória do componente curricular. A *sugestão* do Ministro não tem peso normativo, já que caberá ao Legislativo a elaboração dos formatos dessa contratação, e aí está um importante campo de conflito. O que resta

objetivamente claro é que, no entendimento do STF, a oferta pública deve sim ser confessional e a decisão se sobrepõe ao Currículo Nacional

Além disso, o mencionado artigo 12 do Pacto de San José – aquele dispositivo que prevê que os filhos devem receber a educação moral e religiosa que estejam de acordo com as convicções dos pais – tem relevância central nas argumentações dos parlamentares, conforme poderemos ver a seguir.

5.2 – Sem partido e sem escola em nome da Verdade

Se a decisão sobre a ADI 4439 foi publicada no dia 27 de setembro de 2017, dois meses depois o deputado Jean Wyllys (PSOL) protocolava o PL 9208/2017 desenhando uma regulamentação infraconstitucional frontalmente distinta ao acórdão da Corte. Primeiro que explicita o termo “*não confessional*” na minuta de sua proposição. Além disso, sugere que podem se candidatar à cadeira de docência da disciplina pessoas formadas em Ciência da Religião, Ciências Sociais, História ou Filosofia, contrapondo-se ao trecho do voto de Moraes transcrito logo acima, em que o Ministro defende o ensinamento oficial dos “dogmas de fé”, já que estes essencialmente distintos e tão importantes quanto às instruções ditas “científicas”. Por fim o PL de Jean Wyllys prevê o ensinamento do ateísmo e agnosticismo em sala de aula, como crenças relevantes a serem compreendidas em sua perspectiva histórica e comparada.

O PL 9208/17 se propõe explicitamente complementar onde o STF fora “omisso” naquele acórdão, conforme consta na justificativa do próprio deputado (Câmara dos Deputados: 2017). Para defender uma proposta infraconstitucional que, ao menos aparentemente, afronta uma decisão que tem efeitos jurídicos de nível constitucional, Jean Wyllys assim argumentou:

Vejam: o Supremo não considerou inconstitucional o ensino confessional, quer dizer, não o proibiu com base na Carta Magna, mas também não o sacramentou como regra: ele fez uma interpretação não restritiva do artigo 210, mas nada disse contra restrições que eventualmente possam ser estabelecidas pela legislação infraconstitucional. De certa forma, o STF deixou a questão nas mãos do Poder Legislativo, que pode e deve agora regulamentar o ensino religioso de modo a assegurar o respeito à diversidade de

crenças dos alunos e impedir que eles sejam vítimas de qualquer tipo de imposição autoritária das doutrinas do/a professor/a, o que sem dúvidas é um abuso contra os direitos das crianças e dos/as adolescentes (Câmara dos Deputados: 2017)

Curioso que, contemporânea à decisão, apenas esta proposta faz menção direta à jurisprudência da corte. Naquela Legislatura (2015-2020) não foram observadas movimentações no sentido da suspensão dos efeitos do acórdão por invasão de competência, nem outros projetos que corroborassem ou de alguma forma se contrapusessem à decisão da Corte. O PL de Jean Wyllys está anexado ao PL 309 de 2011, do pastor assembleiano Marco Feliciano (PSC). Interessante atentarmos para a diferença entre a proposição de 2011 do pastor e outra também de sua autoria, o PL 8099/14, que seria posteriormente apensado à mesma árvore.

Em 2011, Feliciano propõe o referido PL que busca regulamentar o Ensino Religioso, norteando o dispositivo da LDB que trata sobre o tema, pois, após a redação de 1997, o que se flagrou foi uma multiplicação de entendimentos diversos em cada sistema de ensino. O PL 309/2011 persiste com a vedação do proselitismo e ainda especifica: “O ensino religioso será ministrado de forma a incluir aspectos gerais da religiosidade, bem como da religiosidade brasileira e regional, da fenomenologia da religião, da antropologia cultural e filosófica e da formação ética” (Câmara dos Deputados: 2011). Também se manifesta sobre quais profissionais teriam habilitação para ministrar as aulas, e em nenhum ponto confere legitimidade a instituições religiosas credenciarem ou indicarem requisitos para a docência. Mais que isso, em sua justificativa lê-se:

As aulas de Ensino Religioso como são ministradas atualmente não contribuem muito para esta descoberta, pois o professor (seja católico ou evangélico) está mais ocupado em destacar os valores bíblicos e cristãos do que efetivamente ajudar o aluno a fazer uma leitura racional das religiões. Mas você pode se perguntar: então não se deve relevar os valores cristãos na escola? Como motivação denominacional ou tentativa de disciplinar a fé, não, pois isto é trabalho e função das igrejas e dos movimentos eclesiais. Na escola devemos sim ter uma orientação racional, de conhecimento e análise da conjuntura religiosa. Os mistérios da fé, a catequese e o proselitismo devem ser concebidos pelas igrejas e pelos movimentos religiosos e não pela escola. A escola é fundamentalmente um local de produção e construção do conhecimento, devendo, portanto oferecer cientificamente elementos necessários para a descoberta da sabedoria.[...]

Um novo paradigma para o ensino religioso, está surgindo: em primeiro momento tínhamos o ensino religioso Confessional (Doutrinal), com o passar do tempo a igreja católica cedeu espaço ao estado que passou a ministrar o ensino religioso com a metodologia Interconfessional (Valores cristãos), entretanto percebe-se atualmente que o ensino religioso deve acompanhar a pluralidade religiosa e social que temos em nossa sociedade, daí nasce a necessidade de trabalharmos o ensino religioso a partir do aspecto Fenomenológico (Fenômeno Religioso) a religiosidade passa a ser vista como um todo (Câmara dos Deputados: 2011)

Ora, o Pr. Marco Feliciano parece trilhar pela proposta não confessional da disciplina. Entretanto, em 2014, o mesmo ator propõe o PL 8099/2014, que insere na grade curricular das redes pública e privada conteúdos sobre o criacionismo. Não obstante por si só essa proposição não implique uma perspectiva axiológica da abordagem, na minuta do PL lemos: “Os conteúdos referidos neste artigo devem incluir noções de que a vida tem sua origem em Deus, como criador supremo de todo universo e de todas as coisas que o compõe” (Câmara dos Deputados: 2014), conotando uma sensível mudança de postura do legislador acerca da não confessionalidade em ambiente escolar.

Ademais, ele ainda justifica a importância da proposição da seguinte forma:

Ocorre que por força da fé, dos costumes, das tradições e dos ensinamentos cristãos, *a maioria da população brasileira crê no ensino criacionista, como tendo sua origem em Deus*, criador supremo de todo universo e de todas as coisas que o compõe, como animais, plantas, o próprio homem. Este ensino tem como fundamento o livro de Gênesis contido no livro dos livros, a saber, a Bíblia Sagrada que é *a verdadeira constituição da maioria das religiões do nosso país* (Câmara dos Deputados: 2014, grifos nossos)

Os grifos destacam duas linhas de argumentação centrais para todo o debate da pauta, quais sejam: o argumento de que, já que a maior parte da população brasileira é cristã, necessariamente a cosmovisão cristã deve ser reiterada no ensino formal; e a obrigatoriedade de se reproduzir no espaço escolar as crenças das famílias, tal como possibilita uma interpretação estrita do art. 12 do Pacto de San José. Um bom exemplo deste último argumento é o entendimento do também pastor da Assembleia de Deus Hidekazu Takayama (PSC), que no PL 3044/2015 propõe que o conteúdo escolar do ensino religioso tenha sua “orientação e linhas religiosas” definidas pelo conselho de pais e mestres no início de cada ano (Câmara dos Deputados: 2015). Não obstante fale de

“orientação” do conteúdo, em sua justificativa Takayama explica: “note-se que não se trata de mera ‘orientação’ religiosa, mas sim de efetivar a participação dos pais com as *‘doutrinas’ recebidas por ensinamentos a seus filhos*” (ibidem, grifo nosso).

Aliás reiterando a proposição de 2014 de Marcos Feliciano, o pastor da Igreja Quadrangular Jefferson Campos também propõe, no PL 5336/2016, que nos currículos dos ensinos fundamental e médio seja incluída a “‘Teoria Criacionista’, baseada nos ensinamentos da Teologia” (Câmara dos Deputados: 2016), seguindo, em parte, argumentação bastante similar àquela de Feliciano: afirma que 32% da população mundial crê na Teoria Criacionista “derivada do livro bíblico de Gênesis” e que “86,8% da população [brasileira] é de cristãos, os quais vivenciam em suas experiências culturais cotidianas, a crença da Teoria Criacionista” (ibidem).

Em proposições mais específicas, o PL 943/2015, de Alfredo Kaefer (então do PSDB e membro fundador da Frente Parlamentar Católica), e o PL 9164/2018, de Cabo Daciolo (membro da Assembleia e filiado ao AVANTE), preveem a inclusão do estudo da Bíblia como componente curricular obrigatório. No PL 943/2015 é mantida a facultatividade da matrícula. Mas justifica que o motivo de não ensinar “outros livros do repositório religioso universal” nas escolas é: “simplesmente porque foi o pensamento judaico-cristão, e não outro, que fundou todo o alicerce da cultura e sociedade ocidental” (Câmara dos Deputados: 2015), antes de destilar uma extensa exposição da importância que figuras históricas famosas (cientistas, filósofos políticos e teólogos) deram ao Livro. Já na minuta do PL 9164/2017, de Daciolo, deparamo-nos com uma aparente contradição. Diferentemente do projeto anterior, não existe a possibilidade da matrícula facultativa. Apesar disso, o dispositivo proposto é concluído com o mesmo desfecho do atual artigo 33 da LDB: “O Estudo da *Bíblia Sagrada* é parte integrante e obrigatório da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, *assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo* (Câmara dos Deputados: 2017, grifos nossos).

Logo no início da 56ª Legislatura (2019-2023), no dia 13 de fevereiro, o pastor assembleiano Otoni de Paula (PSC) protocolou o PL 701/2019 que, por fim, se dispunha a regulamentar a decisão do STF sobre a ADI 4439, de pouco mais de um ano antes. O projeto de Otoni recupera alguns elementos de outras defesas, bem como mescla pontos da antiga redação da LDB com passagens do voto divergente vencedor de Alexandre de

Moraes. 1º) – recupera as previsões de ensino religioso confessional (que permanece sem definição na minuta) e interconfessional, contidos na redação da LDB de 1996. Neste caso, as diversas organizações religiosas elaborarão o conteúdo de acordo com a fé dos responsáveis dos alunos 2º) – os professores deverão, necessariamente, estar credenciados pelas organizações religiosas. O credenciamento fica consignado à formação religiosa oferecida pela própria organização. 3º) - absorve a sugestão de Moraes pela possibilidade de formalização de parcerias com instituições religiosas para a contratação de pessoal. Mantém, porém, a possibilidade de realização de concurso público, atrelada à obrigatoriedade do credenciamento referido no item anterior. 4º) - por fim aprofunda um ponto que destacamos acima no voto do Ministro, quando diz que a não confessionalidade fundaria “uma impensável ‘doutrina religiosa oficial’, criada artificialmente pelo Poder Público” (STF – ADPF 4439). Em seu arrazoado, Otoni de Paula diz:

É impossível que, diante das liberdades de consciência e crença estampadas na Carta de 1988, o Estado ofereça apenas conteúdo interconfessional e não proselitista. Os pais têm o direito de matricular seus filhos em uma disciplina que respeite suas próprias convicções religiosas! *Do contrário teríamos o Estado criando para si uma religião – a “religião interconfessional” –, mas isso não é possível diante da laicidade.* Foi justamente nessa linha de raciocínio que tivemos o “Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil” [...]

Mesmo em se tratando de um Acordo exclusivo com a Santa Sé (ente internacional – e que por isso pode celebrar pactos com qualquer país – vinculado à Igreja Católica), houve respeito à “liberdade religiosa” e à “pluralidade confessional” que existe no Brasil. Tanto que a norma consagrou um ER “católico e de outras confissões religiosas”, abrindo espaço para que todas as matrizes gozem do mesmo direito (Câmara dos Deputados: 2019, grifo nosso)

O deputado também reprova a proposta curricular da BNCC que sugere expor o alunato ao contato de diversas matrizes religiosas (cristianismo, hinduísmo, islamismo etc.) bem como os valores específicos dos textos escritos de cada uma delas: “insiste-se em manter um viés interconfessional, inclusive obrigando o discente a ter contato com textos e ritos considerados sagrados por outras matrizes religiosas, violando claramente a liberdade de crença” (Câmara dos Deputados: 2019).

Todos os projetos até aqui apresentados fazem parte de uma mesma árvore de anexos, cujo principal é o PL nº 309 de 2011, aquele proposto pelo pastor Marco Feliciano numa perspectiva não confessional. Em 2021, Fernando Rodolfo (PL, membro das Frentes

Parlamentares Católica e Evangélica) foi designado relator do processo pela Comissão de Educação. Em seu parecer ele acolheu os PL's: 309/2011 (de Feliciano); 9208/2017 (de Jean Wyllys); e o 701/2019 (de Otoni de Paula). Rejeitou, portanto, aqueles que propuseram o ensino do criacionismo ou o ensino da Bíblia nas escolas, bem como o projeto de Takayama que “orientava” o ensino religioso de acordo com os “dogmas” das famílias. Em seu parecer, Fernando Rodolfo frisa que sua rejeição se deu “não pelo mérito do conteúdo proposto” (Câmara dos Deputados: 2021), mas pela regra de competência, estipulada pela Lei nº 4.024, por meio da qual o Conselho Nacional de Educação – e não o Legislativo – se torna o responsável pela elaboração das diretrizes curriculares.

Apesar de termos feito uma apresentação de todos os sete projetos apensados neste processo, não significa que argumentos de natureza muito similares ou mesmo idênticos venham sendo trazidos em propostas mais ou menos elaboradas e mais ou menos complexas. Em 24 de fevereiro de 2014, o pastor da Assembleia de Deus Erivelton Santana (PSC) apresentou dois projetos de lei que dariam um novo rumo para as discussões dos parlamentares sobre os parâmetros educacionais, especialmente no que tange aos valores que devem ou não circular no ensino formal. O PL 7180/2014 incluía como um dos princípios do ensino na LDB o seguinte inciso: “Art. 3º [...]: XIII - respeito às convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, tendo os valores de ordem familiar precedência sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa, vedada a transversalidade ou técnicas subliminares no ensino desses temas” (Câmara dos Deputados: 2014). O PL 7181/2014 trouxe redação muito similar, obrigando que os Parâmetros Curriculares Nacionais assumissem o mesmo princípio expresso acima.

Em outubro do mesmo ano, o deputado Ariosto Holanda (então do PSB) emitiu um parecer pela Comissão de Educação rejeitando as duas proposições que tramitavam de maneira conjunta. Em seu exarado ele disse que “os princípios constitucionais da liberdade de aprender e do pluralismo de ideias garantem ao aluno o direito de que o professor exponha outros pontos de vista, ainda que com eles não concorde” (Câmara dos Deputados: 2014). Reconheceu ainda que o ensino religioso era uma previsão constitucional, isso não significando, no entanto, “advogar a precedência de valores de ordem familiar sobre a educação escolar” (ibidem).

O parecer de Ariosto Holanda foi emitido em 14 de outubro de 2014, poucos meses antes de findar aquela legislatura (2011-2015). Naturalmente não houve tempo hábil

para apreciação do seu parecer pela Comissão de Educação, tampouco para a emissão de relatório para controle de juridicidade por parte da CCJC. Lembremos que ao cabo de cada legislatura os projetos não apreciados são arquivados, podendo ser desarquivados mediante requerimento simples de um dos proponentes. Assim procedeu Pr. Erivelton e, a partir da nova legislatura (2015-2019), sua proposição ganhou renovado fôlego.

Um mês depois do desarquivamento (em 20 de março de 2015) foi designado como relator o recém empossado deputado Diego Garcia (então do PHS), membro da Renovação Carismática já mencionado neste trabalho. Dias depois seria apensado ao PL 7180/2014 o PL nº 867/2015, protocolado pelo católico Izalci Lucas (PSDB), que, em sua ementa, traz: “Inclui, entre as diretrizes e bases da educação nacional, o ‘Programa Escola Sem Partido’¹⁰⁵” (Câmara dos Deputados: 2015). Já em maio daquele ano Diego Garcia emitiu parecer favorável a ambas propostas, relatório que voltaremos a mencionar mais adiante. Em junho, o próprio Izalci, juntamente com o presidente da Frente Católica, Givaldo Carimbão, e os pastores João Campos (então do PSDB) e Alan Rick (DEM/UNIÃO), propuseram o PL 1859/2015 que proibia o emprego das palavras “gênero” e “orientação sexual” nas escolas, engrossando a árvore de apensados do PL 7180/2014. Em outubro de 2016 foi necessária a formação de uma Comissão Especial para a apreciação do processo¹⁰⁶, que recebeu o nome de “Comissão Especial Escola Sem Partido”, ainda que o projeto principal não tivesse se apresentado com esse título.

¹⁰⁵ O epíteto “Escola Sem Partido” ganhou grande vulto nas mídias à época. “Escola Sem Partido” foi um movimento fundado pelo procurador do estado de São Paulo, Miguel Nagib, no ano de 2004 com o fim de extinguir “a instrumentalização do ensino para fins ideológicos e partidários” (<http://www.escolasempartido.org/quem-somos/>). Com o crescimento do movimento pelas mídias sociais, no ano de 2014, as propostas do movimento passaram a fazer parte das agendas da política institucional, quando o então Deputado Estadual pelo Rio de Janeiro Flávio Bolsonaro e o vereador pela capital fluminense Carlos Bolsonaro protocolaram projetos de lei em seus respectivos âmbitos que, apesar de não aprovados, tiveram ampla circulação nas redes sociais e também na mídia convencional, suscitando réplicas por municípios e estados Brasil afora (Hermida & Lira: 2020, pp. 3-4). Alagoas aprovou a Lei Escola Livre, que repercutia os ideários do movimento no ano de 2016. O STF julgou-a inconstitucional na ADI 5537, em nome da liberdade de cátedra e do pluralismo de ideias em ambiente escolar. O Supremo também se posicionou pela inconstitucionalidade em outros quatro municípios que publicaram leis que repercutiam versões do Escola Sem Partido: Nova Gama (GO), Foz do Iguaçu (PR), Ipatinga (MG) e Cascavel (PR). Cf. REIS, Toni, de 24 de agosto de 2020: *O iluminismo venceu o obscurantismo: STF enterra o escola sem partido*, <https://congressoemfoco.uol.com.br/temas/educacao/o-iluminismo-venceu-o-obscurantismo-stf-enterra-escola-sem-partido/>, acessado em 23 de junho de 2022. Miguel Nagib é cunhado da ex-procuradora Bia Kicis (PSL), atual deputada federal e proponente de um dos “Programa Escola Sem Partido” (PL 246/2019) que compõe a árvore de anexos do principal 7180/2014.

¹⁰⁶ Conforme mencionamos no nosso capítulo 3, uma Comissão Especial é instituída quando o mérito da proposta precisa ser apreciado por mais de três das Comissões permanentes. No caso do processo em tela, foi requerida a apreciação pela Comissão de Educação; de Seguridade Social e Família; de Direitos Humanos e Minorias, além da CCJC.

O fato é que se observou uma sobreposição crescente de propostas sobre a pauta a ponto de, até o momento da confecção deste trabalho, tramitarem 24 projetos de lei apensados ao PL principal.

É certo que nove deles se apresentaram justamente como reação às propostas que convergiam com os ideários do Escola Sem Partido, ou aspectos de PL's apresentados ao longo do período. São eles:

Nº/ano (autor-partido)	Ementa	Tópicos-resumo
6005/2016 (Jean Wyllys – PSOL)	Institui o programa “Escola Livre” em todo o território nacional	-foca na defesa na liberdade de expressão e pluralismo de ideias; -combate ao racismo, machismo, preconceito LGBT; -inclui adequação de livros didáticos e provas para ingresso no ens. superior
10.997/2018 (Dagoberto Nogueira – PDT)	Institui a Política Nacional de Liberdade para Aprender e Ensinar	- busca ferramentas que previnam o tolhimento de opiniões, para professores e alunos; -cita modelos de censura a serem combatidos, como gravação de aulas sem autorização
375/2019 (Alexandre Padilha-PT)	Projeto Lei Escola Livre	-foca a proposta na liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber com pluralismo de ideias e concepções pedagógicas; -denuncia eventos de coação dos professores em sala de aula
502/2019 (Talíria Petrone-PSOL e outras)	Programa “Escola Sem Mordaza”	-menciona laicidade como à respeito às diversas crenças, inclusive a não-crença; - foca na liberdade de cátedra e na necessidade de combater preconceitos de raça, cor e gênero.
1189/2019 (Natália Bonavides-PT)	Institui o Programa “Educação Democrática”	- dentre os princípios: liberdade de pensamento e laicidade do Estado; - condena a ressuscitação da educação moral e cívica
3741/2019 (Fernanda Melchiona –PSOL e outros)	Cria o Programa Escola sem Discriminação de educação para o combate à violência contra LGBTs	- prevê formação de profissionais da educação para o combate à violência e preconceito contra LGBT's

4961/2019 (Denis Bezerra-PSB)	Valorização da diversidade cultural, social e de combate a qualquer forma de discriminação	- obriga que as escolas incluam em seus estatutos os princípios da ementa; - necessidade de educação contra preconceitos de raça e gênero
5039/2019 (Igor Kannário – DEM)	Dispõe a livre manifestação do pensamento na atividade docente em ambiente de ensino-aprendizagem	- veda a gravação multimídia de aulas sem a autorização do docente; - procurar prevenir a inibição da liberdade de pensamento
80/2021 (Alexandre Frota-PSDB)	Acrescenta o respeito à opção de gênero do aluno como princípio da LDB	- novo princípio da LDB: respeito a dignidade do aluno por sua liberdade de gênero

Tabela 5: PL's divergentes do “Escola Sem Partido” anexados ao PL 7180/2014

Dado o cenário, seria impossível destrincharmos um a um os 15 projetos restantes dentro dessa árvore de anexos. Ademais seríamos meramente prolixos, uma vez que muitos dos argumentos se repetem ao longo das propostas. Dentre eles, é unívoca a defesa da precedência dos valores morais/religiosos familiares sobre a educação formal. A título de amostra, vale reproduzir o trecho da justificativa do PL 867/2015, de Izalci Lucas:

[...] um Estado que se define como laico – e que, portanto deve ser neutro em relação a todas as religiões – não pode usar o sistema de ensino para promover uma determinada moralidade, já que a moral é em regra inseparável da religião.

Permitir que o governo de turno ou seus agentes utilizem o sistema de ensino para promover uma determinada moralidade é dar-lhes o direito de vilipendiar e destruir, indiretamente, a crença religiosa dos estudantes, o que ofende os artigos 5º, VI, e 19, I, da Constituição Federal (Câmara dos Deputados: 2015)

Tal argumento foi endossado e ampliado pelo próprio relator Diego Garcia, em seu parecer de maio de 2015:

[...]se os pais têm direito a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções – o que é, de resto, um **direito natural** reconhecido universalmente – , não há como deixar de proclamar a absoluta precedência dos valores de ordem familiar relativos à *moral sexual e religiosa* sobre qualquer conteúdo que possa ser veiculado na educação escola (Câmara dos Deputados: 2015, grifo em **negrito** no original, em *italico* nosso)

E é justamente aí que parte das reações apresentadas na tabela acima constrói seu ponto de tensão. Natália Bonavides, por exemplo, questiona se a precedência de visões morais/religiosas particulares não estaria afrontando o princípio da laicidade, e se a escola

não seria, justamente, o espaço para que o indivíduo tivesse contato com a diversidade sexual, étnica e religiosa, contato para o qual o estudante permanecerá blindado, no caso daquela precedência familiar (Câmara dos Deputados: 2019). Mas o crucial não é essa perspectiva normativa. O importante é observarmos como o adjetivo *sexual* torna-se uma extensão natural do substantivo *moral* ao longo da maioria das propostas e/ou de suas respectivas justificações, e como *moral* está necessariamente vinculada à preservação de uma perspectiva moral e religiosa da família do estudante.

Essa correlação é explicitada pelo professor de Teologia da Assembleia de Deus Victório Galli (PSC) em seu PL 5487/2016; pelos representantes das frentes católica e evangélica, no já citado PL 1859/2015; pelo católico Delegado Waldir (PSL/UNIÃO), no PL 10659/2018; pelo batista Jhonatan de Jesus no PL 9957/2018; e pelo assembleiano Cabo Daciolo no PL 10577/2018, que, aliás, em sua justificativa se remete ao Gênesis, capítulo 1, versículos 27 e 28, para demonstrar que Deus criara o homem e mulher para se multiplicarem. Todos estes projetos tramitam apensados ao “Escola Sem Partido” e sugerem a proibição das menções sobre “gênero” e “orientação sexual” nas instituições de ensino. Em sua justificativa, Delegado Waldir frisa que: “[l]íderes religiosos consideraram na ocasião [da discussão sobre o Plano Nacional de Educação em 2014] a ideologia de gênero uma ameaça à família e que a introdução dessa ideologia na prática pedagógica das escolas traria consequências desastrosas para a vida das crianças e das famílias” (Câmara dos Deputados: 2018).

Não obstante a comoção que a discussão vem gerando, fato é que, apesar da inflação de projetos anexados a partir da 56ª Legislatura (2019-2023) – PL258/2019, PL375/2019, PL 1189/2019, PL 2692/2019, PL 3674/2019, PL 3741/2019, PL 4961/2019, PL 5458/2019 e PL 80/2021 – a última movimentação significativa do processo data de 2018, quando Flavinho (PSB, depois PSC), da Renovação Carismática Católica, exarou seu parecer pela Comissão Especial - Escola Sem Partido. Ao longo de seu parecer, Flavinho coloca que: “a escola não é um lugar estratégico para a emancipação político-partidária de crianças e adolescentes e nem se destina a pôr um fim nas religiões, que veem o mundo como produto da criação divina” (Câmara dos Deputados: 2018). E prossegue:

Claro, pois, está que o que estamos investigando nada tem que ver com o ensino religioso. Mas é preciso lembrar aos que insistem nessa assertiva que o Brasil não adotou o modelo francês de laicidade, que repele toda manifestação de religiosidade nos espaços públicos, mas o modelo americano. Não nos constituímos, também, num Estado

Ateu, que repele toda forma de religiosidade. *No caso brasileiro, a noção de religiosidade está profundamente impregnada no ordenamento constitucional, como a invocação do nome de Deus no preâmbulo da Constituição*, a tutela de liberdade de consciência e de crença, a proteção aos locais de culto e às suas liturgias, a garantia de prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva, a garantia de que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa, e a própria inscrição no art. 210, § 1º, de que o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental (Câmara dos Deputados: 2018, grifo nosso)

Nessa toada, o relator acolheu os PL's que convergiam com os ideários do “Escola Sem Partido” e rejeitou aqueles que em 2018 faziam sua contraposição: o PL 6005/2016, de Jean Wyllys, e o PL 10.997/2018, de Dagoberto Nogueira. Ao cabo, o processo encontra-se com a tramitação estagnada desde então, a não ser pelas apensações feitas ao longo da 56ª Legislatura.

Por fim uma terceira matriz, bastante similar às anteriores, também tramita no Congresso. Trata-se da árvore cujo principal é o PL 3235/2015, do pastor Marco Feliciano (PSC). Contudo, diferentemente das outras duas matrizes, o PL não interfere na LDB, mas altera o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), sugerindo modificações que impactam diretamente nas possíveis unidades temáticas dos currículos. Inclui como previsão de crime:

Veicular a autoridade competente, em atos normativos oficiais, em diretrizes, planos e programas governamentais, termos e expressões como ‘orientação sexual’, ‘identidade de gênero’, ‘discriminação de gênero’, ‘questões de gênero’ e assemelhados, *bem como autorizar a publicação dessas expressões em documentos e materiais didático-pedagógicos*, com o intuito de disseminar, fomentar, induzir ou incutir a ideologia de gênero. Pena – detenção, de seis meses a dois anos, e multa (Câmara dos Deputados: 2015, grifo nosso)

Menciona, em sua argumentação, como o PL proposto pelo Poder Executivo em 2010, que resultaria no Plano Nacional de Educação 2014-2024, incluía expressões ideológicas, como a promoção da igualdade de gênero, orientação sexual e respeito à identidade de gênero (Câmara dos Deputados: 2015). As expressões foram derrubadas pelo Senado e o PNE, por fim aprovado, não as contém. Além disso, Feliciano faz longa transcrição de um texto do especialista em Teologia Moral José Eduardo de Oliveira para

quem “o grande objetivo por trás de todo este absurdo [da ideologia de gênero] é a pulverização da família com a finalidade do estabelecimento de um caos no qual a pessoa se torne um indivíduo solto, facilmente manipulável. A ideologia de gênero é uma teoria que supõe uma visão totalitária do mundo” (ibidem).

Apensado ao PL 3235/2015 estão os PL’s 4893/2020 e 4520/2021. O primeiro, proposto pelo evangelizador e cantor assembleiano Léo Motta (Partido Liberal), acrescenta ao Código Penal, dentro da hipótese de abandono intelectual, quem nas redes de ensino “adote, divulgue, realize, ou organize política de ensino, currículo escolar, disciplina obrigatório, complementar ou facultativa, ou ainda atividades culturais que tenham como conteúdo a ideologia de gênero” (Câmara dos Deputados: 2020). O segundo foi proposto pelo assembleiano Dr. Jaziel (Partido Liberal), sugerindo alteração ao ECA similar à de Feliciano. Como diversas outras propostas, sua defesa é feita a partir do artigo 12 da Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica) que “é clara ao estabelecer que a educação moral das crianças e dos adolescentes é um direito dos pais” (Câmara dos Deputados: 2021).

Antes de adentrarmos o universo uruguaio sobre a pauta, cabe fazer um breve adendo acerca de como a movimentação em prol do “*homeschooling*”, ou ensino domiciliar, tem aglutinado atores publicamente identificados com alguma denominação cristã no caso brasileiro. A educação domiciliar enquanto conceito e proposta pedagógica extrapola em muito os propósitos da presente pesquisa. Mas vale a observação sobre a tonalidade que a pauta ganhou no Brasil nos últimos anos.

Em 2018 o STF julgou o Recurso Extraordinário (RE) 888.815, que chegou à Corte após repetidos recursos impetrados por uma família do município de Canela-RS que discordava do ensino sobre o evolucionismo e pleiteava ver garantido o direito de fazer a instrução da filha em casa segundo as crenças religiosas da própria família. O relator Luís Roberto Barroso indeferiu a solicitação, porém *não* por conta do mérito, mas simplesmente por não haver previsão legislativa sobre o ensino domiciliar. Ou seja, o ensino domiciliar não deve ser considerado inconstitucional, ainda que o conteúdo deste ensino confronte as orientações da BNCC. Ele só é considerado marginal por não haver, ainda, regulamentação infraconstitucional sobre o tema.

Nesse mote, observamos a partir da 56^a Legislatura (2019-2023) uma movimentação por parte dos atores religiosos para a regulamentação do *homeschooling*.

Tanto que no início da dita legislatura (em 27 de março de 2019) ficou instituída a Frente Parlamentar em Defesa do Homeschooling, presidida pelo mesmo Dr. Jaziel e cujos 82% dos membros são também membros da Frente Parlamentar Evangélica. Dentro do contexto, o ensino domiciliar se apresenta como o cume da defesa da precedência moral/religiosa da família.

Tanto é que o PL 3262/2019, apresentado por Chris Tonietto (PSL/UNIÃO) e posteriormente assinado por outros membros da Frente Católica, defende que “a finalidade da educação é desenvolver a sabedoria. Assim, ela deve ser ordenada, portanto, ao fim último do homem, que é a contemplação da Verdade” (Câmara dos Deputados: 2019). E acrescenta: “quando o Estado usurpa o múnus de ensinar das famílias, ele sufoca a possibilidade de uma educação integral, oferecendo, em seu lugar, apenas uma educação parcial ou de conteúdos; uma educação, portanto, estanque!”, afinal “o ser humano não é feito para o trabalho, mas para a sabedoria, a contemplação da Verdade” (ibidem).

No mesmo sentido vai o PL 10.185/2018 do evangelizador batista Alan Rick e também o PL 3261/2015 do batista Eduardo Bolsonaro (PSL/UNIÃO), que explicita que a necessidade do homeschooling se dê por “motivos ideológicos, sociais, morais éticos e de crença” (Câmara dos Deputados: 2015). Aliás, ambos os projetos estão apensados a um mais antigo, o PL 3179/2012 proposto pelo pastor batista Lincoln Portela (REP) bem antes do imbróglio judicial envolvendo a família de Canela, mas já em defesa da precedência familiar sobre o ensino formal. A árvore do PL 3179/2012 foi aprovada pela Câmara dos Deputados em 19 de maio de 2022 e, no momento da confecção deste texto, aguarda a apreciação do Senado.

5.3 – Sobre cosquinhas, beijos e abraços

Para o entendimento de eventuais influxos religiosos na instrução pública uruguaia, é preciso levar em consideração que, ao lado da obrigatoriedade e da gratuidade, a *laicidade* é considerada um princípio basilar da esfera educacional ao menos desde 1909. Já em 1877, a reforma educacional proposta pelo sociólogo e jornalista José Pedro Varela, idealizador do tripé principiológico, desobrigava os alunos a receberem a instrução Católica – religião oficial do país entre 1830 e 1918 -, mediante simples manifestação dos pais (Frega et ali.: 2008, p. 68). A Constituição promulgada em 1918 pareceu, portanto, apenas consolidar uma tendência de um movimento de expansão da esfera pública – em que o “público” se identifica cada vez mais com o “estatal” (Geymonat: 2005) – e

recolhimento do religioso às individualidades, tendência que data, pelo menos, desde a década de 1860, conforme corroboram panoramas historiográficos apresentados por trabalhos já mencionados nesta tese (e.g. Guigou: 1994; Geymonat: 2005; Caetano: 2006; Da Costa: 2011; Merlano: 2011).

O que queremos dizer com essa introdução, é que, ao longo do século XX pacificou-se um entendimento de que na instrução pública sequer deveria ser problematizada a questão da inclusão ou não de um “ensino religioso”, seja ele confessional ou não. Entre juristas que divergiam desse entendimento (e.g. León Cortiñas Peláez *apud* Rotondo Tornarí: 2010, p. 102) e pressões esparsadas da Igreja Católica (cf. Martínez: 2010), não encontramos referências de que a pauta do ensino religioso público tenha sido mote de preocupação das gerações legislativas, que é o ponto que tensionaremos na próxima seção.

Por ora observa-se que, na redação da Constituição vigente desde 1967, entre os artigos 68 a 71, estão garantidas: a liberdade de ensino; a exoneração de impostos às instituições privadas de ensino, *incluindo-se aí as instituições confessionais*; a obrigatoriedade da formação cívica e moral dos estudantes¹⁰⁷, sendo esta também um pré-requisito para a habilitação de instituições privadas de ensino, segundo a Portaria nº 14 de 1994 da Administração Nacional de Educação Pública (ANEP); e o instituto da obrigatoriedade do ensino combinado com a prerrogativa de os pais elegerem a instituição e os professores que desejarem (Uruguai: 2004). Para essa última inflexão, é importante termos em conta que o Uruguai fora signatário do Pacto de San José da Costa Rica em 1985, portanto bem antes das reformas constitucionais que se sucederam com a redemocratização (1990, 1995, 1997 e 2004), diferentemente do Brasil, que só assinou na integralidade o dito Pacto quatro anos após a promulgação de sua atual Carta.

Não obstante essa previsão de escolha por parte dos pais, a compreensão cristalizada da laicidade na instrução pública não parece ter sofrido interferências, já que

¹⁰⁷ Muitos trabalhos nativos sugerem que um certo “civilismo estatal”, que tem como referência as posições do Estado, emergiu como substituto funcional da religião, que tem como referente uma transcendência deificada (e.g. Merlano:2016; Da Costa: 2018). Contudo, a amplificação conceitual da religião – como o quisera Bellah em seu clássico artigo *Civil Religion in America* e as demais variações destrinchadas por Paula Montero (Montero: 2018) – não é objeto de interesse, em coerência com os critérios dispostos em nosso capítulo 1. Corroborando essa coerência, interessante observarmos como o complemento da tríade *moral*..., varia. No caso brasileiro, é legítimo que a tríade se complete com *.../valores cristãos* (vide o voto do relator Diego Gacria sobre o PL7180/2014), enquanto no Uruguai a complementação dessa tríade tem sido, historicamente, *.../valores do Estado*. Essa relação vem sendo complexificada pelos atores uruguaios com identificação religiosa recém-entrados na política oficial, conforme veremos adiante.

na Lei Geral da Educação (Lei nº 18.437 de 2008, correspondente à LDB brasileira) foi mantido o “desprezo”¹⁰⁸ com relação ao ensino religioso. Cumpre observar que o princípio da laicidade é ali retomado sob uma ótica ampla, não se referindo diretamente ao religioso – perspectiva da qual nos afastamos enquanto potencial conceito sociológico no nosso primeiro capítulo. Assim está em seu art. 17:

O princípio da laicidade deve assegurar o tratamento crítico de todos os assuntos no campo da educação pública, através do livre acesso às fontes de informação e conhecimento, que possibilite uma tomada de posição consciente de quem se educa. Se garantirá a pluralidade de opiniões e a confrontação racional e democrática de saberes e crenças (Uruguai: 2008¹⁰⁹)

Sob esse entendimento, o princípio da laicidade deve ser vigiado não só sob a perspectiva religiosa, mas também sob quaisquer outras formas de proselitismo, mesmo seculares, como o político-partidário, por exemplo. Essa perspectiva é complementada pelo Estatuto do Funcionário Docente que, em seu art. 4º, diz que os docentes têm direito à: “liberdade de consciência e de opinião, sejam estas de ordem religiosa, filosófica, política ou de qualquer outra índole, dentro do mais estrito marco da laicidade, preservando a liberdade dos educandos de qualquer forma de coação” (Uruguai: 1993).

Uma alteração significativa na Lei Geral de Educação foi introduzida através da Lei de Urgente Consideração (LUC – Lei nº 19.889 de 2020, proposta pelo Poder Executivo). Com a alteração, o artigo 1,1 que trata do princípio da liberdade de cátedra, acrescenta que, além do direito ao acesso das fontes de informação utilizadas pelo docente, o discente passa a ter o direito à “amplitude, equanimidade e ponderação de pontos de vista que permitam aos educandos exercerem sua liberdade e formarem seu próprio juízo” (Uruguai: 2020). Observou-se que a alteração inserida no artigo 11 recebeu particular apoio de atores que se mostraram comprometidos com a ponderação de valores religiosos, com destaque para a senadora Carmen Asiaín (PN), sobre quem falaremos mais adiante. Ao longo da discussão parlamentar, opositores do dispositivo ponderaram se a prerrogativa do

¹⁰⁸ Apesar das aspas, o termo depreciativo tem fundamento na interpretação que o filósofo, teólogo e jurista José Gabriel González Merlano dá, ou ao menos em 2011 dava, à posição da religião sob a ótica estatal, em seu trabalho: *La relación Estado-religión em Uruguay: de la injerencia a la prescindencia* in. Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, nº 27, 2011.

¹⁰⁹ A lei anterior a 2008 fazia referência similar ao dizer que: “o ensino-aprendizagem se realizará sem imposições nem restrições que atentem contra a liberdade de acesso a todas as fontes de cultura” (Uruguai: 1985). A Lei de Emergência para o Ensino em Geral (Lei nº 15.739 de 1985) foi em grande parte revogada pela Lei Geral de Educação de 2008, inclusive este dispositivo.

juízo do educando não poderia servir como submissão da liberdade de cátedra aos pontos de vista constituídos pelos educandos. Mas o fato é que este ponto em específico se diluiu em meio aos inúmeros assuntos que a nova lei se propôs a alterar, não recebendo maiores atenções ao longo das atuações oficiais.

Isso porque a LUC não trata unicamente da educação. Ela é transversal a diversas pautas díspares entre si, como modificações no sistema penal, norteamento para desestatização de setores da economia, bem como aspectos da estrutura organizacional dos órgãos educacionais que fogem ao nosso escopo. Uma das inovações trazidas pela LUC quanto à estrutura organizacional é a criação de um Conselho Consultivo que tem como função o assessoramento ao Ministério da Educação quanto ao reconhecimento e credenciamento das formações acadêmicas de professores de níveis não universitários. Regulamentado pelo Decreto 358/2020, o Conselho Consultivo é constituído por três membros do Ministério, um membro da Universidade da República, um membro da Administração Nacional de Educação Pública e um membro do *Conselho de Reitores de Universidades Privadas*, ponto que será problematizado pelo senador Sebastián Sabini da Comissão de Educação e Cultura, conforme veremos na próxima sessão.

Tanto o Documento Base de Análise Curricular de 2016 – documento orientador dos currículos oficiais dos anos iniciais (até os 14 anos de idade) – quanto o Marco Nacional Curricular – datado de 2017, mas que passa por profundo processo de remodelação, e que inclui o ensino médio – não fazem qualquer referência ao ensino religioso, ou mesmo da (s) religião (ões) enquanto fenômeno(s) ao longo de sua estrutura. Quando muito, o novo Marco Nacional, que ainda está em tramitação, procura se acautelar de “não entrar em oposição contra nenhuma religião nem nenhuma ideologia política”, enquanto orientação teórica para a construção curricular (Uruguai: 2022).

Em contrapartida, desde o ano de 2008 a ANEP trabalha com uma proposta pedagógica de transdisciplinaridade para os níveis inicial e primário inferior (de 3 a 12 anos de idade) de modo a priorizar as abordagens didáticas a partir de eixos temáticos e não por componentes curriculares ou disciplinas. A proposta é que Matemática, Linguagens, Ciências Naturais e Sociais sejam eixos trabalhados de forma que as fronteiras disciplinares tradicionais vão aos poucos dando lugar à priorização de objetos de conhecimento, atravessados pelas diversas perspectivas.

Chama a atenção que a Educação Sexual seja um desses eixos, contando com uma Comissão específica dentro da Diretoria de Educação Inicial e Primária (DEIP/ANEP) para o desenvolvimento de abordagens pedagógicas e materiais didáticos. Um dos programas da área de Educação Sexual é a chamada “Rede de Gênero”, que tem como objetivo primeiro: “[o] fortalecimento das capacidades institucionais em Direitos Humanos e Educação em Direitos Humanos¹¹⁰”. Apesar de não ter sido formalmente extinta, a Rede de Gênero não desenvolveu nenhuma nova atividade pública que lhe era de costume – como as Jornadas de Educação e Gênero e cursos externos sobre o assunto – desde que Lacalle Pou (PN) assumiu a presidência em 2020. Também a Comissão de Educação Sexual deixou de trazer ao público novos cursos desde o mesmo ano, não obstante a área de conhecimento permaneça como eixo transversal no currículo básico dos anos iniciais e tenha sido assim mantida pela Lei de Urgente Consideração.

Dentro dessa vertente da política educacional, em 2017 gerou especial comoção uma cartilha editada pela ANEP em consórcio com o Fundo de População das Nações Unidas que serviria como orientadora “teórica e metodológica para abordar conteúdos da Educação Sexual” (ANEP: 2017, p. 9). Não se tratou, pois, de um livro didático, e sim como possível material paradidático, ou como repertório de ferramentas para que os docentes trabalhassem o tema em sala de aula. Na Atividade 10 sugerida pelo livro, intitulada “Cosquinhas, beijos e abraços”, é proposto, dentre outros gestos, que a turma seja dividida em pares e que as crianças se massageiem mutuamente os pés, os ombros, as costas, procurando reconhecer as partes moles e as partes duras do corpo do(a) companheiro(a) (idem, p. 70). Imediatamente após a publicação, lideranças religiosas reagiram. Jorge Márquez, principal bispo da neopentecostal Misión Vida e sogro do deputado Álvaro Dastugue (PN), disse em manifesto que o governo estava “incentivando o sexo com menores e com animais” (Scuro: 2018, p. 66). O próprio Dastugue se posicionaria oficialmente de forma a denunciar a concupiscência da cartilha.

A Educação Sexual institucionalizada nos anos iniciais no Uruguai conforma um ponto de contraste com relação à proposta curricular brasileira no tocante à formação de uma ética comportamental, mas principalmente porque nos ajuda a vislumbrar a malha

¹¹⁰ Cf. Red de Gênero de ANEP, s/d: (cf. https://www.dgeip.edu.uy/IFS/index.php?option=com_content&view=article&id=205&Itemid=180), acessado a última vez em 31 de julho de 2022.

axiológica de fundo contra a qual irão se confrontar axiologias próprias de alguns dos atores que trataremos na próxima seção.

5.4 –Proíba-se as cosquinhas em nome dos pais

Mais uma vez – assim como se observou nos capítulos anteriores - se nos detivéssemos apenas aos projetos de lei em tramitação, não teríamos material suficiente para nos aproximarmos do nível micro dentro do caso uruguaio, devido à exiguidade desses atos oficiais naquele contexto. Complementaremos o levantamento com pronunciamentos oficiais sobre a pauta e também faremos menção a projetos arquivados de atores que ainda ocupam alguma cadeira no Congresso uruguaio: e ainda assim veremos quão exíguos são as elaborações feitas pelos atores sobre a pauta, em comparação com o caso brasileiro.

E sob essa ressalva de excepcionalidade, cumpre iniciarmos a apresentação com o complexo PL 363/2015, apresentado pela então senadora Carmén Asiaín (PN). Asiaín se identifica como judaico-cristã e é uma professora de Direito e Ciências Sociais profundamente engajada com a pauta da liberdade religiosa, desde longa data. Membro titular da ONG transnacional Centro Internacional de Direito e Estudos Religiosos (ICLRS em sua sigla em inglês), é a principal responsável pelo Consórcio Latinoamericano de Liberdade Religiosa, braço daquela ONG na América Latina que, dentre tantas ações, promove regularmente conferências com conteúdo acadêmico e em prol da causa por países latino-americanos. A primeira dessas conferências data de 2006, promovida na cidade do Rio de Janeiro. Também contribui para o Painel Internacional de Parlamentares pela Liberdade de Religião ou Crença (IPPFoRB, na sigla em inglês), fundado em 2014 na Noruega, cujo primeiro ato público foi a circulação de notas de repúdio contra a perseguição de cristãos no Mianmar e no Paquistão. Em seus projetos de lei em defesa da liberdade religiosa – dois dos quais virão à tona no próximo capítulo –, Asiaín remete-se às conclusões alcançadas no decorrer de sua trajetória enquanto ativista e acadêmica.

O PL 363/2015, seu primeiro projeto em seu primeiro mandato, propõe nada menos que a inauguração de uma nova ferramenta jurídica, qual seja: o *habeas conscientiam* (Uruguai: 2015). De amplo escopo – tanto que poderia figurar em qualquer um dos capítulos temáticos desta tese -, o novo instituto seria uma ferramenta jurídica de

excepcionalidade para que os indivíduos não sejam coagidos a agir de maneira contrária à sua consciência, ainda que subjugados a determinações normativas gerais. “[O] direito da pessoa a ser eximida do cumprimento daquelas obrigações jurídicas que a imponham ações ou omissões contrárias aos próprios e graves imperativos religiosos, morais, éticos ou axiológicos, sinceramente assumidos e devidamente provados” (ibidem). Em outras palavras, é a equiparação da objeção de consciência a outros institutos consagrados pelo Direito ocidental, como o *habeas corpus* e o *habeas data*. Bem verdade que, na minuta do projeto de lei, é dada especial ênfase à objeção de consciência de profissionais que atuam na área da saúde. Porém chama a atenção – e ora justificando a inserção do PL nesta seção – que, ao longo de sua justificação, é mencionada algumas vezes a importância da precedência dos valores religiosos dos pais com relação à educação que os filhos deverão receber. Para tanto cita, não só o Pacto de San José da Costa Rica, já mencionado, como inúmeros outros dispositivos do Direito Internacional que recobram a mesma perspectiva: Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos; Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância Religiosa; Declaração de Filadélfia; além da comparação de legislações de outros países em que a precedência religiosa sobre a educação teria lugar (como Argentina e Estados Unidos).

O fato é que, se na minuta do projeto de lei a religião é apenas uma das causadoras possíveis de objeção de consciência – ao lado da “moral”, da “ética”, da “axiologia” - na justificativa do PL fica claro que o foco da proposição é a preservação da consciência religiosa. Eventuais “objeções de consciência seculares”, como poderiam ser chamadas a política ou ideológica, não são previstos no documento de Asiaín, o que reforça a observação anterior. O que mais chama a atenção é que a pauta educacional não tem espaço na minuta da lei proposta, porém recebe diversas menções em sua justificação. Aqui o *habeas conscientiam* pode ser um direito tanto dos pais que não pretendem expor o estudante a conteúdos que afrontem a sua moral (Pacto de San José e Pacto de Direitos Civis e Políticos), como pode ser um direito do docente que não deve ser obrigado a se abster de suas crenças particulares no exercício da docência¹¹¹. Uma vez que tais defesas se apresentam em sua justificativa, e não na minuta do projeto de lei, carecemos de indicadores de como tais renúncias poderiam ser formalizadas. Seguindo a lógica da

¹¹¹ Sobre o último ponto Asiaín traz maior fundamentação em seu *Religión en la Educación Pública em Uruguay: deberes del Estado uruguayo a la luz del Derecho Internacional*, 2010, Revista de Derecho de la Universidad de Montevideo, v. 9, nº 17, pp. 65-87, especialmente nas pp. 68-9.

proposição, as estipulações de seu artigo 6, item “b”, definem que as renúncias respondem “a um imperativo religioso, ético, moral ou axiológico sincero, grave e iniludível” (Câmara dos Representantes: 2015), sendo ainda garantida a autonomia absoluta do indivíduo para declarar-se impedido pela consciência de realizar determinada obrigação – como a de ministrar aulas sob teorias divergentes das suas próprias -, não sendo exigida manifestação da instituição religiosa para tanto (conforme ocorrera no Rio de Janeiro em 2004 – vide nota nº 104)

O projeto de Asiaín foi protocolado em 2015 e passou toda a legislatura (2015-2020) sem apreciação, sendo arquivado em 2020. A seu pedido foi desarquivado e posteriormente remetido à Comissão de Constituição e Legislação do Senado, sem ter sido apreciado até o momento.

De forma similar ao caso brasileiro, observa-se no Uruguai a presença da defesa da precedência dos valores morais e religiosos dos pais. O artigo 68 da Constituição concede a prerrogativa de os pais elegerem as instituições e os mestres que desejarem para seus pupilos, enquanto o art. 41 confere o direito-dever dos pais perante a educação dos filhos. E esse dispositivo, combinado com dispositivos internacionais e com o princípio da obrigatoriedade do ensino formal, inscrito no art. 70, subsidia defesas que suplantam o princípio do pluralismo de ideias, em favor da defesa da precedência dos valores familiares. O exemplo mais cristalino é o PL 1699/2016, dos deputados evangélicos Álvaro Dastugue (PN) e Betiana Britos (PN), projeto já citado em nosso capítulo 3, e que se propõe a criar o “Instituto Nacional da Família” como órgão do poder legislativo que, em suas divisões internas, manteria as “Escolas Familiares”. Essas escolas de atenção integral teriam como principal objetivo a “recuperação de valores” por meio da educação integral. No projeto, contudo, não fica claro se as referidas escolas seriam uma alternativa oferecida de maneira concorrente às instituições educacionais já existentes, se as substituiriam ou se comporiam horários complementares do ensino integral, e essas questões ficam ainda mais confusas ao observarmos que Instituto da Família seria um órgão vinculado ao poder legislativo, portanto independente da Administração Nacional de Educação Pública. Mais objetivo neste ponto é o PL 358/2015 do católico Rodrigo Goñi Reyes (PN) que, ao invés de sugerir uma “Escola Familiar” estatal, propõe que o Estado ofereça repasse direto aos pais que desejem matricular seus filhos em instituições privadas que deem continuidade aos valores ensinados em casa (Uruguai: 2015). Ambos os projetos foram arquivados ao fim da legislatura (2015-2020) sem terem sido apreciados pelas Comissões designadas.

Foram as políticas referentes à Educação Sexual propulsionadas pela ANEP que suscitaram uma maior movimentação em defesa da precedência dos valores morais e religiosos da família por parte dos atores analisados. Ao longo de seu primeiro mandato (2015-2020), Dastugue, o primeiro congressista (neo)pentecostal da história do parlamento, fez inúmeras defesas nesse sentido, para além da proposta que envolve as Escolas Familiares. Nas Sessões nº 4.111/2017 e nº 4.315/2020, Dastugue formalizou pedidos de esclarecimentos ao Ministério da Educação e à ANEP sobre o conteúdo da cartilha que mencionamos na seção anterior sob a justificativa de afronta à moralidade, assim como na Sessão nº 4.137 de 1º de dezembro de 2017 exigiu prestação de contas ao Parlamento sobre os gastos para a elaboração do mesmo material, que fora publicado em agosto daquele ano. E em sua exposição verbal de 5 de setembro de 2017 (Sessão Ordinária nº 4.119) defende:

O manual é altamente controverso, principalmente por conta das atividades que convida as crianças a fazer: tocar, fazer cócegas, abraçar, dizer coisas nos ouvidos um do outro, abraçando e sussurrando nos ouvidos um do outro. Além disso, entre outras coisas, pretende ensinar que "a identidade sexual não é congênita, mas pode ser formada ao longo do tempo e das experiências de vida de cada um". Vários de nós, pais, discordamos deste ponto de vista. Os pais têm o direito de educar seus filhos. Este direito é reconhecido internacionalmente pela Convenção sobre os Direitos da Criança e pelo Pacto de San José da Costa Rica [...] Ademais, pelo instituto da *patria potestas*, os pais têm direito de escolher o ensino que querem que seus filhos recebam, de acordo com suas convicções[...]

Por outro lado, o Artigo 17 da Lei No. 18.437, A Lei Geral da Educação, determina: "O princípio da laicidade deve assegurar o tratamento abrangente e crítico de todos os assuntos no campo da educação pública mediante o livre acesso às fontes de informação e saberes que possibilitem uma tomada de posição consciente de quem se educa. São garantidos a pluralidade de opiniões e o confronto racional de saberes e crenças". Levando este princípio em consideração, vemos que este tipo de educação é uma violação da lei, pois procura impor uma ideologia referente a uma visão parcial da sexualidade. Além disso, ela não garante pluralidade de opiniões nem a confrontação racional e democrática dos saberes e das crenças tal como manda a lei (Câmara dos Representantes: 2017)

Seu discurso da ocasião foi protocolado junto à ANEP e ao Ministério de Educação e Cultura, requerendo posicionamento dos órgãos. Como o requerimento não foi

respondido, um ano depois o mesmo Dastugue repetiria seus argumentos e encaminhamentos, na Sessão nº 4.187 de 12 de setembro de 2018. Nesta ocasião, o deputado menciona que, após o silêncio dos órgãos provocados por seu discurso anterior, pais e tutores “recolheram quatro mil assinaturas e obtiveram mais de quarenta mil manifestações de apoio pela internet e confeccionaram um documento de mais de cem páginas no qual se detalha de maneira pormenorizada o direito que têm de serem consultados sobre a educação sexual que seus filhos recebem nas escolas”, reforçando que 53% da população uruguaia acredita que os pais devem ser os *únicos* a oferecerem uma educação sexual às crianças e adolescentes, enquanto 80% defenderam que o conteúdo sobre a Educação Sexual deveria ser previamente informado aos pais e 58% entendiam ser necessário o consentimento da família (Câmara dos Representantes: 2018). As estatísticas já haviam sido apresentadas em março de 2018, quando Dastugue defendeu haver uma dissonância entre o conteúdo do eixo temático curricular e a faixa etária para a qual era apresentado.

É de fácil constatação que, apesar da persistência de Dastugue sobre a problematização do tema, em sua atuação convergem duas características que destoam da sistemática do caso brasileiro: primeiro, que é uma *persistência* solitária. Ainda que possamos fazer um paralelo de sua atuação com o engajamento de Asiaín, a “persistência” desta se desenvolve muito mais nas arenas acadêmica e do ativismo social, sendo pontuais suas intervenções ao longo de sua atuação parlamentar, que é o âmbito que nos interessa aqui. Segundo que em seus discursos não são modelados argumentos segundo a axiologia cristã, a qual ele se propôs publicamente a defender ao longo de seus mandatos¹¹². Em outras palavras, em seu posicionamento oficial a remissão da prerrogativa da moral familiar sobre o potencial pluralismo de ideias na educação formal *não* traz para o primeiro plano a prerrogativa dos valores religiosos – como ocorrera na justificação do projeto de Asiaín. Estes apenas podem ser entrevistados por derivação, ou seja: se *por acaso* a educação sexual no seio da família esteja lastreada por axiologia religiosa própria, esta deve prevalecer e eventualmente orientar o conteúdo e a abordagem escolar sobre o tema. É claro que essa última observação, que tem um caráter analítico, pode atravessar todas as proposituras – brasileiras ou uruguaias – que defenderam a precedência familiar. Mas não podemos

¹¹² Cf. DA SILVA, María; URWICZ, Thalia, de 15 de setembro de 2019: *Día del niño por nacer: ideas de la bancada evangélica*, <https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/dia-nino-nacer-ideas-bancada-evangelica.html>, acessado a última vez em 04 de julho de 2022.

ignorar que a postura de Dastugue reconheceu uma fronteira para além da qual os valores religiosos não poderiam ganhar prerrogativa por si sós, conclusão que só pode ser relativizada pela sua menção ao Pacto de San José da Costa Rica em uma das ocasiões.

Muito mais diretivo é o PL 3767/2019, proposto pelo já citado Goñi Reyes, este sim em franca tramitação: “a presente lei tem por objeto regulamentar o exercício e efetividade dos direitos fundamentais referentes à educação dos filhos, em particular no âmbito da educação sexual, na medida em que esta concerna à intimidade pessoal e às convicções morais e/ou religiosas”, diz o art. 1º da minuta (Câmara dos Representantes: 2019). Ademais, o projeto sugere que os pais indiquem a substituição de professores, nos casos em que os docentes já disponibilizados pelo centro educativo não compartilhem de suas convicções, bem como propõe que pais e tutores “elaborem as propostas de educação sexual e de valores” e “elejam os docentes que considerem idôneos para serem delegados para oferecerem a Educação Sexual” (ibidem).

Em sua justificação, argumenta que a educação religiosa e moral “nos eventuais conflitos entre escola e família devam ser resolvidos em favor dos pais” (ibidem), além do direito destes verem suas próprias convicções refletidas nos materiais didáticos. Goñi Reyes reconhece que historicamente o país assumiu um sentido de laicidade que “estabeleceu que não se tratariam nas escolas públicas de questões religiosas, éticas (da ética privada) ou de política partidária” (ibidem). Mas, segundo sua leitura, a Lei Geral da Educação (Lei nº 18.437) modificou essa percepção, e passou a considerar que “a opção por não se tratar dessas questões [em sala de aula], constitui um posicionamento a respeito delas”, e que, portanto, a religião, a ética privada e a política partidária deveriam ser absorvidas pelo ensino formal, em prol do pluralismo de ideias. Pluralismo de ideias que esteja sob o ditame das perspectivas familiares, de modo que “o Estado não poderá propor conteúdos que sejam contrários às crenças religiosas, às concepções antropológicas, filosóficas ou éticas particulares dos pais” (ibidem).

O autor também propõe que, dentre as opções de abordagem pedagógica sobre Educação Sexual a serem apresentadas para os pais, ao menos uma delas “não poderá incluir conteúdos ou orientações *contrárias às religiões positivas majoritárias*, posto que deve-se respeitar as convicções éticas e religiosas, conforme a Convenção Americana de Direitos Humanos [Pacto de San José da Costa Rica]” (ibidem, grifo nosso).

Para a instrução do seu PL no âmbito da Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Representantes, Reyes convidou a Rede de Pais Responsáveis em audiência na qual foi a única participante. Trata-se de uma organização que propõe uma educação baseada na “importância e beleza de aprender a amar, que valorize a família e os princípios fundamentais da convivência”, segundo o próprio sítio eletrônico da mesma (<https://www.redpadresresponsables.com/>). Segundo o Sr. Carlos González, um dos representantes da instituição na referida audiência pública, o próprio convite foi feito para que a Rede expusesse sua opinião “a respeito do projeto de lei sobre os deveres e direitos dos pais relativos à educação de seus filhos e, em particular, da educação sexual” (Câmara dos Representantes: 2019). Importante salientar que, apesar de a organização valorizar o “modelo tradicional de família” (cf. <https://www.redpadresresponsables.com/quienes-somos>), e de, ao longo da audiência pública os valores familiares ganharem absoluta prerrogativa sobre a educação sexual a ser ministrada aos educandos, não existe menção explícita sobre aderência a axiologia religiosa propriamente dita, muito menos cristã. Esse resguardo é de fundamental importância para a incorporação analítica do levantamento em nosso trabalho, uma vez que observamos também aqui a mesma “fronteira” que Dastuge pareceu ter assumido ao longo de suas defesas, conforme mencionamos acima: e esse ponto é crucial para uma análise sob o corpus teórico da secularização.

Como que reiterando essa perspectiva, cabe trazeremos a comparação estabelecida pelo advogado da organização, Diego Velasco. O advogado menciona o patrono da educação uruguaia, José Pedro Varela, que, em sua primeira proposta, havia possibilitado que os pais se abstivessem de matricular seus filhos no ensino católico. Diz Velasco que Varela sugeriu a oferta do “ensino da religião da maioria- a religião católica – dando a possibilidade de os pais que não partilhavam dessa religião de exonerar seus filhos dessas aulas” (ibidem). Num raciocínio por analogia, o mais legítimo seria que da mesma forma fosse tratada a educação sexual: ao invés de se impor uma educação sexual que abranja a questão de gênero tal qual proposta pela ANEP – perspectiva sobre a qual diverge parcela significativa de pais e responsáveis -, que sejam criadas cátedras alternativas sobre o tema, num paralelo perfeito à proposta pluriconfessional sumarizada em nossa primeira seção.

Por fim, os argumentos de Velasco foram aprovados pela Comissão de Educação e Cultura da Câmara por unanimidade, e, até o momento, o PL 3767/2019 de Goñi Reyes aguarda apreciação da Comissão de Constituição, Legislação Geral e Administração, sem movimentações recentes.

Já na Comissão de Educação e Cultura do Senado, no dia 14 de junho de 2021, foi convocado o Ministro da Educação, o sociólogo da religião Pablo da Silveira, para prestar esclarecimentos a respeito do Conselho Consultivo para formação docente, criado pela Lei de Urgente Consideração e regulamentado em dezembro de 2020 pelo Decreto nº 358. O frentamplista Sebastián Sabini questiona sobre a legitimidade de reitores de universidades privadas participarem de um órgão que se propõe a validar os currículos de universidades públicas voltados para a formação docente não universitária. Sabini pontua que a previsão destes conselheiros violaria o art. 5º da Constituição – o artigo que define o princípio da laicidade. Isso porque, segundo ele, “a maioria das instituições universitárias privadas são de caráter confessional e estariam emitindo opiniões sobre a formação de carreiras [docentes]” (Senado Federal: 2021). Tal posicionamento foi defendido de maneira completamente isolada na ocasião. A senadora Graciela Bianchi (PN), apresentou pronta réplica, dizendo que “não podemos seguir vivendo como se não houvesse uma enorme quantidade de gente que pensa de forma distinta de nós que não temos religião”. E ainda acrescentou: “se queremos viver em uma democracia realmente profunda, temos que aceitar que haja gente que pensa diferente de nós e que tem direito de ter representação em órgãos de decisão” (Senado Federal: 2021). O rechaço à problematização de Sabini foi ainda mais frontal quando o próprio ministro Da Silveira falou que não era verdade que a maioria das universidades privadas seriam confessionais e também não se poderia confundir a gestão de universidades por ordens ou religiões específicas, com a confessionalidade do ensino ofertado.

Com tais exíguas exposições – exíguas em número, mas não em profundidade – passaremos às considerações finais do presente capítulo.

5.5 – Considerações finais sobre uma pauta infinita

Quando comparamos os levantamentos dos dois países, salta às vistas a discrepância numérica entre exposições referentes ao ensino religioso, seja nas menções diretas a uma possível cátedra, seja por meio da defesa da prerrogativa das famílias orientarem a postura moral e/ou religiosa a ser adotada pela educação pública. Não obstante, as tensões sobre estes tópicos se aproximam no tocante à qualidade dos posicionamentos em cada um dos universos, ainda que, por óbvio, não sejam coincidentes.

Sabemos que desde o século XVIII, mas especialmente a partir do século XIX, a secularização da instrução pública é tratada como um ponto central onde projetos políticos

favoráveis à separação entre Estado e Igreja ganharam vulto. Tratou-se de uma prioridade dos governos liberais mexicanos entre as décadas 1840 e 1870 (com José Joaquín Herrera e Benito Juárez); dos governos do Partido Nacional Autonomista argentino entre 1860 e 1880, que, sete anos após o Uruguai (em 1884), instituiria o ensino universal, obrigatório, estatal e secular; bem como o próprio Uruguai que, em 1877, já havia assumido os mesmos princípios por meio da idealização de José Pedro Varela e a primeira Lei Geral da Educação; ou mesmo o caso brasileiro, que desde 1870 assistiu uma ascensão de defesas da secularização das várias esferas da vida pública, dentre as quais a instrução – que então se resumia, basicamente, ao “ensino superior”-, mas onde a preocupação com a universalização do ensino só começaria a ganhar corpo no início do século XX. Aliás, diferentemente dos outros casos, o compromisso no Brasil com algum modelo de ensino religioso nunca deixou de fazer parte das discussões sobre a implementação da universalização do ensino, valor este que só se tornou efetivamente um princípio assumido pelo Estado na Constituição de 1934.

Essa breve menção de fundo histórico se faz necessária simplesmente para que enxerguemos que a pauta em tela tem atenção por parte dos atores oficiais de *forma contínua* ao longo dos últimos dois séculos. Ou será que nem tão *contínua* assim? Essa dúvida surge pelo fato de que, ao longo do século XX e até a 48ª Legislatura (2015-2020), os parlamentares uruguaios parecem não ter cogitado a possibilidade de um ensino religioso – sob qualquer modelo - ser ministrado nas escolas públicas. Ainda que a reforma de Varela em 1877 assumisse o ensino católico, porém com matrícula facultativa, já na segunda reforma, datada de 1909, qualquer tipo de abordagem religiosa em instituições públicas foi erradicada, e, ao longo de 106 anos, a pauta parece não ter recebido atenção dos parlamentares. Considerou-se ponto pacífico que o ensino religioso estaria *autorizado* pelo Estado a ser ministrado por instituições privadas confessionais. O que não quer dizer que pressões para o restabelecimento do ensino religioso - seja confessional católico, seja pluriconfessional - não tenham existido por parte de teóricos, juristas, ativistas e, claro, pela própria Igreja (Merlano: 2011). O sintomático é que tais defesas parecem não ter sido consideradas legítimas para povoarem as discussões legislativas nacionais, tanto que não foram absorvidas pelo Parlamento até que o decenário ativismo de Carmén Asiaín se fizesse presente. E mesmo a respeito dessa absorção, tanto o PL de Asiaín, de 2015, quanto o PL de Goñi Reyes, de 2019, não receberam atenção das comissões designadas para apreciação.

Ao mesmo tempo, é de se notar que o surgimento de tais defesas sugerem a legitimação de que elas existam dentro do âmbito oficial. Por mais pleonástica que essa afirmação possa parecer, observa-se uma movimentação, ainda que incipiente, para a quebra da pacificação daquele entendimento que vigeu por 106 anos sobre o isolamento mútuo entre valores religiosos e ensino público. Ao longo do último século, menções sobre axiologia religiosa no currículo simplesmente foram consideradas desautorizadas de participarem do debate oficial e, pelo menos desde a redemocratização (em 1985), podemos considerar as exposições acima apresentadas como as primeiras que buscavam recuperar tal legitimidade. É claro que, já que nos propusemos a avaliar proposições e argumentações contemporâneas à escrita desta tese, é impossível ponderar se as referidas exposições se tratarão de inflexões de importância histórica, ou se se são meramente episódicas. Trata-se de uma hipótese que a entrada inédita de atores religiosos na política oficial uruguaia tenha inaugurado uma modificação do próprio ethos laicista tradicional daquele país, hipótese cuja plausibilidade deve ser analisada de maneira conjunta com os outros indicadores que vimos abordando ao longo deste trabalho. Sob essa perspectiva, é importante observarmos a relativa indiferença com que, no ano de 2021, as argumentações de Sebastián Sabini, contrárias à potencial participação religiosa na validação de cursos de docência, foram tratadas. Ponderações da mesma natureza das trazidas por Sabini foram amplamente discutidas entre 2006 e 2008, quando da apreciação da Lei Geral da Educação (Lei nº 18.437), mas em 2021 foram secundarizadas e relevadas, a ponto de sequer serem levadas ao plenário da Câmara.

Se o Uruguai apresenta um entendimento (quase) pacificado sobre o princípio da laicidade aplicado à educação formal – princípio definido como “laicismo” no primeiro capítulo -, o Brasil parece não definir-se frente à problemática. E isso, por si só, é um dado interessante. A título de ilustração, basta nos remetermos ao entendimento do STF sobre a confessionalidade do ensino, contemporâneo ao entendimento do Conselho Nacional de Educação que homologa a perspectiva não confessional do Ensino Religioso enquanto disciplina. Soma-se a liberdade que os sistemas de ensino (estaduais e municipais) têm para elaborarem seus currículos, desde que respeitem a orientação geral ditada pela BNCC. Mas, já que a orientação da BNCC diverge do Acórdão do STF, os sistemas de ensino dos entes federados *podem* se guiar pela não confessionalidade da BNCC, ou *devem* se orientar pela (pluri)confessionalidade ditada pelo Supremo? Há um amplo leque sobre o qual proliferam projetos de lei cuja movimentação majoritária vai no sentido da confessionalidade, e onde

a axiologia cristã ganha evidente protagonismo. Esse protagonismo é construído por duas vias: seja pela simples defesa direta dos valores que formaram a base da cultura ocidental ou da sociedade brasileira (PL 943/2015, PL 9164/2017 e os pareceres de Diego Garcia e Flavinho, em 2015 e 2018 respectivamente); seja pela fática maioria cristã da sociedade brasileira, comprovada por argumentos estatísticos (PL 5336/2016). Quando testemunhamos as defesas da precedência dos valores familiares sobre a educação formal, essa segunda via ganha, inevitavelmente, as formas cristãs de moralidade, repercutidas, inclusive, nas propostas de ensino domiciliar.

Apesar da precedência dos valores familiares serem um ponto de convergência entre Brasil e Uruguai – principalmente por interpretações similares sobre o Pacto de San José da Costa Rica -, chama a atenção a franqueza com que os atores brasileiros colocam em primeiro plano a orientação religiosa familiar, aspecto sobre o qual apenas Asiaín em sua justificativa deixou explícito. Mesmo Dastugue, Goní Reyes e a Rede de Pais Responsáveis se resguardaram de lançar mão de argumentos religiosos: um nítido contraste com a deliberada fluidez que argumentos dessa natureza circulam nos posicionamentos oficiais brasileiros.

As defesas sobre a precedência dos valores familiares ganharam essencial convergência quando das discussões sobre comportamento sexual. Não estamos dizendo que os PL's sobre “Escola Sem Partido”, ou que o *habeas conscientiam* se resumam a isso. Eles têm também preocupações com relação ao “marxismo cultural” (PL 246/2019) ou a doutrinações partidárias (PL 7180/2014). A conotação religiosa da precedência familiar ganha particular destaque em ambos os universos abordados, e isso nos faz questionar se a precedência dos valores familiares sobre a educação formal não é senão uma estratégia assumida pelos atores para uma “dessecularização do ensino público”. Aliás, quando lemos as propostas de *homeschooling* do caso brasileiro não vemos nada além da obrigatoriedade de o Estado reconhecer enquanto legítimos os conhecimentos morais ensinados em casa, validando-os como parte de sua estrutura curricular.

Em suma: no Uruguai temos uma estrutura jurídico-política bastante consolidada que nos remete ao laicismo, ou seja, nos remete a um histórico em que valores religiosos estiveram excluídos da educação pública, e isso foi naturalizado ao longo do último século. A entrada de novos atores na política institucional iniciou uma nova rodada de problematizações a respeito. A despeito da manutenção do entendimento laicista –

representada pela *não* apreciação dos PL's de Goñi Reyes e Asiaín e pela *não* resposta aos reiterados discursos de Dastugue -, existe um desabrimento inédito por parte dos atores, que passam a se sentir à vontade para expor, direta ou indiretamente, a defesa da legitimidade dos valores religiosos no âmbito da educação pública. Quanto ao Brasil, ao mesmo tempo em que vivenciamos um desencontro normativo sobre a confessionalidade do ensino, há de se considerar que jamais relegamos o ensinamento religioso aos exclusivos cuidados familiares: ele sempre foi uma preocupação do Estado, tanto que previsto em todas as constituições desde 1934. A questão reside muito mais em delimitar – ou se deverá existir tal delimitação – entre o que há de universal e obrigatório na educação pública, e o que há de uma axiologia particular, ainda que estatisticamente majoritária, sobre o ensino de comportamento e de valores.

CAPÍTULO 6-

Em nome do laico, do cisma, da liberdade religiosa, amém

6.1 – Uma introdução útil: por novos acordos

Assumimos o desafio de trazer em um capítulo apartado uma pauta que poderia muito bem ser vista como transversal a todas as outras. Afinal quando pensamos na noção de *liberdade religiosa* nos perguntamos quais elementos da realidade poderiam ser destacados para descrevê-la: como torná-la menos abstrata, fazendo ser possível que se torne um objeto de análise sociológica? Nesse intuito reconhecemos que podem ser considerados úteis enfoques como: **1)** - se um determinado dogma tenha liberdade para proibir ou autorizar a união entre pessoas do mesmo sexo (capítulo 3); **2)** – não exista recriminações por posicionar sobre a antecipação do parto seguindo os princípios da fé (capítulo 4); **3)** que as religiões possam participar da elaboração de currículos e dos programas de ensino religioso (capítulo 5). Trabalhos já trilharam por tais vias (Lorea: 2006. Bomfim:2011; Leite: 2014), comprovando a coerência de cada uma delas no debate sobre liberdade religiosa.

Feito esse reconhecimento, uma nova pergunta nos surge: seria uma tautologia trazer a liberdade religiosa como indicador autônomo da secularização já que ela *pode* ser compreendida por meio das variáveis já apresentadas? Para verificarmos se há uma negativa a essa questão – o que nos autorizaria a dar continuidade com a intenção descritiva do capítulo – é preciso pensarmos três aspectos.

1º aspecto – apesar da *plausibilidade* de se abordar a pauta “liberdade religiosa” por meio de indicadores já trabalhados nesta tese, isso não significa que tais indicadores tenham a capacidade de exaurir o tema. É uma afirmação que soa meramente retórica, e por isso vamos além: não é possível exauri-lo por qualquer rol de indicadores, por mais plausíveis que sejam. Isso porque são os atores sociais que, ao longo do seu agir, vão atualizando seu sentido na exata medida em que trazem elementos e demandas ainda não “digeridos” pela estrutura jurídico-política na qual se enquadram. Por exemplo: em 1810, no Tratado de Comércio e Navegação firmado entre Brasil e Inglaterra, os ingleses quiseram ver garantido o direito à liberdade de crença, ao imporem que não seria necessária a conversão ao catolicismo para que anglicanos se estabelecessem em solo brasileiro. Naquele contexto a não obrigação à conversão poderia ser considerada um elemento da

liberdade religiosa. Mas, ao longo do tempo, outras defesas vêm sendo trazidas pelos atores, e podem servir de rastros para a apreensão da liberdade religiosa em sua dinâmica social. Por exemplo: a desobrigação de prestar concursos ou serviços aos sábados por motivos de consciência religiosa; a isenção de emolumentos cartoriais para instituições religiosas; a autorização dos atabaques em terreiros; a permissão de sacrifícios animais com fins religiosos; a liberdade de expressão dos ministros de culto; a possibilidade de símbolos religiosos povoarem os prédios públicos e os corpos dos servidores estatais; a equiparação do casamento religioso ao civil; a assistência religiosa para populações confinadas, entre outros. A diversidade de defesas existentes confere à temática uma infinita abertura, de modo que seria irresponsável fixar demarcadores a priori, diferentemente do que pode ser feito com “aborto”, “casamento homoafetivo” ou mesmo “ensino religioso”, não obstante as nuances que cada uma dessas pautas apresentou ao longo do trabalho de campo.

2º aspecto - conforme mencionamos no 1º capítulo, para que faça sentido, *liberdade religiosa* deve ser compreendida sob o prisma das minorias. E essa não é uma afirmação de cunho normativo, senão uma conclusão lógica, somada a preenchimentos históricos bastante reconhecidos pela literatura.

Pelo espectro lógico, não faria sentido identificar liberdade em manifestações que convalidem uma hegemonia estabelecida. Se a liberdade não for compreendida pela ótica das minorias e, sim pela ótica hegemônica, ela significaria reprodução da condição das minorias enquanto exceções, logo como ilegítimas. Portanto, liberdade religiosa só pode ganhar tal nome se minorias ombrearem em legitimidade com maiorias, ou seja: casos em que uma maioria numérica não reforce uma maioria sociológica. É um raciocínio que, em abstrato, faz paralelo com as falsas simetrias hodiernamente combatidas, tais como: “racismo reverso”, “*womansplaining*”, “heterofobia”, etc.. Que coexistam regras mais abstratas que delimitem igualmente o alcance das manifestações minoritárias e majoritárias – “não matarás” -, não desvirtua o raciocínio.

Para ficarmos em um único exemplo histórico, esse raciocínio ganha corpo quando observamos as táticas que foram empregadas por protestantes recém chegados ao Brasil no século XIX diante das perseguições simbólicas e físicas que sofriam por parte da Igreja, da população e até das polícias provinciais. E essas perseguições “oficiais” ocorriam apesar dos protestantes gozarem de certo amparo legal desde 1810 e de garantias de liberdade a liturgias públicas – como o sepultamento ou o casamento não católico - pelo

menos desde a década de 1860 (Mendonça: 2008, pp. 216-30; Rodrigues: 2008; Vieira & Regina: 2021, pp. 209-13). Se enxergarmos a “liberdade religiosa” do ponto de vista da “liberdade católica”, vertente então obviamente hegemônica, significaria dizer que liberdade coincide com repressão e supressão de existências outras, o que – sem adentrar questões filosóficas de outra ordem – não faz sentido algum. Por conta disso, a liberdade religiosa deve ser sempre enxergada como liberdade *das religiões*, ou seja, como possibilidade de manifestações das fés de pessoas que se identificam com alguma concepção de sacralidade chancelada por um grupo de pertença, grupo que também prescreve liturgias a serem cumpridas. Com esse enquadramento não estamos nos preocupando com uma noção de espiritualidade que não passe pelo reconhecimento de uma coletividade delimitada. Ou seja: não se deve confundir a perspectiva de “minorias religiosas” com idiosincrasias individuais que, por princípio, não podem se fazer representar.

3º aspecto - por fim, não há necessariamente tautologia em destacar a liberdade religiosa como indicador autônomo porque é justamente através da infinita abertura, tanto de demandas (1º aspecto) quanto de manifestações das diversas identificações religiosas (2º aspecto), que podemos avaliar se a laicidade pode ser considerada fator da secularização, nos termos das definições oferecidas no primeiro capítulo. Numa especulação típico-ideal vejamos: o Estado absorve e reconhece as demandas apresentadas pelas diversas religiões ou tende para a primazia de alguma? Se há primazia, pode-se falar em independência entre as fundamentações axiológicas empregadas pelo Estado e os norteamentos religiosos? Por outro lado, qual o limite para identificarmos se o Estado não está sendo instrumentalizado para a concreção de axiologias particulares? A Sugestão nº 2 de 2015 da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA) é uma boa reflexão sobre essa questão: por que há de existir imunidade tributária para instituições religiosas, já que estas se mantêm ou se expandem pelos ganhos percebidos pela oferta de serviços (Senado: 2015)? Ao mesmo tempo, a revogação das isenções não poderia reafirmar hegemonias religiosas e sufocar minorias, paradoxalmente afrontando a laicidade? E quanto às estruturas que tendem a rechaçar qualquer tipo de demanda sob assinatura religiosa: seria uma aproximação legítima do modelo secular ou seria uma violência da norma contra os fatos? Os espaços públicos são um bem de todos, exceto das religiões? Por quê? Tal defesa não é um dogma análogo aos religiosos?

Por conta dessa indefinição intestina à pauta, por conta da necessidade de abertura de possibilidades para que a própria liberdade religiosa ganhe sentido, pela necessidade de nos afastarmos de uma delimitação tanto formal quanto substantiva é que optamos por uma organização distinta no presente capítulo. Procurando reconhecer que o *sentido da pauta* – “sentido” enquanto significado, mas também enquanto complemento de “direção” – constitui-se nas próprias defesas apresentadas pelos atores, não fragmentaremos o presente capítulo em seções específicas sobre as configurações macro. Num único apartado faremos confrontações pontuais entre normativas que Uruguai e Brasil trazem para as respectivas configurações acerca da liberdade religiosa. Essa parte da exposição terá função exemplificativa, e não exaustiva, como quando desenhamos o pano de fundo normativo das outras pautas. Ao mesmo tempo, os exemplos não foram escolhidos a esmo, tratando-se de objetos de tensão em ambos os universos. Ao longo das descrições dessas tensões – seções 6.3 e 6.4 – devemos estar atentos para eventuais preponderâncias, tanto de cortes axiológicos vinculados a carreiras religiosas específicas, quanto de cortes axiológicos específicos que tendem a sufocar as manifestações religiosas em geral. A atenção para este pêndulo será o guia para a leitura deste capítulo.

6.2 – Deus pode existir à vontade ou as praças são menos públicas do que parecem?

É razoável que comecemos as descrições pelas próprias Constituições. Há quem diga que a “proteção de Deus” mencionada na CF brasileira tenha valor normativo ou, minimamente, deva servir como norteador principiológico para os elaboradores da lei. Há uma jurisprudência que não confere à menção qualquer poder¹¹³. O fato é que “Deus” é uma figura frequente nos preâmbulos constitucionais brasileiros – presente em 1934, 1946, 1967 e 1988 -, ausente apenas em 1937, enquanto a história sobre sua contribuição nas decisões com efeitos legais ficaria a cargo de outros interesses de pesquisa (cf. Ranquetat Jr.: 2013). À parte do fato de a figura de “Deus” só ter sido lembrada pelos constituintes

¹¹³ A menção foi utilizada como argumentos em sentenças de tribunais inferiores, mesmo após a decisão do STF sobre a ADI 2076 de 2002 de que ela não seria norma jurídica por anteceder o texto formal (cf. Villas Boas, *A invocação do nome de Deus no preâmbulo como norma constitucional*, Revista Centro de Investigações de Direito Privado, ano 7, nº 1, 2021, pp. 661-691), bem como é apresentada por defesas de legisladores em argumentações sobre temas diversos até o presente momento.

uruguayos de 1830, o tratamento geral que as atuais Cartas dos dois países dão às religiões jurisdicionadas é bastante similar.

Têm em comum o direito à liberdade de todos os cultos e crenças. Têm em comum a isenção fiscal para os cultos das diversas religiões (explicitamente posta nos artigos 5º e 69 da Constituição da República Uruguaia (CRU), e segundo uma derivação do art. 19 da CF brasileira¹¹⁴, que interpreta a instituição de impostos um “embaraçamento” do Estado às manifestações religiosas, e o por isso isenta os templos de tributação em seu art. 150). Também têm em comum a proibição de subvenção a igrejas ou cultos. Compartilham a não confessionalidade do Estado, ainda que aí haja certa divergência para quem vê no preâmbulo alguma autoridade, no caso brasileiro.

Se colocadas numa perspectiva de maior escala histórica, essas convergências parecem ilustrar um concerto sobre o lugar do religioso na vida social, dentro dos valores iluministas assumidos e atualizados pelas referidas Cartas. Mas são as divergências que podem nos oferecer um fundo mais realista sobre o qual as tensões se colocam.

A CF coloca como *garantia fundamental* a ser ofertada pelo Estado aos seus cidadãos a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva. A CRU – que ao longo de todas suas reformas acaba repetindo o dispositivo de 1918 – transfere para o Estado “as capelas destinadas ao serviço de asilos, hospitais, cárceres ou outros estabelecimentos públicos” para os quais tenham concorrido investimentos do erário (Uruguai: 2004). Apesar de não permitir subvenções a cultos, a CF prevê a colaboração entre Estado e instituições religiosas para o cumprimento de funções públicas¹¹⁵. No Uruguai as entidades religiosas que prestam papéis assistenciais o fazem por liberalidade própria, obviamente contando com as isenções tributárias para tanto. A CF prevê que, em tempos de paz, que os alistados se eximam das obrigações essencialmente

¹¹⁴ Doravante usaremos CRU para a Constituição da República Oriental do Uruguai e CF para a Constituição da República Federativa do Brasil.

¹¹⁵ O famoso relatório de 1995, elaborado por Bresser Pereira enquanto ministro do temporário Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado, marco inauguratório da chamada “Reforma Gerencial” no Brasil, fez questão de distinguir o “público” do “estatal”, explicando que serviços obrigatórios, porém não estratégicos, do Estado poderiam ser cumpridos por particulares sob supervisão estatal (Brasil: 1995). Ao lado das agências reguladoras, a Lei das OSCIP’s (Lei nº 9.790/99) é a forma mais cristalizada dessa orientação. Desde então braços de religiões muito bem organizadas administrativamente –como as pastorais – passaram a ser aptas a estabelecerem Termos de Parceria junto ao Estado brasileiro para auxiliarem, especialmente, no cumprimento das obrigações sobre saúde e assistência social, previstas no Capítulo II, Título VIII da Carta, mas também em suas obrigações quanto ao desporto e à própria universalização da educação.

militares por objeção de consciência fundada em princípios religiosos. Na CRU não há essa exceção. O ensino religioso é uma previsão constitucional no Brasil – por mais discutíveis que sejam seu conteúdo e sua forma de implementação. No Uruguai sequer houve essa preocupação constitucional. Por força constitucional o casamento religioso equipara-se ao civil no Brasil. No Uruguai o ministro de culto não pode celebrar o matrimônio religioso sem que antes tenha havido o matrimônio civil, sob risco de cumprir pena de prisão de até um ano¹¹⁶.

Aliás sobre a questão do matrimônio religioso, apesar da generalidade contida no dispositivo da CF – “o casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei” (Brasil: 1988) – persistiu ao longo dos anos negativas ao reconhecimento civil de celebrações não cristãs, por parte de cartórios ou de judiciários regionais. O artigo 4º da “Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro” (Decreto-lei nº 4.657 de 1942) diz assim: “Art. 4º - Quando a lei for omissa, o juiz decidirá o caso de acordo com a analogia, *os costumes* e os princípios gerais de direito” (Brasil: 1942, grifo nosso). Por vezes “*costumes*” fora interpretado como “*costumes de um cristianismo episcopal*”, como a negativa de reconhecimento civil a um casamento espírita celebrado em Salvador no ano de 2005 (Santana Jr.: 2009). Naquela ocasião os nubentes só tiveram seu direito reconhecido após intervenção do Ministério Público da Bahia. Outro argumento utilizado para negativas é que em certas religiões não existiria uma *autoridade* religiosa que poderia responder pela cerimônia junto ao registro civil – como seria, segundo tais interpretações, o caso do espiritismo (op. cit). Aliás, chama a atenção que até 2006 havia chegado ao conhecimento da bibliografia apenas dois casamentos espíritas e um caso de celebração umbandista que vieram a ser reconhecidas como marco suficiente para contrato de união estável (op. cit). Somente em 2009, 21 anos após a promulgação da Constituição e sete anos depois do Novo Código Civil ter extinguido a menção à “*autoridade* religiosa”, ocorreu o primeiro reconhecimento de efeitos civis para um casamento realizado em terreiro, segundo a professora Joelma Bomfim (Bomfim: 2013, p. 182).

¹¹⁶ Sobre o matrimônio não estamos nos restringindo à CRU somente. A previsão de restrição de liberdade consta no Código Civil, em seu art. 84, no caso de reincidência por parte do ministro de culto que celebre a união antes da oficialização perante um juiz de paz. Curioso que o mesmo Código preveja em seu art. 91 que seja motivo de invalidação do casamento os casos em que não sejam realizadas consagrações religiosas onde estas tenham sido previstas no contrato matrimonial civil. Ou seja: é ilegal que eu me case com você no religioso antes de fazermos um contrato civil de matrimônio. Mas se nós assinamos um contrato civil que preveja uma celebração religiosa no futuro, é possível que nosso contrato seja anulado caso a celebração religiosa não aconteça.

Seguindo o fio das demandas das religiões com referências africanas, um embate comum se dá no tocante ao direito à realização de sacrifícios animais para fins religiosos, e isso tanto no Brasil, quanto no Uruguai. Em 2000 o presidente Juan María Sanguinetti implementou via decreto (Decreto nº 82/00) uma normativa de proteção aos animais. Dentre as exceções sacrificiais – como controle de zoonose, pesquisas científicas e fornecimento de alimento à população -, Sanguinetti não previu a exceção religiosa, o que gerou reação pública de representações afro-umbandistas, denunciando o decreto vindo de uma autoridade publicamente identificada com o catolicismo como claro ato de intolerância religiosa¹¹⁷. Imediatamente após o decreto – no ano de 2001 – o Senado recuperou um PLS esquecido (PLS 1887/1997) que se referia ao bem-estar animal também sem se lembrar da exceção religiosa. E cabe mencionar que o PLS que redundou na Lei de Proteção, Bem-estar e Posse Animal (Lei nº 18.471 de 2009, resultante do PLS 628/2006), igualmente não previa autorização para sacrifícios animais sob pretextos religiosos. A lei promulgada só absorveu a demanda após pressão extraoficial de movimentos afro-religiosos, no ano de 2008. Mas o fato é que desde 2009 existe uma previsão normativa sobre a possibilidade de sacrifícios animais para fins religiosos, pois assim ficou a redação do artigo 3º da Lei 18.471: “o sacrifício daqueles animais não destinados à alimentação, a atividades produtivas, *ou a ritos religiosos*, só poderão ser realizados com supervisão de médico veterinário [etc.]” (Uruguai: 2009, grifo nosso).

Já no Brasil, assim como sobre outras questões, foi uma decisão de efeito vinculante exarada pelo Supremo Tribunal Federal que definiu as diretrizes atuais. O acórdão sobre o Recurso Extraordinário nº 494601 estabeleceu que “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”, segundo a redação dada pelo Ministro Edson Fachin. (STF – RE nº 494601). A decisão foi proferida apenas no ano de 2019 sobre um recurso impetrado pela Procuradoria Geral do Rio Grande do Sul contra um dispositivo da Lei Estadual nº12.131 de 2004, que permitia sacrifícios rituais por religiões de matriz africana. A maioria da corte também entendeu que “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

¹¹⁷ Vide: s/a, La Red 21, 28 de setembro de 2001: *Afroumbandistas critican ley que prohíbe el sacrificio de animales*, de 28 de setembro de 2001: <https://www.lr21.com.uy/comunidad/57418-afroumbandistas-critican-ley-que-prohibe-el-sacrificio-de-animales>, acessado pela última vez em 18 de julho de 2022.

vivenciam a liberdade religiosa a partir de práticas não institucionais”. Ademais, “a dimensão comunitária da liberdade religiosa é digna de proteção constitucional e não atenta contra o princípio da laicidade” (ibidem).

Assim como em outras questões não legisladas apresentadas ao longo deste trabalho, a decisão jurisprudencial não sanou as divergências contra a exceção dos sacrifícios animais para fins religiosos. É claro que em ambos os países figuram como protagonistas dessa divergência atores ligados a movimentos ambientalistas, anti-especistas, entre outros. Especificamente na arena parlamentar, vemos no caso brasileiro que a contraposição ao sacrifício religioso vem nitidamente de atores identificados com denominações cristãs – o que será apresentado na próxima seção -, enquanto no Uruguai a questão não é sequer abordada desde a aprovação da Lei nº 18.471.

Por outro lado, quando a questão é manifestação religiosa em espaços públicos (seja através de datas, instalações, cerimônias ou eventos a serem realizados em praças, escolas ou avenidas), no Uruguai temos o ponto de maior tensão. Episódios como a instalação da cruz em homenagem ao Papa João Paulo II em um dos principais cruzamentos de Montevideo; a mobilização gerada contra a instalação da Virgem Maria pela prefeitura da capital; o fato de professores da educação básica darem aula com símbolos religiosos, como um crucifixo ou escapulário; os dilemas sobre a instalação da imagem de Iemanjá na *rambla* da capital, bem como sobre a autorização municipal para o cortejo para a orixá a cada 2 de fevereiro; e até mesmo a possibilidade do *Greetingman*¹¹⁸ corromper o princípio da laicidade pelo fato da obra se remeter a um gesto budista, são exemplos sobre os quais a atenta literatura sociológica nativa tratou como elementos indiciários para uma discussão mais ampla, tanto sobre a atualidade de uma identidade laicista nacional (Merlano: 2006; Caetano: 2006; Da Costa: 2011; Da Costa: 2018; Scuro: 2018), quanto sobre o eventual dogmatismo que esse modelo de laicidade negativa pode significar (Andrade:2009; Massonnier: 2015; Bellato: 2020). Sobre os cortejos à Iemanjá, “deputados mais ortodoxos na vigilância da laicidade” questionam se a laicidade estava sendo respeitada quando os impostos de toda a população uruguaia teriam que arcar com a limpeza dos mares e das ruas por conta de oferendas de um grupo religioso específico (Scuro: 2018, p. 52). Poder-

¹¹⁸ *Greetingman* é uma estátua de 6 metros de altura que representa um homem se curvando em forma de agradecimento. A obra foi idealizada por um escultor sul-coreano propondo a “harmonia entre os povos”. Em 2012 o Uruguai foi o primeiro país no mundo a aprovar a instalação de um *Greetingman* numa praça de Montevideo, por ser antípoda geográfico à Coreia do Sul. As duas estátuas, portanto, se cumprimentam e se agradecem em polos opostos do globo.

se-ia perguntar se tal preocupação existiria após um show do Paul McCartney na *rambla*, ou se somente os religiosos, por serem religiosos, estariam desautorizados a usufruir coletivamente do espaço público ao trazerem significados próprios – mesmo que temporariamente – através de suas manifestações. O fato é que, nem no Uruguai, nem no Brasil existem leis ou jurisprudências que *proíbam* a manifestação pública de religião qualquer. Quanto aos eventos, atores uruguaios que seguem uma interpretação negativa da liberdade religiosa questionam se o deslocamento da segurança pública, a interrupção ou estrangulamento de vias, o destacamento de recursos da saúde para atendimento específico, fora o destacamento da própria limpeza urbana, seriam formas de o Estado subsidiar as religiões, o que, por essa via de interpretação, descumpriria a Constituição não só do Uruguai, mas também do Brasil. Essa via, porém, é indefensável quando a confrontamos com o show de Paul McCartney, já que ele também exige as mesmas garantias estatais. Ao mesmo tempo vemos expressões que desafiam aquele entendimento laicista tradicional, como o PL 2059/2017, que autoriza a instalação de imagens religiosas e o uso do espaço público de forma transitória para fins religiosos; o PL 2064/2017, que institui o Dia Nacional das Igrejas Evangélicas Protestantes; e o Dia Nacional do Diálogo Interreligioso, proposto pelo PL 829/2016; dentre tantas manifestações verbais ou escritas que prestam homenagens a denominações ou a figuras religiosas de envergadura dentro de suas respectivas filiações.

O fato é que manifestações religiosas em espaços públicos não parecem constituir ponto de conflito sério no caso brasileiro. Não vemos ações parlamentares que contestem a “Marcha para Jesus”, por exemplo. Ou que contestem que o Estado deva lidar com os resquícios das oferendas à Iemanjá ao longo de seu extenso litoral. Ademais, não houve (e não há) grande conflito sobre o fato de desde 2010 celebrar-se a cada 30 de novembro o Dia do Evangélico (Lei 12.328/2010); desde 2001 celebrar-se no segundo domingo de dezembro o Dia Nacional da Bíblia (Lei 10.335/2001); o dia 3 de março é o Dia Nacional da Igreja O Brasil Para Cristo (Lei nº 13.279/2016); a reserva do primeiro domingo de junho para o Dia Nacional do Cristão (Lei nº 14.419/2022); o 15 de novembro para o Dia Nacional da Umbanda (Lei nº 12.644/2012); sem contar que o calendário oficial não perdeu suas referências católicas - como o feriado de Corpus Christi e Sexta-feira da Paixão -, diferentemente do que ocorre no Uruguai, que, desde 1919, traduziu as datas cristãs para uma linguagem arreligiosa: 25 de dezembro não é Natal, e sim Dia da Festa da Família.

Um outro ponto de clara divergência é a questão da assistência religiosa a ser oferecida em instituições de confinamento, como prisões, hospitais e quartéis. Conforme aludido acima, o art. 5º da CF é bastante explícito ao tratar a assistência religiosa como direito fundamental a ser ofertado em instituições civis e militares de internação coletiva (Brasil: 1988). Enquanto no Uruguai a Constituição, ao mesmo tempo que reconheceu à Igreja Católica a propriedade dos templos para os quais havia concorrido investimento estatal, estatiza as capelas construídas em prédios públicos de internação coletiva, também em seu art. 5º (Uruguai: 2004). A derivação sobre essa estatização – interpretação consagrada desde a Constituição de 1918 – é que o Estado não deve subsidiar qualquer tipo de religião, sendo que a manutenção de capelas ou de funcionários que prestem serviços religiosos foi interpretada, ao longo do último século, como uma ofensa à neutralidade religiosa pretendida pelo constituinte. É certo que, quando nos aproximamos de uma escala menor, os respectivos entendimentos apresentam suas fissuras internas. Giumbelli analisa a polêmica gerada em 2010, quando a administração do Hospital das Clínicas de Porto Alegre decidiu substituir os símbolos católicos que povoavam sua capela por elementos da natureza, no intuito de oferecer ao público um espaço religioso não confessional (se é que isso é possível nesse contexto), ou um espaço de amparo espiritual pretensamente “laico” (Giumbelli: 2013b, p. 34). Em 2014 o Uruguai aprovou um projeto piloto para a unidade prisional de Santiago Vázquez que prevê prestação de assistência religiosa para os encarcerados, através do “Protocolo da Vida e Atenção Religiosa nos Cárceres” (Uruguai: 2013). Os professores Néstor da Costa (Da Costa: 2016) e Gabriel González Merlano (Merlano: 2020) reputam o caso como uma amostra de laicidade positiva, uma revisitação crítica ao princípio da neutralidade e ao direito à liberdade religiosa, historicamente compreendidos apenas sob a dimensão negativa pelo país platino. Apesar dessas fissuras reclamarem uma análise mais detida, não dedicaremos, neste texto, maior atenção às mesmas. Isso porque, como veremos abaixo, a atuação parlamentar no espectro apreendido por esta pesquisa não dá grande importância aos pontos polemizados pelos acadêmicos. E como nossa prioridade é a atuação oficial dos parlamentares, em nome da coerência metodológica é preciso que nos deixemos guiar pelas proposições por eles apresentadas: sobre o que se silenciam, nos silenciaremos também.

Uma outra questão que merece a menção, mas não o aprofundamento, se refere ao direito de religiões minoritárias fazerem uso de substâncias psicotrópicas que são proibidas por normativas generalistas. No Brasil, desde 2006, está institucionalizada a

tolerância para o uso de plantas com substâncias psicotrópicas que tenham papel central para religiões de inspiração afro-ameríndias¹¹⁹ – como a chacrona e o jagube que, combinadas, fazem o chá da ayahuasca, e a jurema -, enquanto no Uruguai não é reconhecida a exceção de qualquer psicoativo sagrado por parte do Estado. Segundo Juan Scuro, o tráfico da ayahuasca para realização de consagrações se configura em mais uma aresta ao modelo laicista-identitário (Scuro: 2018b). A Convenção de Viena sobre Substâncias Psicotrópicas, da qual ambos os países são signatários, abre a possibilidade para exceção para substâncias “usadas por certos grupos pequenos e claramente determinados em ritos mágicos ou religiosos” (ONU: 1971), desde que o país signatário apresente suas ressalvas junto à ONU no momento da adesão à Convenção ou em ratificação posterior. Assim como a questão da assistência religiosa para população reclusa, os parlamentares não dedicam grande atenção sobre este aspecto da liberdade religiosa.

Por fim vale destacar que é frequente que o princípio da laicidade, tal qual manuseado pelos atores uruguaios, recebe uma dimensão ausente no caso brasileiro. Num comparativo sucinto, a laicidade é evocada para condenar qualquer tipo de proselitismo, inclusive o ideológico ou partidário¹²⁰. Isso significa dizer que a laicidade, para alguns atores, pressupõe a vigilância também sobre certos aspectos seculares da convivência. Por exemplo: à época das discussões que se deram em 2020 sobre a Lei de Urgente Consideração (LUC) – já mencionada no capítulo 5-, parlamentares processaram professores universitários que instalaram cartazes e distribuíram panfletos contrários à proposição, *por estarem infringindo o princípio da laicidade*¹²¹. Mas nessa inflexão – e, ora, já preparando nossas lentes para a entrada nas seções propriamente empíricas – é interessante observarmos que: atores, como o católico Pablo Abdala (PN) e Carmen Asiaín (PN), defendem uma laicidade positiva para os religiosos, mas não para “ideólogos e

¹¹⁹ Art. 2º a Lei de Drogas brasileira (Lei nº11.343 de 2006): “Ficam proibidas, em todo o território nacional, as drogas, bem como o plantio, a cultura, a colheita e a exploração de vegetais e substratos dos quais possam ser extraídas ou produzidas drogas, *ressalvada a hipótese de autorização legal ou regulamentar, bem como o que estabelece a Convenção de Viena, das Nações Unidas, sobre Substâncias Psicotrópicas, de 1971, a respeito de plantas de uso estritamente ritualístico-religioso.* (Brasil: 2006, grifo nosso). Existem PL’s que visam regulamentar o uso de plantas que contenham o DMT, proibindo a oferta a pessoas menores de idade. Mas nenhum que criminalize os usos ritualísticos das mesmas.

¹²⁰ CRU, art. 58: “Os funcionários estão a serviço da Nação e não de uma facção política. Nos lugares e nas horas de trabalho, fica proibida toda atividade alheia à função, reputando-se ilícita o proselitismo de qualquer espécie” (Uruguai: 1997). O princípio da laicidade não é mencionado explicitamente ao longo da Carta uruguaia. E compreende-se que este artigo, combinado com a não confessionalidade do Estado do art. 5º são o que caracterizariam o dito princípio.

¹²¹ Cf. VAL, Walter Fernández, em 13 de dezembro de 2021: *Anáforas: lei de urgente consideración u caza de brujas* (<https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2021/12/anaforas-ley-de-urgente-consideracion-y-caza-de-brujas/>), acessado a última vez em 18 de julho de 2022.

partidários”; atores como Ope Pasquet (COLORADO) e José Carlos Mahía (FA), que se identificam com o laicismo tradicional, promovem denúncias contra qualquer cooperação do Estado com religiões, bem como manifestações políticas ou religiosas de funcionários públicos; e o exemplo da atuação de Susana Andrade (FA) que recrimina o proselitismo partidário e concorda com a promoção das religiões – como o fomento de eventos, reconhecimento de datas comemorativas, estabelecimento de um ensino religioso panorâmico etc. – *desde que* as religiões minoritárias gozem de reconhecimento e fomento estatal isonômicos: tudo isso em defesa da laicidade. No caso brasileiro, a perseguição do princípio da laicidade vem, sobretudo, a partir de duas lentes, ambas com o foco preciso da religião como protagonista: a ilegitimidade de o Estado promover qualquer tipo de axiologia religiosa; e a necessidade de o Estado reconhecer que as religiões são parte legítima para a construção do próprio Estado.

Em 2020 o Ministro do Tribunal Superior Eleitoral, Edson Fachin, foi o relator de um processo (REsp nº 8285) em que uma candidata do município de Luziânia (GO) foi denunciada por fazer campanha eleitoral ao longo de suas pregações na igreja Assembleia de Deus. Fachin votou pela não cassação da vereadora, mas propôs a tese de um “abuso de poder religioso” a ser observado em eleições vindouras. Atualmente, a Lei Complementar nº 64 de 1990 tipifica dois casos de abuso de autoridade, ou seja, atuações que possam vir a constranger os abusados em seus posicionamentos eleitorais: o econômico e o político. Por analogia, Fachin compreendeu também existir uma “extorsão do consentimento” no ambiente das instituições religiosas, que direcionaria o posicionamento eleitoral de seu séquito para uma determinada candidatura (TSE – REsp nº8285, 2020). A tese de Fachin sofreu uma inequívoca derrota, de 6 votos a 1. Mesmo assim, o § 4º do art. 37 da Lei Eleitoral (Lei nº 9.504 de 1997) já prevê a proibição de campanha em “bens de uso comum ou aqueles a que a população em geral tem acesso”, como os templos, além de estar vedado o repasse de instituições religiosas para campanhas eleitorais (Brasil: 1997). As leis eleitorais uruguaias (Lei nº7.812 de 1925, reformada pelas leis nº 16.017 de 1989 e 17.244 de 2000; o Decreto-lei nº 7.912 de 1942; a Lei dos Partidos Políticos, nº18.485) não expressam vedação específica, o que pode ser compreendido pelo fato de campanhas eleitorais em templos não estarem sequer no horizonte de preocupação dos legisladores do último século.

Antes de adentrarmos a dimensão micro, algumas questões apriorísticas talvez enriqueçam a leitura da apresentação do campo. 1ª) – Quando os atores se posicionam em

nome da liberdade religiosa, é preciso estarmos atentos se essa defesa está sendo construída sobre o ponto de vista de uma religião específica, o que, conforme as reflexões que trouxemos na seção 6.1, não contribui para a liberdade religiosa propriamente, e sim para a ingerência de uma axiologia particular. 2ª) Quando vemos atuações que propõem restrições ou intransigências frente a manifestações religiosas quaisquer, *em nome* da liberdade religiosa (a chamada liberdade negativa), também não há observância dos critérios lógicos que defendemos na seção 6.1. 3ª) Por mais que algumas das proposições se apresentem enquanto genéricas, o que, a princípio, contemplaria “*todas as religiões*”, ao longo das argumentações e das defesas é relativamente fácil identificarmos a carreira axiológica e os interesses específicos que cada proposição sustenta. E isso vale tanto para a 1ª quanto para a 2ª observação. Com isso, daremos início à apresentação do nível micro, iniciando, como já de praxe, pelo universo brasileiro.

6.3 – Em nome da liberdade religiosa: amém

Devido à abertura da pauta, um número relativamente elevado de atuações foi fichado e analisado, no caso brasileiro. Foram três Projetos de Lei do Senado, uma Sugestão Popular também absorvida pelo Senado (a SUG 2/2015, que propõe o fim da imunidade tributária de templos), uma Proposta de Emenda Constitucional sugerida pela Câmara, além de 63 Projetos de Lei ordinária também advindas da Câmara dos Deputados, sem contar os eventuais relatórios de comissões e votos avulsos. Por conta do suficiente volume, foi bastante nos restringirmos *exclusivamente* aos PL's *em tramitação*. Igualmente tivemos que ser mais rigorosos quanto ao recorte temporal indicado em nossa nota metodológica. Ou seja: foram abarcados atos legislativos ocorridos até 31 de janeiro de 2022. Se postura mais flexível fosse assumida, poderia se tornar turva a base de dados sobre a qual deveríamos nos debruçar para oferecer uma análise.

De todo modo, a partir desse volume bastante significativo foi possível elaborarmos tipificações, já que muitas das propostas se assemelham estreitamente, quando não ocorre de literalmente se repetirem. Essas tipificações nos possibilitam uma aproximação dos argumentos de legitimidade que circulam, ao mesmo tempo que buscamos a construção de uma exposição que seja o menos maçante possível.

Começamos pelo PL nº 6314/2005, apresentado em dezembro de 2005 pelo pastor assembleiano Hidekazu Takayama. Takayama exerceu quatro mandatos consecutivos, atuando na Câmara entre os anos de 2003 e 2019 por diversos partidos (PR, PTB, MDB e, por fim, PSC). A proposição acrescenta um inciso ao art. 142 do Código Penal, que versa sobre possibilidades de exclusão dos crimes de injúria ou difamação. Atualmente são três os casos possíveis de indulto: I) quando a ofensa é dita em juízo pela parte interessada ou por seu procurador; II) quando se trata de uma opinião desfavorável no âmbito da crítica literária, artística ou científica; ou III) quando um funcionário público emite um conceito desfavorável, que ele preste no cumprimento do seu ofício. Takayama propõe um quarto caso possível: “IV – a opinião de professor ou ministro religioso no exercício do magistério ou de seu ministério”. Na justificativa de Takayama é defendido que se deve permitir ao educando “a análise crítica dos acontecimentos e da história”; e, por seu turno, o ministro religioso “segundo os valores de sua fé tem que se posicionar contra determinadas condutas que afrontam esses valores, e que podem ser considerados como ofensivos por outros que defendem posição divergente” (Câmara dos Deputados: 2005).

Alguns aspectos devem ser atentados acerca deste PL. Primeiro que é o projeto mais antigo em tramitação, dentre os que abordam diretamente o tema liberdade religiosa. Segundo que, apesar de sucinto, o dispositivo é bastante complexo, porque modifica o Código Penal¹²². Por conta de sua abrangência, 20 PL's estão apensados à proposta de Takayama. O terceiro ponto chama especial atenção: ao longo da 52ª Legislatura (2003-2007) e da 53ª (2007-2011) nenhuma proposição fora anexada ao PL, significando que *não* houve interesse em nenhuma das duas legislaturas em regulamentar a matéria. Aliás, o PL 6314/2005 recebeu um parecer desfavorável do relator Luiz Couto (PT), escolhido para analisar a proposta em nome da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (doravante CCJC), que, em março de 2006, exarou:

A exceção que se pretende criar esbarra no princípio da igualdade de tratamento em relação a outras categorias de profissionais, que não se encontram igualmente amparados pela hipótese do crime de injúria ou difamação [...] Assim, a nosso ver, contemplar tais profissionais *revela-se inconstitucional e injurídico*, na medida em que se cria um privilégio legal não estendido a outras pessoas que desempenham tarefas semelhantes ou afins. No mérito, *não merece*

¹²² Tanto que foi necessária a criação de uma Comissão Especial em 2015 para a análise da proposição e seus anexos, que deveria contar com membros das Comissões Permanentes de Educação, de Direitos Humanos e Minorias, e também da Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado, além, para julgamento de juridicidade, da CCJC.

prosperar o Projeto, uma vez que a exclusão do crime na hipótese pretendida em nada aperfeiçoa o ordenamento jurídico brasileiro. Ao contrário, milita em prejuízo da vítima da injúria e da difamação, que se vê impotente e desprotegida diante de ataques sofridos, sem poder se defender dos seus agressores (Câmara dos Deputados: 2006, grifos nossos).

O parecer não foi votado nos anos seguintes até que em 2012 (portanto na 54^a Legislatura – 2011-2015) o projeto de Takayama recebeu seu primeiro PL apensado. O Professor Victório Galli (à época do MDB, posteriormente PSL e então PSC), por meio do PL 4500/2012, inseria um inciso no mesmo dispositivo do Código Penal, sugerindo exclusão de crime de injúria e difamação no caso de: “IV – a manifestação de crença religiosa, em qualquer modalidade, acerca da sexualidade” (Câmara dos Deputados: 2012). Na justificação de Galli aparecem alguns elementos que vão se repetir ao longo de diversas outras proposições até os dias de hoje.

1º) – a menção aos incisos IV (que versa sobre a liberdade de pensamento) e VI (da liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos), inscritos no art. 5º da Constituição;

2º) – menção ao inciso I do artigo 19º da Carta que veda aos três entes do Estado de interferirem no funcionamento de cultos religiosos e igrejas;

3º) – o uso desses argumentos para denunciar uma “indevida interferência do Poder Público” na atividade das igrejas;

4º) – e, como mais sutil e interessante pontuação: apesar de iniciar o argumento a partir do princípio da liberdade religiosa – donde se depreende que deveriam ser abrangidas as *liberdades religiosas* -, o texto remete a construções frasais, elementos e símbolos especificamente cristãos. Não se fala em “mesquitas”, “terreiros”, “sinagogas” ou mesmo no genérico “templo”, mas em *igrejas* ou em *texto sagrado*. Em outros PL’s, termos neste sentido vão se destacar.

O fato é que a apensação do PL 4500/12 ao projeto de 2005 engendrou uma nova remissão para a CCJC. Dessa vez os dois PL’s passaram a ser apreciados de forma conjunta, e a relatoria lavrou o seguinte parecer em maio de 2013:

A exceção que se pretende criar contém um vínculo direto com o princípio constitucional da liberdade de expressão e de pensamento especificados no art. 5º, incisos IV, VI, VII e VIII da Constituição Federal. Principalmente no caso de líderes religiosos, que, pela natureza de sua função religiosa, devem expressar as doutrinas e os dogmas de sua profissão de fé, *não podendo permitir que estes sejam tolhidos na sua manifestação doutrinária, sob pena de violação do direito de culto [...]*até mesmo para garantir a igualdade de tratamento em relação àqueles que, por ofício ou mister, tenham de emitir opiniões doutrinárias, de cunho científico ou religioso. *No mérito, os projetos merecem prosperar*, diante do que apresentamos substitutivo contemplando os textos de ambas as proposições (Câmara dos Deputados: 2013, grifos nossos)

Nada nos surpreenderia se parecer tão divergente daquele primeiro não tivesse vindo do mesmo Luiz Couto, que havia sido tão assertivo ao apontar a injuridicidade e inconstitucionalidade da mesmíssima minuta sete anos antes, pelos motivos diametralmente opostos dos defendidos na nova legislatura.

Devemos também destacar o fato de que entre 2015 e 2021 (55ª e 56ª Legislaturas) outros 18 projetos foram apensados ao 6314/05. Ou seja: se ao longo de sete anos a proposição de Takayama tramitou de forma avulsa, em 2020 ele se tornou a raiz de uma árvore de 20 anexos. O que, ao menos em números, é bastante positivo, uma vez que é ponto pacífico que o tema “liberdade de crença” e adjacentes devem ser regulamentados como forma de orientar as decisões jurídicas, dando-lhes maior segurança. Vemos com nitidez que as legislaturas mais recentes vêm se preocupando crescentemente com a pauta¹²³.

Enquanto o PL 6134/05 recebeu pareceres antitéticos de um mesmo relator dentro de sete anos, o PL 1804/2015 obteve dois votos louvando seu mérito por dois relatores distintos em apenas quatro. A proposição foi apresentada em junho de 2015 por Rogério Rosso (PSD), publicamente identificado com o catolicismo, e prevê a ampliação da pena para quem escarnecer de alguém por motivo religioso. Originalmente o Código Penal prevê a detenção de um mês a um ano *ou* multa. A proposta de Rosso sugere que a previsão de pena passe a ser de quatro a oito anos de detenção *e* multa. Isso porque:

¹²³ Quando adicionamos à por “liberdade religiosa” propostas já arquivadas no filtro disponibilizado pelo sítio eletrônico da Câmara dos Deputados, temos um total de 119 propostas, entre PL’s, PLP’s e PEC’s. 77 advêm das duas últimas legislaturas. As demais 42 ficam bem distribuídas ao longo de outras sete. Cabe ainda observar que 51 foram apresentadas no mandato em curso.

A intenção desse projeto de lei é proteger a crença e objetos de cultos religiosos dos cidadãos brasileiros, pois o que vem ocorrendo nos últimos anos em manifestações, principalmente LGBTs, é o que podemos chamar de “Cristofobia¹²⁴”, com a prática de atos obscenos contra católicos e evangélicos (Câmara dos Deputados: 2015, grifo nosso).

Sua justificativa ainda endossa o argumento do sociólogo Valmor Bolan, de que a Parada Gay de 2011 insinuou “que o amor de Jesus seria também gay” e que “tudo isso pode se resumir numa palavra pouco mencionada hoje em dia, mas tratou-se de um sacrilégio”. Os arrazoados levaram ao primeiro parecer favorável na CCJC, dado ainda em 2015 por Jefferson Campos (pastor da Igreja Quadrangular, vinculado ao PSD), que concorda que “não podemos tolerar que participantes de manifestações públicas, continuem a desrespeitar a fé cristã e os símbolos do cristianismo sem sofrer qualquer punição” (Câmara dos Deputados: 2015).

Entre 2015 e 2021 o PL 1804/15 recebeu 15 apensações, variando, aqui e ali, nos valores da previsão de pena. Dentre elas gostaríamos de destacar quatro argumentos:

-PL 6793/2017 (Flavinho – PSB): o evangelizador da Renovação Carismática prevê ainda aumento de pena para ofensas praticadas se utilizando de meios de comunicação. O mais interessante está em sua justificativa. Num primeiro momento defende que o bem jurídico a ser protegido, deva ser o “sentimento religioso independentemente da fé” (Câmara dos Deputados: 2017). Mas, em seguida enfatiza: “não se pode negar a relevância da temática em um país como o Brasil, de tamanha diversidade religiosa, ainda que majoritariamente cristã” (ibidem). Assim como em outras pautas – como a do ensino religioso -, por vezes os argumentos são matizados de generalidades, mas o cerne da argumentação recai numa lógica de um (maior) respeito às parcelas cristãs justamente por constituírem uma maioria numérica. Abaixo veremos as defesas de Chris Tonietto que desenvolve mais detidamente essa lógica.

¹²⁴ A provável origem do termo “cristofobia” – ou ao menos o marco de sua propagação mundial – é a obra de Rupert Shortt, *Christianphobia: a Faith under attack* (Shortt: 2012), posteriormente desdobrada em diversos artigos. Apesar da obra trazer como enquadramento principal as violências sofridas por minorias cristãs em países não ocidentais, seu texto de apresentação traz uma base para a aplicação do termo nos contextos majoritariamente cristãos: “no ocidente de hoje cristãos são ridicularizados e caricaturados como alvos fáceis de uma mídia irreverente, frequentemente mais cautelosa ao apontar sua mira contra outros grupos de fé, e por um *establishment* acadêmico paradoxalmente respeitoso com certas modas políticas. A blasfêmia anti-cristã é comum, mas figuras públicas que desprezam ortodoxias seculares multiculturais enfrentarão problemas” (Shortt: 2012, p. XXII).

- PL 8854/2017 (Givaldo Carimbão – PHS): o deputado, à época presidente da Frente Parlamentar Católica, propõe o aumento de previsão de pena para 12 a 30 anos e multa. Givaldo afirma que “a nova tipificação torna crime as inúmeras manifestações de ‘Paradas LGBT’ ou ‘Paradas Gay’ que zombam e desrespeitam a fé de cristãos”. Além disso, “serão também enquadrados como crime as exposições de arte, para mim ‘arte do satanás’ que buscam apenas ofender a fé cristã e destruir as famílias”. Por isso o desrespeito à crença passará a ser considerado crime hediondo, pois assim “o bandido já irá direto para o regime fechado”. (Câmara dos Deputados: 2017).

- PL 2544/2019 (Gilberto Abramo – REP): O pastor da Universal já anuncia na própria ementa do PL que “proíbe o vilipêndio e crenças relativas à religião cristã”. Por isso prevê no art. 2º do seu projeto que “entende-se como ofensa à religião cristã, a utilização de todo e qualquer objeto vinculado à religião ou a crença de forma desrespeitosa ao dogma desta”. O interessante neste caso é que Abramo inverte a lógica das demais proposições. Enquanto as demais anunciam uma norma genérica e somente na justificativa se entrevê as motivações cristãs, aqui a própria minuta de lei é explicitamente cristã, e a justificativa se assenta em argumentos acerca da “liberdade de culto”, “liberdade religiosa” e do Pacto de San José.

- PL 4152/2019 (Chris Tonietto – PSL): “Trata-se de medida que reforça a identidade religiosa de nosso povo, não apenas *esmagadoramente* cristão ainda nos dias de hoje, mas formado sob uma base moral, cultural, simbólica e afetiva católica. O cristianismo é a própria face do povo brasileiro” (Câmara dos Deputados: 2019, grifo nosso). A advogada católica recorre ao argumento da identidade nacional enquanto identidade cristã. Sintomaticamente, a hipérbole utilizada por Tonietto grifada acima remete a uma imagem de “destruição”, “opressão”, “desprezo”, segundo alguns dos significados oferecidos pelo Dicionário Priberam online da Língua Portuguesa. A autora continua:

[...]a Cristofobia, que em outras nações já descamba em perseguição aberta e execução de todos os que professam a fé no Redentor do gênero humano, no Brasil torna-os alvos fáceis de um ativismo judicial cada vez mais latente, que, sob o pretexto de assegurar a laicidade do Estado e impedir perseguições a minorias religiosas, deseja proibir todos os símbolos[...] da fé que fundou o Brasil (Câmara dos Deputados: 2019)

É certo que, dentre as 15 proposições anexadas ao PL 1804/15 até janeiro de 2022, três delas justificam a ampliação da previsão penal por conta do crescimento da intolerância religiosa contra religiões de matriz africana, ou seja, por sua posição minoritária simbólica e numericamente. São eles: PL 8941/17 (Orlando Silva – PCdoB); PL 9398/17 (Vincentinho – PT); e PL 5496/19 (Marcelo Calero – CID). Ocorre que, conforme já informado ao longo deste trabalho, uma vez apensados, os projetos tramitam conjuntamente, cabendo ao relator tomar a decisão de: ou refutar toda a árvore de apensados, ou sugerir um Substitutivo, e este sim é o que seguirá o rito de apreciação. Não necessariamente todos os projetos analisados vão ser contemplados pelo Substitutivo, podendo ser preteridos uns, e absorvidos outros no processo de aglutinação. O segundo caminho foi o tomado para a matriz do PL 1804/15, por meio do parecer do pastor assembleiano da Vitória em Cristo, Sóstenes Cavalcante (DEM). Em seu parecer, os PL's que se justificavam pelo serviço às minorias foram subsumidos com o argumento genérico de que: “o mandamento constitucional é violado sempre que alguém zomba publicamente da fé ou função religiosa alheia” (Câmara dos Deputados: 2021), não mencionando o olhar para as minorias que fundamentou os PL's de Calero, Vincentinho e Orlando Silva.

Conforme advertimos na seção introdutória do capítulo, é importante estarmos atentos aos “pêndulos” de significado que a liberdade religiosa pode adquirir. Além disso, é virtualmente infinita a possibilidade de propostas que cabem no bojo da pauta, podendo surgir defesas para alterações normativas sobre diversos âmbitos e sob os mais variados aspectos. O âmbito tributário é um claro espaço de inserção da pauta. O PLP 21/2020 apresentado por Soraya Manato (PSL) - praticamente repetido no PLP 165/2020 do pastor da Universal, Carlos Gomes (REP) - busca regulamentar o §4º do art. 150º da Constituição, que versa sobre a vedação de instituir impostos sobre: a) *templos* de qualquer culto; e b) patrimônio, renda ou serviços *de partidos políticos*. A proposta de Manato – a mesma proponente do PL 2823/2021, que em 20 de julho de 2022 foi sancionado como o “Dia Nacional do Cristão” (Lei nº 14.419/2022) - propõe a isenção de impostos sobre patrimônio, rendas e serviços *religiosos*, estendendo o adjetivo *religioso* àquilo que seria benefício de partidos políticos segundo a regra constitucional, e segundo a Lei nº 3.193 de 1957, que basicamente repete a Carta. Ambos os autores interpretam que a CF não reconhece imunidade somente aos *templos*, portanto, mas também às atividades que exercem. Nesse sentido, Manato explicita que devem estar abrangidas “as atividades lucrativas desenvolvidas pelas entidades religiosas, desde que a receita dessas atividades

seja voltada à finalidade essencial e esteja prevista no seu estatuto”. Isso porque, dessa maneira, é possível alcançar “uma melhor sustentabilidade econômica dos cultos”¹²⁵ (Câmara dos Deputados: 2020). Por meio desse dispositivo, os autores creem estar cumprindo com a missão constitucional de favorecimento para a realização, manutenção e extensão de atividades religiosas (ibidem). Numa espécie de contracorrente dessas ideias, o PL 4777/2020, do petista José Airton Cirilo, condiciona a imunidade tributária de templos à não participação política ou ao não apoio de instituições religiosas a qualquer candidato.

Aliás, no tocante às interferências entre atos políticos e instituições religiosas, Érika Kokay (PT) propôs, em 16 de fevereiro de 2016, o PL 4371/2016, que sugere que as organizações religiosas respondam solidariamente por atos discriminatórios praticados por seus membros contra outras religiões, se induzidos a tanto por seus respectivos representantes denominacionais. Um mês depois, Flavinho (então do PSB) protocola dois projetos no mesmo dia. O PL 4709/2016 propõe que organizações sindicais respondam solidariamente por atos violentos praticados por seus membros em razão de posicionamentos políticos. O PL 4711/2016 assegura que “as organizações religiosas não respondem pelos atos de quem alegue motivo de fé ou religião para a prática de ato ilícito” (Câmara dos Deputados: 2016). Em sua justificativa alega que não se pode “promover ou permitir que se promova a interferência estatal em questões de convicções da fé de cada cidadão brasileiro” (ibidem). Na evidente analogia que faz o deputado entre seus dois projetos apresentados simultaneamente, a solidariedade penal cabe ao proselitismo político por atos individuais, mas não ao proselitismo religioso, sendo este, apesar de doutrinário, completamente independente de seus doutrinados. Segue em sua justificativa: “o presente Projeto de Lei, busca garantir o livre exercício da atividade religiosa, garantido que se possa realizar e tratar livremente dos temas relativos a cada crença no âmbito de cultos, cerimônias e rituais” (ibidem). Tal ideia é aprofundada no Projeto de Lei Complementar, PLP 219/2020, do pastor Cezinha de Madureira (PSD). Madureira exclui a possibilidade de abuso de poder de líder religioso que manifeste predileção política, uma franca resposta ao posicionamento de Fachin que mencionamos na seção anterior. Endossando o voto

¹²⁵ Além disso, em sua justificativa o Pr. Carlos Gomes recupera um entendimento do jurista Aliomar Baleeiro, para quem, segundo Gomes, a imunidade tributária não deveria incidir somente sobre os “templos”, mas também sobre seu prédios anexos e terceirizados: “Aliomar Baleeiro, nesse sentido, afirma que tal hipótese imunizadora ‘só produzira todos os frutos almejados pela Constituição se for interpretada sem distinções sutis nem restrições mesquinhas’, ou seja, a teleologia da hipótese imunizadora deve prevalecer. Prossegue o autor, concluindo que ‘templo’ não é apenas ao local destinado ao desenvolvimento da atividade religiosa, mas também os anexos a ele vinculados” (Câmara dos Deputados: 2020).

divergente à Fachin, Madureira justifica que “as ideias religiosas têm legitimidade para participar do debate político” (Câmara dos Deputados: 2020). E mais:

A fim de limitar o ativismo judicial, com interpretações equivocadas, e trazer segurança jurídica em sintonia com a decisão do TSE é que propomos este Projeto de Lei Complementar. Com sua aprovação, ficará firmado no texto legal o entendimento jurisprudencial firmado pela Corte Eleitoral, sem maiores margens de interpretações excessivas, inconstitucionais e em flagrante ataque a liberdade religiosa, a qual defendo (Câmara dos Deputados: 2020).

Corre também a proposta de um Novo Código Eleitoral. Originalmente o PLP 112/2021, assinado por diversas mãos, propõe em seu art. 627 – também como uma clara resposta à tese de Fachin – que: “não configura abuso de poder a emissão, por autoridade religiosa, de sua preferência eleitoral, nem a sua participação em atos regulares de campanha” (Câmara dos Deputados: 2021). O dispositivo foi absorvido *ipsis litteris* pela relatora Margarete Coelho (PP) e aprovado pela Câmara, tendo que seguir para a apreciação do Senado.

Mas, retornando aos sentidos propostos pelos PLP’s de Manato e Gomes – aqueles sobre liberdade religiosa no “âmbito tributário” -, o PL 5200/2019 segue a mesma linha. Proposto pela evangelizadora capixaba Lauriete (PL), a autora justifica que a isenção de encargos cartoriais para a aquisição de imóveis para templos de qualquer culto favorecerá a “expansão de valores espirituais, valorizando o emprego da atividade *missionária*” (Câmara dos Deputados: 2019). Lembramos que “missão” ou “missionarismo” é uma forma específica de proselitismo cristão, apesar de o argumento apresentado assentar-se na isenção de emolumentos para a formação de “templos de *qualquer culto*” (ibidem). Apesar de similar em seu conteúdo, o PL 4441/2012, que também propõe a gratuidade de emolumentos para organizações religiosas, tem motivações bastante distintas da proposta de Lauriete. João Paulo Lima (PT) explica que a motivação da proposta vem da:

[..] compreensão do contexto histórico das religiões de matrizes africanas e indígenas, em face à um Estado brasileiro que por 300 (trezentos) anos legitimou, tão somente, os direitos dos senhores colonizadores e de escravos. É cediço que os direitos dos senhores colonizadores e dos de escravos eram direitos absolutos onde aos escravos, lhe restavam somente os deveres de renunciarem a tradição e cosmovisão africana (Câmara dos Deputados: 2012)

Em 2019, o PL de João Lima, que estava dependurado numa imensa árvore de anexos que remonta a 1999, foi absorvido pelo substitutivo do relator Daniel Freitas (PSL, depois Partido Liberal) e, assim como ocorreu com o parecer de Sóstenes Cavalcante acima mencionado, as razões preocupadas com as minorias foram subsumidas.

Ainda relacionado aos incentivos do Estado para a realização religiosa, mencionemos o PL 181/2015, proposto pelo evangélico Fausto Pinato (REP), que isenta de Imposto sobre Produtos Industrializados (IPI) “a comercialização de material de construção, obra de arte ou objeto decorativo considerado sagrado e/ou de valor histórico cultural, importados para a reprodução de templos religiosos ou lugares sagrados” (Câmara dos Deputados: 2015). O PL recebeu parecer favorável da Comissão de Finanças pelas mãos do deputado Luís Miranda (DEM), que enalteceu o mérito da proposta por contribuir para a “liberdade de crença religiosa” (Câmara dos Deputados: 2015). Por sua vez, os PL’s 1308 e 2870, ambos de 2019, propõem incentivos ao turismo religioso. O primeiro, proposto pelo senador Styverson (PODE), apenas acrescenta objetivos voltados ao turismo religioso dentro do Plano Nacional de Turismo, instituído pela Lei nº 11.771 de 2008. O segundo, sugerido por Pedro Augusto Bezerra (PTB), propõe a suspensão de exigência de diversos tributos federais para manutenção, aquisição de materiais e equipamentos (inclusive importados). Não conseguimos registrar identificação religiosa de nenhum dos dois proponentes. Após ambos os projetos receberem um Substitutivo da Comissão de Turismo absorvendo seus dispositivos, o PL de Bezerra e o Substitutivo foi rejeitado por Eduardo Bismarck, relator do processo na Comissão de Finanças. De todo modo, o que podemos perceber pelo conjunto das propostas que se remete à tributação ou taxas, é que existe uma orientação robusta para “desembaraçar” as religiões das interferências do Estado por meio da desregulamentação, análoga aos incentivos estratégicos adotados por políticas econômicas. Vale ressaltar que a ampliação das isenções com objetivos turísticos, ao abranger Imposto de Importação, o IPI, o Cofins-Importação (PL 2870/2019) nitidamente está orientada para denominações de maior porte. E uma vez alcançado o objetivo – ou seja: alcançada a melhoria e ampliação das estruturas religiosas para recepção turística -, essas denominações ampliam sua capacidade para a expansão de suas atividades religiosas através da renda acrescida.

Que fique claro: o âmbito específico no tocante à tributação se insere em um aspecto mais amplo, qual seja, a reivindicação pela não intervenção do Estado, ou, dito de outra forma, pela *desregulamentação dos expedientes litúrgicos*, na qual o incentivo fiscal

é apenas um caso. A justificativa comum é que a liberdade de culto se trata de uma cláusula pétrea. Nesta senda encontramos o PL 885/19, do pastor da Quadrangular Paulo Bergston (PTB) – o mesmo autor que propõe a instituição do Dia Nacional do Combate à Cristofobia, no PL 4986/20, com o intuito de “instruir a sociedade de valores e verdades que o cristianismo prega” (Câmara dos Deputados: 2020). O PL 885/19 é sintomático em sua justificação, pois ali encontramos o argumento de que:

[...]há uma clara tentativa *de parcela minoritária da sociedade brasileira*¹²⁶ de silenciar as opiniões emitidas por líderes religiosos, criminalizando discursos eventualmente por eles proferidos a respeito da sexualidade, aborto, eutanásia, prostituição dentre outros temas (Câmara dos Deputados: 2019, grifo nosso)

Por esse prisma, a liberdade religiosa é também utilizada para não criminalizar campanhas políticas feitas dentro de templos, conforme o PLP 219/20 de Cezinha de Madureira (PSD), já que “as ideias religiosas têm legitimidade para participarem do debate político” (Câmara dos Deputados: 2020). Proibir o debate político dentro dos templos, conforme é o entendimento da legislação eleitoral atual, seria um sintoma de abuso de poder do próprio Estado contra a liberdade religiosa. Essa perspectiva também aparece na sugestão oferecida pelo Dr. Jaziel (Partido Liberal e pastor da Assembleia), em seu PL 4370/2019, sobre o princípio da Reserva Legal. O princípio em si é relativamente simples: não há crime sem lei anterior que o defina. O ponto especial da minuta está em seu art. 5º: “Não se poderá enquadrar manifestações de liberdade de expressão, opinião e crença, que envolvam juízos morais ou religiosos, em tipos penais que não estejam especificamente definidos em lei” (Câmara dos Deputados: 2019). Conforme fica explícito na justificação, a proposta é uma resposta legislativa à decisão do STF sobre a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão nº 26, que equiparou o crime de homofobia ao de racismo. Após o acórdão, “os religiosos consideram, porém, sua liberdade de expressão mais ameaçada” (ibidem). Sob essa ótica, a Reserva Legal “serve como camisa de força contra o Leviatã selvagem que ambiciona o totalitarismo. Ele revela a Lei como PAREDÃO garantidor da liberdade contra o Estado” (ibidem, grifo no original). Da mesma

¹²⁶ Trata-se de mais um caso da ilegitimidade da minoria. Outro exemplo da importância dessa perspectiva está cristalizado no PL 8150/2017, do assembleiano Victório Galli (PSC), que em sua ementa diz: “Penaliza qualquer forma ideológica de discriminação ou preconceito à crença cristã no Brasil”. E, após apresentar o único artigo, que praticamente repete a ementa, justifica: “esperamos que nós cristãos que somos maioria possamos perceber a gravidade da situação. Os adversários cristãos, sejam neo-ateus, gayzistas e demais esquerdistas em geral, não estão brincando” (Câmara dos Deputados: 2017). O PL de Galli foi apensado ao PLS 309/2004, de Paulo Paim (PT), que estipula penas específicas para crimes de discriminações resultantes de raça, cor, etnia, religião ou origem, no qual não é destacada nenhuma religião específica (Senado: 2004).

motivação veio o PL 4946/2019 de Eli Borges (SOLIDARIEDADE), porta-voz oficial da Frente Parlamentar Evangélica para o ano de 2022, que em sua ementa “garante o livre exercício da liberdade religiosa nos temas relativos à sexualidade” (Câmara dos Deputados: 2019). Em sua proposta, Borges entende que, após a decisão do STF, “a simples declaração de que uniões homoafetivas é pecado pode ser considerada ‘discurso de ódio’” (ibidem). E prossegue: “existe hoje uma clara tentativa de grupos sociais em calar as opiniões de fiéis e líderes religiosos por serem contrários a determinados comportamentos sociais adotados por determinados grupos” (ibidem), recorrendo à generalização discursiva para emplacar sua axiologia própria. Em seguida cita o Pacto de San José da Costa Rica, já referido diversas vezes neste trabalho, para coincidir a liberdade religiosa com liberdade de expressão.

Ainda na linha da “desregulamentação do religioso”¹²⁷, o PL 4188/2020, do pastor assembleiano Cezinha de Madureira (PSD), traz uma perspectiva interessante. Mencionamos em nosso capítulo 5 o Acordo Brasil-Santa Sé, termo diplomático firmado com o Vaticano, no qual o Brasil se compromete com certas concessões à fé católica, tais como: a equiparação de um núncio apostólico à condição de embaixador, a garantia de assistência espiritual católica para a população em regime de internação e a liberdade da Igreja Católica de “desempenhar sua missão apostólica, garantindo o exercício público de suas atividades” (Brasil: 2010). Ciente dessas informações, Madureira sugere a isonomia das garantias oferecidas à Igreja para todas as religiões: a destinação de espaços religiosos deverão ser previstas nos Planos Diretores dos municípios, a oferta de ensino religioso equânime, reitera a imunidade tributária, ressalva que o vínculo entre instituição religiosa e ministros não presume vínculo empregatício, requer passaportes diplomáticos para ministros estrangeiros que venham cumprir missão em solo brasileiro e, por fim, reitera a observância de todas essas liberdades sob o rito do Código Penal. Sua justificativa, inspirada no Acordo Brasil Santa Sé, diz:

¹²⁷ Esse sintagma, construído de forma completamente indutiva a partir de nossas observações, acabou por constituir um inevitável paralelo com a “regulação do religioso”, como proposta de enfoque analítico feita por Emerson Giumbelli (e.g. Giumbelli: 2013; Giumbelli: 2016). Porém, enquanto Giumbelli se propõe a avaliar as diversas agências que situam e disputam significados sobre o “religioso” num contexto concreto, aqui a “desregulamentação do religioso” se refere especificamente às interpretações que os atores oferecem sobre a interferência estatal contra a autonomia religiosa. É claro que a “desregulamentação” tem uma dimensão bastante pragmática: ampliação da suspensão de tributos, permitir que ministros veiculem ideias contrárias à regulamentação geral para seu séquito (como ideias homofóbicas ou xenófobas) e a descriminalização de posicionamentos político-eleitorais durante culto religioso, para citar alguns exemplos. Nessa perspectiva a “regulação” de Giumbelli pode se alimentar da “desregulamentação” aqui proposta, sem que as duas noções se contradigam.

O referido acordo traz uma série de garantias em benefício da Igreja Católica Apostólica Romana, com a maioria dos quais concordamos plenamente. E é justamente por entender que o Princípio da Igualdade constitucional das religiões em nosso País, pelo qual todas as confissões de fé, independente da quantidade de membros ou seguidores ou do poderio econômico e patrimonial devem ser iguais perante a Lei, que apresentamos esta proposta que não somente beneficiará a Igreja Romana, mas também dará as mesmas oportunidades às demais religiões, seja de matriz africana, islâmica, protestante, evangélica, budista, hinduísta, entre tantas outras que encontram na tolerância da pátria brasileira um espaço para divulgar sua fé e crença em favor de milhões de pessoas que por elas são beneficiadas (Câmara dos Deputados: 2020)

Não obstante a abertura discursiva, é importante confrontarmos este posicionamento de Cezinha de Madureira com sua defesa expressa um ano antes, em seu PL 3368/2019 (vide infra, nota nº 133).

Mas o paroxismo da não regulamentação estatal está expresso no PL 4949/19, do pastor da Assembleia Otoni de Paula (então do PSC). O projeto procura legitimar a proibição do acesso de pessoas a determinados espaços, devido às suas orientações sexuais. O PL propõe alterações à Lei nº 7.716/1989 – que “define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor”. Originalmente a Lei dita em seu art. 4º, simplesmente, que é crime “negar ou obstar emprego em empresa privada”, devido à raça, cor, ou aos parâmetros de orientação sexual advindos do julgamento da ADO 26 (Brasil: 1989). Otoni propõe a alteração do caput para: “negar ou obstar emprego em empresa privada, *ressalvadas aquelas fundadas na liberdade de consciência e de crença, aqui incluído o livre exercício dos cultos religiosos*” (Câmara dos Deputados: 2019: grifo nosso). Ou seja, passaria a ser legítimo que “fosse negado ou obstado emprego” a algum candidato, em nome da liberdade de consciência e de crença do empregador. O mesmo princípio serve para aquele que “impedir acesso ou recusar hospedagem em hotel, pensão, estalagem, ou qualquer estabelecimento similar”; e a mesma lógica se estende a: restaurantes, bares, salões, barbearias, abarcando até a convivência familiar ou social, “não sendo considerada criminosa a conduta fundada na liberdade de consciência e de crença”; ou mesmo “praticar, induzir ou incitar discriminação” desde que tais práticas estejam assentadas na mesma “liberdade de consciência e crença” (ibidem). Na justificativa, fica claro que o Estado não deve intervir na gestão privada dos espaços, uma vez que a gestão dos estabelecimentos é feita “em conformidade com a fé dos proprietários” (ibidem). Para o proponente, existe uma regulação exacerbada e “já existem vários casos em que um discurso religioso – puro

e simples – foi interpretado como criminoso”, como o fora o discurso do pastor da Geração Jesus Cristo, Tupirani da Hora Lores, quando falou em pisar, massacrar e esmagar os judeus como vermes¹²⁸.

Um contraditório muito pontual é posto à mesa pelo PL 5120/13, que trata especificamente do casamento homoafetivo (de Érika Kokay –PT e Jean Wyllys- PSOL). Ele diz que “da mesma maneira que o Estado não deve interferir na liberdade religiosa, as religiões não devem interferir no direito civil” (Câmara dos Deputados: 2013). Na maior parte das propostas, contudo, a reclamação é no sentido de:

-PL 3407/2020 (Enéias Reis – PSL): “acreditamos ser imperioso assegurar aos *ministros do Evangelho* [...] o direito de não celebrarem cerimônias de casamento homoafetivos” (grifo nosso); ou

- PL 885/2017 (Paulo Bergston – PTB): “a divulgação de ideias contrárias a um determinado comportamento ou crença, professada por um determinado grupo, religioso ou não, não constitui ilícito”; ou então

-PL 2909/15 (Comissão de Legislação Participativa¹²⁹): “qualquer ato de ingerência caracterizaria um evidente risco de se abrir um precedente neste sentido [de se permitir a intervenção estatal em entidade religiosa], o que seria extremamente danoso para a convivência entre diferentes crenças e o relacionamento entre as denominações *cristãs* e as autoridades constituídas” (grifo nosso); e ainda

- PL 3368/19 (Cezinha de Madureira – PSD): que excetua as *igrejas* de terem que firmar Termos de Adesão para a realização de trabalhos voluntários, que na toada de sua proposta equipara os serviços religiosos com os de interesses do Estado¹³⁰.

¹²⁸ A decisão proferida pelo STF *contrária* ao Habeas Corpus nº 146.303, tentado por Tupirani, é mencionada por Otoni de Paula como exemplo da excessiva intervenção do Estado na liberdade religiosa.

¹²⁹ Como a legislação brasileira suporta sugestões populares de leis, na Câmara existe uma comissão parlamentar específica para tratar do encaminhamento dessas demandas. No caso em questão, a proposta foi encaminhada pela Associação Paranaense de Advogados Criminalistas e referendada pelo então presidente da Comissão, Fábio Ramalho (MDB).

¹³⁰ A Lei do Serviço Voluntário (Lei nº 9.608 de 1998) caracteriza como serviço voluntário “a atividade não remunerada prestada por pessoa física a entidade pública de qualquer natureza ou a instituição privada de fins não lucrativos que tenha objetivos cívicos, culturais, educacionais, científicos, recreativos ou de assistência à pessoa” (Brasil: 1998). O interessante é que Madureira procura enquadrar enquanto serviço voluntário as exercidas por: “diáconos e presbíteros – líderes que normalmente não recebem ajuda de custo –, as igrejas contam com fiéis que lecionam em classes de Escola Bíblica, tocam e cantam louvores nos cultos, participam de corais, são responsáveis por multimídia ou controle dos equipamentos de som, laboram em cantinas, limpam o templo, entre outras atividades. Há, portanto, uma imensa gama de atividades

São exemplos de como o religioso é coincido com a cristandade.

Ainda nesse sentido, chama a atenção a apreciação que recebeu o PL 2756/11, de Eros Biondini (PTB/PROS) e João Campos (MDB/REP). Os autores enxergam “uma ofensiva do Estado contra a liberdade religiosa”, e acrescentam que “se tem observado nos últimos tempos o crescimento do poder do Estado contra *as convicções de entidades civis*” (Câmara dos Deputados: 2011, grifo nosso). O PL conta com um único artigo que diz que “é livre de interferência do Poder Público a *atividade sacerdotal*, sendo assegurado aos clérigos o exercício dos atos litúrgicos em estrita conformidade com os respectivos ordenamentos religiosos” (ibidem, grifo nosso). Uma vez mais temos uma corrente axiológica específica subjacente a um discurso pluralista – e é isso que nosso grifo quis supor. Essa perspectiva é reforçada pelo parecer exarado pelo relator Paulo Magalhães (PSD). Apesar de ter votado contra a juridicidade do PL, sua contrariedade se baseia no seguinte argumento:

Considerando-se que o país se caracteriza por um pluralismo religioso, abrigando inúmeras religiões com práticas diversas, e algumas seitas, que utilizam em seus ritos animais, pessoas e até crianças, é de se esperar que o Poder Público possa intervir, a fim de afastar qualquer ameaça à ordem, à saúde e à segurança públicas (Câmara dos Deputados: 2012)

Depreendendo-se que a intervenção deve ser sustentada não para garantir o pluralismo, mas justamente como reação à existência fática deste, já que o sacrifício de animais e, segundo sua extensão particular, “de pessoas e de crianças”, deveriam sim ser restringidos pelo Estado. Consoante a este parecer, o PL 8062/17 (Pr. Eurico – PHS) visa proibir o sacrifício de animais em rituais religiosos, porque, com essa prática “interesses de determinados segmentos sobrepõe-se aos da coletividade”. Além disso, “é imensurável o sofrimento que advém do constrangimento de encontrar corpos de animais putrefatos utilizados em oferendas em locais públicos, tais como as ruas e as praças de nossas cidades” (Câmara dos Deputados: 2017). Esta proposição está anexada ao PL 4331/12, do Pr. Marco Feliciano (PSC), que por sua vez argumenta: “em consulta feita à Federação Espírita do Estado de São Paulo, nos foi informado que aquela entidade que congrega todos os Centros Espíritas daquele Estado, não reconhece nenhum ritual que pratique sacrifício de animais”

exercidas com o mais profundo desejo de servir a Deus junto à comunidade, algo intrínseco à liberdade religiosa, que é assegurado pela Constituição”. (Câmara dos Deputados: 2019). Servir a Deus, portanto, é um serviço voluntário para se cumprir as obrigações do Estado, ou, dito de outra forma, servir a Deus é uma obrigação do Estado cumprida na atuação dos voluntários.

(Câmara dos Deputados: 2012). É notória a seletividade da matéria contra as religiões de matriz africana, conforme nos chama a atenção a manifestação do pai de santo umbandista Dionei dos Santos, comemorando a decisão do STF de 28 de março de 2019 que permitiu o sacrifício animal em ritos religiosos: “não se fala com a mesma ênfase do sacrifício de perus no Natal e dos peixes na Quaresma”¹³¹. As inflexões trazidas sobre o sacrifício animal suscitam um aparente paradoxo: se ao longo de praticamente todas as propostas objetiva-se a não ingerência do Estado sobre os assuntos religiosos, por que no caso específico do sacrifício animal o Estado deve ter uma postura proativa? Não se trata, obviamente, de paradoxo algum. Trata-se de um aberto preterimento de religiões racializadas, da ratificação de seu status enquanto minorias e exceções num universo de “esmagadora maioria cristã”, para usarmos a sintomática expressão de Chris Tonietto. Nesse caso, o status de minoria está atravessado por um magma histórico racista, cujo atravessamento merece espaço de tamanho correspondente à sua importância (Cf. Oro, Carvalho & Scuro: 2017; Hoshino & Chueiri: 2019).

Ao mesmo tempo, temos duas importantes propostas que concorrem para a criação de um “Estatuto da Liberdade Religiosa”. No geral, nenhuma das duas parece favorecer corrente axiológica qualquer, nem em suas minutas, nem em suas justificações: nem o PL 4356/2016, de Átila Nunes¹³² (então do MDB), nem o PL 6238/2019, de Celso Russomano (REP), apesar deste último propor que “substâncias entorpecentes” não poderem ser ministradas para menores de idade. A despeito disso, Russomano recobra o princípio da não confessionalidade estatal. E, mesmo que sua minuta não admita que pessoas se isentem de cumprir seus deveres por motivos religiosos, o autor admite a objeção de consciência com relação a datas que sejam caras para cada dogma. Prevê datas ou horários alternativos para o cumprimento de obrigações educacionais ou profissionais que estejam em conflito com dias de guarda religiosa.

Russomano dedica também um capítulo específico à laicidade, no qual frisa: “a laicidade do Estado não significa a ausência de religião ou o banimento de manifestações

¹³¹ <http://www.clicjm.com/noticia/3479/sacrificio-animais-gera-polemica-no-pais>. Com relação à decisão do STF sobre o Recurso Extraordinário nº 494601, a maioria da corte entendeu que: “segundo a crença, somente quando a vida animal é extinta sem sofrimento se estabelece a comunicação entre os mundos sagrado e temporal”. A apreciação se ocupou em verificar a constitucionalidade da Lei Estadual nº 12.131/04 do Rio Grande do Sul, que excetua a proibição de sacrifício animal em “cultos e liturgias de matriz africana”, já referida na presente seção.

¹³² Trata-se de Átila Alexandre Nunes Pereira, neto de Átila Nunes, radialista e um dos protagonistas no processo de regularização dos terreiros de umbanda na baixada fluminense na década de 1960.

religiosas nos espaços públicos ou privados, antes compreende o respeito e o favorecimento da expressão religiosa, individual ou coletivamente” (Câmara dos Deputados: 2019). Mas uma ressalva importante se refere à confessionalidade do ensino. No art. 36 da minuta lemos:

Art. 36. O ensino religioso em escolas públicas não será confessional, mas *respeitará os valores que expressam a religiosidade dos brasileiros e dos estrangeiros residentes no país*. Parágrafo único. As escolas públicas e universidades públicas de todos os entes da federação *não admitirão conteúdos de natureza ideológica que contrariem a liberdade religiosa* (Câmara dos Deputados: 2019, grifos nossos)

Nesse ponto específico, sugere-se a sujeição do conteúdo do ensino religioso formal aos valores familiares, questão já problematizada no capítulo 5. Além disso, Russomano blinda as crenças contra quaisquer confrontos ideológicos no nível universitário, ou seja: o “pluralismo de ideias” no ambiente de ensino, previsto no art. 205 da Constituição, estaria aqui condicionado à não confrontação da fé. Sobre essa questão, Átila Nunes diverge, sugerindo o “estudo sobre características gerais de todas as diferentes crenças religiosas” ao nível fundamental e médio, e, para todos os níveis, inclusive o universitário, a instituição de um Programa de incentivo à liberdade religiosa (Câmara dos Deputados: 2016). As ações afirmativas na esfera da educação são uma das ferramentas sugeridas pelo autor para o combate à “desigualdade religiosa”, assim definida: “situações de diferenciação de acesso e gozo de bens, serviços e oportunidades, nas esferas públicas e privadas, motivadas em função da opção religiosa” (ibidem). Campanhas publicitárias de combate à discriminação religiosa financiadas pelo Poder Público também constituem uma ferramenta sugerida.

Tanto Nunes quanto Russomano também se preocupam em garantir a manifestação individual de fé de servidores públicos, mesmo durante o expediente. Contudo essa ideia fica obscura ao longo das duas propostas, sobre se haveria limite para tal liberdade individual. Afinal, manifestação de fé compreenderia, por exemplo, o proselitismo, ou estaria limitada à utilização de símbolos e apetrechos religiosos? A colocação de uma bíblia sobre o balcão seria legítima tanto quanto a colocação de uma bíblia sobre a mesa de um escritório? Compreenderia os espaços da repartição, ou se limitaria aos corpos dos servidores (turbante, crucifixo, quipá etc.)? Curiosamente os dois projetos fazem parte da árvore de anexos do PL 6314/2005, aquele de Takayama com o qual inauguramos a presente seção, e no momento aguardam a formação de uma Comissão

Especial para sua apreciação. E também anexado ao PL de Takayama temos o único projeto que explicita em sua ementa a “regulamentação do princípio da laicidade do Estado”: o PL 4237/2021, de Talíria Petrone (PSOL). Para Petrone laicidade é: “a proibição da interferência do Estado em toda e qualquer religião e/ou associação fundada em motivações religiosas, bem como destas nas ações do Estado e de seus agentes” (Câmara dos Deputados: 2021), oferecendo uma perspectiva negativa, portanto, que foi construída mediante consulta a “um conjunto de professores especialistas em laicidade”, conforme defende em sua justificção.

Insta observar que a liberdade religiosa tem também uma dimensão *positiva*. Nas proposições analisadas, “liberdade religiosa” não é somente a “não intervenção” do Poder Público nos atos litúrgicos. Esta perspectiva é complementada pela ideia de que deveriam ser garantidos às organizações religiosas mecanismos específicos de interferência no Estado. É o caso da PEC nº 99/2011, assinada por João Campos (PSDB), e coletivamente idealizada pela Frente Parlamentar Evangélica, conforme consta em sua própria justificção. A PEC modifica o art. 103 da CF que dispõe, de maneira restrita, as instâncias que teriam legitimidade para proporem Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) ao STF, inserindo “as associações religiosas *de âmbito nacional*” dentre as organizações que teriam essa prerrogativa (Câmara dos Deputados: 2011, grifo nosso). No artigo já existente na CF fica compreendido que, para terem essa prerrogativa, as organizações devem ser de âmbito nacional, tais como: as casas parlamentares, partidos políticos com representação no Congresso e confederação sindical de âmbito nacional. Seguindo este entendimento, é lógico que a PEC se preocupou em destacar que as associações religiosas que entrariam para o rol de entidades legitimadas deveriam ser também *de âmbito nacional*. Tais organizações teriam como propor ADIn à Lei nº 12.131/04-RS, por exemplo, aquela que autorizava sacrifício animais por motivos religiosos. Mas, é claro que nem todas as religiões contam com uma estrutura episcopal ou similar, como é o caso, uma vez mais, das religiões de matriz africana ou as religiosidades indígenas. E o que está implícito no caput da minuta, torna-se patente na justificção, que diz:

O movimento evangélico cresce no Brasil, portanto, associado ao sentimento de liberdade cívica que vem à luz com a República, onde a Constituição como norma fundamental assume grande significado político, tornando-se, sobretudo, instrumento de garantia individual e de limitação de poder do Estado, e como tal, passa a iluminar o sistema jurídico nacional. Neste contexto, não há como não se reconhecer o mérito dos Evangélicos brasileiros

em coadjuvar na consolidação de princípios no cerne da Constituição, como garantidores da liberdade de culto e de religião (Câmara dos Deputados: 2011)

O mesmo João Campos propõe a colaboração de interesse público entre o Estado e organizações religiosas através do PL 2386/07. Sabemos que já existe previsão de colaboração do Estado com Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) (Lei nº 9790/99) para finalidades de interesse público – ou seja, as organizações religiosas já têm o direito de constituir uma OSCIP, desde que o objeto do contrato não seja o proselitismo. Ainda assim, o PL, bem como os relatores que apreciaram a proposta, compreende que deve haver um instrumento legal que especifique a colaboração com organizações religiosas. É certo que o inciso I do art. 19º da Constituição – o mesmo inciso que veda os entes estatais de “embaraçar” o funcionamento de cultos e igrejas -, veda também a aliança com os mesmos cultos e igrejas, *ressalvada a colaboração de interesse público*. Contudo é justamente no sentido de abranger tais colaborações que a lei das OSCIP’s vigora, conforme poderá comprovar uma pesquisa simples ao sítio do Ministério da Justiça, onde consta uma série de contratos vigentes entre organizações geridas por fundações religiosas e o Poder Público, como pastorais, por exemplo. O PL recebeu parecer favorável da Comissão de Trabalho, Administração e Serviço Público ainda em 2008, e desde então aguarda apreciação da Comissão de Finanças.

Não haveria como não ser sintético ante o cipoal de propostas que convergem com nosso indicador. É claro que projetos ficaram escanteados em nossa exposição, e isso se deveu pelo simples fato de repetirem argumentos já descritos. São os casos do PL 5005/2020, de Tonietto, que regulamenta a assistência espiritual em instituições hospitalares, e o PL 686/2020, do também católico Luizão Gouart (REP), que absorve a Proposta Legislativa da Capelania de Curitiba para regulamentar o exercício do capelão civil. Apesar das ausências pontuais, consideramos que o material disponibilizado é suficiente para o exercício analítico posterior. Todavia sugerimos ao leitor a confrontação de tudo o que foi dito com uma pesquisa direta aos sítios eletrônicos do Congresso brasileiro.

6.4 – Entre a tradição laicista e o “autêntico pluralismo”

Num resumo antecipado, no Uruguai o que vemos de mais claro é uma tensão sobre a aplicação do princípio da laicidade. De modo mais contextualizado, diverge-se sobre se (1º) a laicidade deve ser compreendida dentro do tradicional sentido identitário, ou se (2º) pode-se permitir o desvelamento das crenças de sua redoma privada. A partir de algumas derivações desses dois eixos é que construiremos esta seção.

Para o 1º caso emerge a figura de Ope Pasquet Iribarne (COLORADO), maçom¹³³, segundo Juan Scuro (Scuro: 2018, p. 36). Para o 2º caso, que trataremos adiante, surge a figura de Carmén Asiaín (PN), não obstante cada um tenha seus coadjuvantes: atores que encampam o tema de maneira menos sistemática do que os citados.

Na Sessão Parlamentar nº 4019, de 5 de maio de 2016, temos uma síntese do entendimento de Ope Pasquet acerca da laicidade, e para tanto nos será permitida uma citação mais longa do que o habitual. Após lembrar que 2016 era o ano do centenário da formação da Convenção Constituinte que institucionalizaria a independência do Estado da Igreja, diz-nos o deputado:

A liberdade é tanto liberdade de consciência, como de culto, no plano externo, e é também liberdade de expressão com outras pessoas para fins religiosos. Se exerce em privado ou em âmbitos fechados, nos lares ou nos templos, *e também em público* [cita diversas manifestações religiosas em espaços públicos, como procissões, peregrinações e concentrações em lugares sagrados]. Existem centros de ensino com inspiração religiosa, a nível primário, secundário e terciário, cristãos uns, judeus outros. Existem livrarias que vendem principalmente material religioso; rádios identificadas com determinadas igrejas que propalam sua mensagem com absoluta liberdade; há propaganda religiosa que ocasionalmente são veiculadas pela televisão aberta, assim como há canais de televisão a cabo integralmente dedicadas a assuntos religiosos [...] Não tem fundamento, portanto, a afirmação de que

¹³³ À semelhança do que ocorreu no fim do século XVIII na França, a maçonaria uruguaia teve importante papel na consolidação da separação da Igreja e Estado, especialmente a partir da segunda metade do séc. XIX. Em 1861, os maçons foram fundamentais para que os enterros se tornassem legais à parte das cerimônias católicas e também tiveram grande influência na imprensa liberal entre 1860 e 1920 que, dentre outras atuações, reverberavam os famigerados “banquetes da promiscuidade”: churrascos promovidos em sextas-feiras santas na rua, na esquina em frente à Catedral de Montevideo (Da Costa: 2009; Gagneux: 2020). Não por acaso, em 2020, o então senador Manini Ríos, fundador do partido ultraconservador Cabildo Abierto no ano anterior, teria mencionado a respeito de Ope Pasquet: “eis o protótipo do inimigo interno. Maçom e *batillista* [ala progressista do Partido Colorado]. Não sei o que é pior...sim eu sei: maçom” (s/a, Búsqueda, nº 2.100, 3-9 de dezembro de 2020: <https://www.búsqueda.com.uy/Secciones/La-Masoneria-casi-triplico-sus-miembros-en-los-ultimos-15-anos-uc45633>, acessado a última vez em 31 de julho de 2022).

por obra da laicidade uruguaia, no nosso país a religião está condenada a viver nas catacumbas, exiladas do espaço público. Isso é falso. [...] Podem dizer que a voz da igreja, ou das igrejas em seu conjunto, deva ser ouvida não só no âmbito religioso, mas também no debate nacional. Não creio que a laicidade do Estado ofereça qualquer óbice quanto a isso [cita a atuação política de sacerdotes, ressaltando sua importância, principalmente no período ditatorial]. *Mas nesses tempos têm aparecido opiniões a favor do que se chama laicidade positiva*, um novo conceito de laicidade. Essa laicidade positiva consistiria em sustentar, apoiar e fomentar por igual todas as religiões. Isso é, se supõe a laicidade negativa como algo prejudicial, inconveniente, lesivo à uma benéfica pluralidade, e, em contrapartida, propõe uma laicidade de sentido positivo, com a qual se fomenta o religioso em todos os sentidos, em toda a amplitude, sem fazer discriminação nenhuma. Pelo que acabo de dizer, esse conceito de laicidade positiva não é aceito por nosso direito constitucional, como está inscrito no claríssimo texto do nosso 5º artigo. A Carta diz que não sustenta religião nenhuma, e não sustenta a todas por igual (Uruguai: 2016, grifos nossos).

Apesar dessa síntese fazer clara a suficiência da laicidade negativa para o respeito à liberdade religiosa, na visão de Pasquet, ela não traz a integralidade de sua perspectiva sobre a própria laicidade negativa. Conforme mencionamos em 6.2, nas mãos dos parlamentares uruguaiois a laicidade negativa também abrange certos aspectos seculares da convivência pública. E isso torna-se nítido no PL 1295/2021, que propõe a criação do Conselho da Laicidade. O projeto não advém somente das mãos de Pasquet, contando com a contribuição de outros cinco atores, todos Colorados. Logo no primeiro artigo temos a definição que guiará a proposta: “declara-se como base do sistema democrático republicano o princípio da laicidade, entendido *no terreno religioso* como a neutralidade do Estado frente ao fenômeno religioso [...] e *no terreno institucional* como a proibição de proselitismo nas dependências públicas” (Câmara dos Representantes: 2021, grifos nossos). E mais adiante veda expressamente que, em nome do princípio, os meios da educação pública nacional “procurem obter prosélitos para uma causa ideológica, política ou religiosa” (ibidem). Nessa toada, o Conselho da Laicidade estaria vinculado ao Ministério de Educação e Cultura, de modo que seus membros devam ter exercido a docência pelo prazo mínimo de cinco anos. Nas competências cabidas ao Conselho consta a elaboração de normas, avaliações e recomendações que tendam a preservar: a neutralidade do Estado em matéria religiosa; a liberdade de expressão; a neutralidade política dos funcionários públicos; e a liberdade de ensino (ibidem). Na justificativa os

autores explicitam que a neutralidade do Estado em matéria religiosa, consagrada desde a Constituição de 1918, deve ser mantida “estendendo-se ao proselitismo em outras áreas, como, por exemplo, a propagação de ideologias políticas” (ibidem).

É contributiva a menção à reunião da Comissão de Educação e Cultura, do dia 14 de abril de 2021 (versão taquigráfica nº 388/2021), na qual Felipe Schipani, um dos autores do “Conselho da Laicidade”, esteve presente. A pauta da ocasião foi uma denúncia feita em 2019 por uma diretora escolar de uma escola secundária do departamento de San José. A denúncia alega que professores estariam ferindo o princípio da laicidade por levarem cartazes e emitirem opiniões sobre uma reforma constitucional que estava sendo discutida pelo Congresso à época, e que em 2020 viria a se concretizar na Lei de Urgente Consideração (LUC), já mencionada neste trabalho. Segundo os parlamentares, o Conselho Diretivo Central (CODICEN) da Administração Nacional de Educação Pública (ANEP) fora omissivo ante a denúncia por postergar a tomada de um posicionamento oficial e, ao cabo de mais de um ano, entender pelo não descumprimento dos princípios do serviço público. Toda a discussão na Comissão gira em torno se o princípio da laicidade fora ou não violado.

A certa altura, o deputado Federico Ruiz (FA), buscando revisitar eventuais paralelos ao objeto de denúncia, relembra um episódio ocorrido no departamento de Salto em 2017, em que a diretora de uma escola convocou uma reunião de pais e alunos e, ao longo da reunião, estiveram presentes cartazes contrários à interrupção da gravidez e diversos símbolos católicos (Câmara dos Representantes: 2021). Por conta disso, a diretora fora suspensa por ferir o princípio público da laicidade. Ruiz menciona que não só o presidente do CODICEN, mas também o deputado neopentecostal Álvaro Dastugue (PN) julgaram a punição como drástica demais. E passados quase quatro anos, esses mesmos atores defendem punição idêntica aos docentes que manifestaram posicionamento político em San José, exatamente por estes estarem violando aquele princípio. E prossegue o parlamentar: “me parece que a aplicação da lei varia em função de estarmos de acordo ou não com as ideias ou os fatos consumados” (ibidem). Ao fim, Ruiz defende a condenação da diretora de Salto e refuta a dos docentes de San José, pelo fato de estes estarem se manifestando em favor dos seus direitos trabalhistas.

Mais assertivo é o próprio deputado Schipani. Ao defender a condenação em ambos os casos, menciona ironicamente não haver paralelo histórico pontual ao objeto de

denúncia, já que nos últimos quinze anos “se algo tem acontecido com a condução da educação neste país é uma sistemática violação da laicidade” (ibidem). Daí em diante encorpa sua argumentação com alguns exemplos recentes dessa violação, como o fato de um diretor de hospital público que havia recolhido abaixo-assinado contra a LUC dentro da repartição e de professores universitários que haviam suspenso as atividades como forma de protesto contra a mesma. (ibidem).

Tom similar recebeu a apreciação do PL 1003/2016, sugerido pela ONG “Aliança pela Educação e Laicidade” e encaminhado por Ope Pasquet. O PL resultaria na Lei nº 19.626 de 8 de julho de 2018, declarando o dia 19 de março de cada ano como o Dia Nacional da Laicidade. A proposta surgiu em meio à polêmica instalação de uma estátua da Virgem Maria em um prédio público situado na *rambla*, avenida turística à beira da foz do Rio da Prata. Inicialmente o PL sugeria que a data a ser comemorada fosse o 6 de abril, já que em 6 de abril de 1909 promulgou-se a Lei 3.441 que suprimiu o ensino religioso nas escolas públicas (Câmara dos Representantes: 2016). Na época, a defesa da data comemorativa não estendia o entendimento de laicidade às arenas político-ideológicas e comunicacionais. Apenas baseou-se no orgulho de, desde 1918, “o Estado uruguaio não professar, sustentar ou ensinar religião alguma”, partindo do entendimento de uma “laicidade abstencionista, ao invés de neutra, já que o Estado se abstém de participar porque considera que as religiões são parte do âmbito privado das pessoas” (ibidem). Sintomático que, na mesma justificação, Ope Pasquet incorra num aparente lapso, paralelo ao de cristãos brasileiros que, ao defenderem uma liberdade genérica a todas as religiões, desvelam a carreira axiológica específica que os motiva. Diz-nos o parlamentar: “os *fundamentos universais do laicismo* se inserem como conceito republicano do Estado e no princípio universal de cidadania” (ibidem, grifo nosso). Em outra passagem, o proponente diz que “a presença da laicidade, bem como o *laicismo* no Estado e na sociedade uruguaia, foram resultado de um processo paulatino de tomada de consciência [...]” (ibidem, grifo nosso). Ora, para que não sejamos julgados de preciosismo por essa observação, basta ver que o próprio Ope Pasquet refutou a ideia de que seu entendimento de *laicidade* correspondia à defesa de um certo *laicismo* combativo, como na própria defesa oral que fez do PL encampado.

Esse “lapso” não foi ignorado pelos colegas parlamentares. Mesmo apoiadores da proposta, como Iván Posada (INDEPENDENTE) e Roberto Chiazaro (FA), fizeram ressalvas ao enaltecimento do laicismo como postura ideológica pelo alheamento do

religioso dos espaços públicos. Chiazzaro, aliás, atenta para o fato de o laicismo ser contrário à própria laicidade, já que aquele é “um giro gramatical” que adjetiva um termo que contradiz sua própria forma substantivada (Câmara dos Deputados: 2017 – Sessão nº4.124). O também frenteamplista Enzo Malán reitera a violência que é a ideologia laicista contra o fato de um docente “não poder levar em sua agenda um crucifixo visível ou um adesivo partidário” (ibidem).

Postura mais frontal foi apresentada pelo católico Rodrigo Goñi Reyes (PN). Em seu voto em separado, Goñi Reyes sustenta que “o laicismo tem se exacerbado a tal nível que a separação entre o secular e o religioso acaba por negar a legitimidade política dessa última expressão [...], recusa outorgar nas aulas um lugar ao fenômeno religioso, aos questionadores sobre a transcendência e as perguntas sobre o fim último da existência” (ibidem). Essa preocupação foi lançada pelo também católico Abdala (PN) na mesma sessão. Por conta disso, ambos insistem modificar o título da data comemorativa para: “Dia da Laicidade e da Liberdade Religiosa”, uma vez que, segundo Abdala, laicidade e liberdade religiosa são “duas faces da mesma moeda” (ibidem).

Curioso que na mesma época tramitava o PL 829/2016, da mãe de santo Susana Andrade (FA), que propunha o Dia Nacional do Diálogo Interreligioso, idealizando cada 19 de setembro como uma oportunidade para a comunicação que “contribua para a integração das distintas confissões”, além de diversas ações educativas e culturais que dessem conta da diversidade religiosa uruguaia (Câmara dos Representantes: 2016). Apesar da proposta ser mais inclusiva do que o “Dia da Laicidade” de Ope Pasquet, e apesar de, assim como Pasquet, a autora vislumbrar certas assimetrias no tratamento do Estado com religiões¹³⁴, o PL 829/2016 sequer foi discutido, até ser definitivamente arquivado ao fim da 48ª Legislatura (2015-2020). Ou seja, ao mesmo tempo que trazia aspectos da proposta “laicista”, contemplava a inclusividade pretendida pelos parlamentares católicos, e, mesmo tendo sido apresentada anteriormente ao “Dia da Laicidade”, não recebeu qualquer atenção.

¹³⁴ Em 2018 Susana Andrade encaminhou seu discurso à Presidência da República e a diversos organismos nacionais – como o exército e a ANEP -, no qual condenava abusos como: “missas promovidas pelo Exército Nacional; departamentos de ‘assuntos religiosos’ liderados por católicos dos Ministérios; capelas em hospitais públicos; provisão de dinheiro público para santuários de igrejas católicas; superexposição de símbolos cristãos em espaços públicos; missa no Instituto Nacional do Câncer” (Câmara dos Representantes: 2018 – Sessão nº4.145). A afroumbandista prossegue: “o critério geral deveria ser: nada em organismos estatais, a menos que seja inter-religioso, para respeitar a pluralidade do princípio [da laicidade] e, além disso, contar com o devido acordo das pessoas que não professam religião alguma” (ibidem).

Para além das lógicas partidárias que certamente subjazem cada gesto parlamentar, e para além da probabilidade do alheamento do discurso da mãe de santo por representar uma minoria religiosa e racial, vamos procurar vislumbrar a não apreciação da proposta de Andrade sob um outro prisma. Vamos perseguir o que angariamos de concreto e manifesto no levantamento de campo. Para isso, nos remetamos à segunda sessão da Câmara na 49ª Legislatura (2020-2025), realizada no dia 03 de março de 2020, legislatura para a qual a candidata afroumbandista não conseguiu se reeleger. No dia anterior, o recém-empossado presidente Luís Alberto Lacalle Pou participou de uma cerimônia na catedral de Montevideo, organizada e ministrada pelo cardeal Daniel Sturla, com quem Lacalle Pou sustenta antiga relação de amizade¹³⁵. O evento foi denominado “Oração Interreligiosa pela Pátria”, e contou com: a Igreja Evangélica do Rio da Prata; a Igreja Anglicana do Uruguai; a Igreja Evangélica Armênia; as congregações judias Nova Congregação Judia do Uruguai e Kehila; além, é claro, de bispos católicos. Em outras palavras, um encontro interreligioso de católicos, protestantes e judeus.

Na Sessão 4.261 de 3 de março, Goñi Reyes ovaciona o encontro, reputando-o como o “sinal de um novo tempo” evidenciado pela quantidade de presentes da ocasião (Câmara dos Representantes: 2020 – Sessão nº 4.261). Prossegue o parlamentar dizendo que “a pátria não é só terra [...] senão também uma conjunção de valores que se cultivam, fundamentalmente, em espaços espirituais como o que se formou ontem”, afinal “não há melhor antídoto ao fanatismo do que o *autêntico pluralismo*, o reconhecimento do outro, de suas crenças, de seus valores e de sua ideologia (ibidem, grifo nosso). Ope Pasquet e Felipe Schipani, obviamente, tiveram posicionamento completamente oposto. Pasquet, por exemplo, defendeu que, ao invés de unir, tal postura apenas “causa novas divisões, porque teremos que voltar a discutir o conceito de laicidade”, enquanto Schipani condenou a utilização de canais oficiais de comunicação para divulgar uma fé própria¹³⁶. Acrescenta-se que nos idos de abril de 2016, quando ainda da discussão sobre o Dia da Laicidade, outro importante defensor da tese da laicidade negativa, José Carlos Mahía (FA), refutara qualquer fomento estatal a promoções interreligiosas. Na ocasião lembrou-se da instalação

¹³⁵ Cf. S/a, El Observador, em 02 de março de 2020: *Lacalle Pou recibió la bendición de cinco comunidades religiosas en la Catedral Metropolitana*, <https://www.elobservador.com.uy/nota/lacalle-pou-participa-de-la-oracion-por-la-patria-organizada-por-la-iglesia-catolica-20203220423>, acessado em 01 de agosto de 2022.

¹³⁶ Cf. S/a, En Prspectiva, em 06 de março de 2020: “*Oración inter-religiosa por la patria*” con presencia de LAcalle Pou generó críticas del FA e del Partido Colorado, <https://enperspectiva.uy/en-perspectiva-programa/la-mesa/oracion-interreligiosa-la-patria-presencia-lacalle-pou-genero-criticas-del-fa-del-partido-colorado/>, acessado em 01 de agosto de 2022.

da estátua de Iemanjá em 1992 apenas para condená-la como mais um mau exemplo de fomento público a crenças próprias (Câmara dos Representantes: 2016 – Sessão nº 4.019¹³⁷). Mas, como mencionamos logo acima, a motivação da celebração do Dia da Laicidade, foi o debate sobre a instalação, pela prefeitura, de uma estátua da Virgem Maria em um prédio do governo departamental situado na *rambla* de Montevideo, a mesma avenida onde está instalada a Iemanjá. Ou seja, tanto o debate oficial de 2016 quanto o de 2020, período no qual tramitava a proposta de Susana Andrade, tiveram como estopim movimentações intestivamente católicas, de modo que foi contra o fundo dessas manifestações que se figuraram as argumentações laicistas. De sorte que, fomento estatal para “diálogos interreligiosos”, ou similares, foi vigiado por duas ortodoxias: de um lado pelos “deputados mais ortodoxos na vigilância da laicidade”, segundo a já citada expressão de Juan Scuro, que enxergam esse tipo de incentivo uma ruptura da tradição arraigada; e do outro lado pela ortodoxia católica, evidenciada pelo posicionamento de Goñi Reyes ao se dar por satisfeito com o “autêntico pluralismo” promovido pela Catedral Metropolitana, ou pela defesa do católico Gustavo Penadés (PN) da instalação da Virgem num prédio público em nome da “liberdade do cidadão” (ibidem).

Esse embate se repete entre o PL 2059/2017, do católico Pablo Abdala, e a denúncia protocolada por Enzo Malán (FA) em 2021 contra o presidente da Administração de Serviços de Saúde do Estado (ASSE), que mantinha afixado um crucifixo em uma das paredes do seu escritório¹³⁸ (Câmara dos Representantes: 2021). O PL de Abdala propunha a autorização de uso dos espaços públicos para celebração de cerimônias religiosas, bem como a autorização de instalação permanente de imagens e símbolos (Câmara dos Representantes: 2017). O autor autoriza a realizar manifestações nas instituições mencionadas no art. 134 da Lei nº 12.802 de 1960. Interessante notarmos que, ainda que o caput do artigo conceda isenção fiscal a “institutos culturais”, nos quais estão incluídas as

¹³⁷ E prosseguiria o deputado: “a utilização dos espaços públicos para celebrações religiosas não é, a nosso ver, uma opção válida. Não é isso o que faz a história do Uruguai no século XX, nem o desenvolvimento das liberdades [...] Se sairmos do critério da laicidade negativa que estabelece a Constituição, qual será o critério substitutivo? Não existe! O critério será a discricionariedade do governante da vez” (Câmara dos Representantes: 2016 – Sessão nº 4.019).

¹³⁸ O pedido de informe protocolado por Malán junto à própria ASSE e na Presidência da República teve repercussão. Na ocasião, a ASSE declarou que não havia violação da laicidade, uma vez que o símbolo religioso “não estava em espaço público”. O argumento não convenceu Malán, que reiterou a denúncia junto à Procuradoria Geral da Nação. Cf. GUTIÉRREZ, Federico. La diária, em 8 de dezembro de 2021. *Tras pedido de informes, ASSE reconoce que Cipriani tiene “símbolos religiosos” en su despacho*, <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2021/12/tras-pedido-de-informes-asse-reconoce-que-cipriani-tiene-simbolos-religiosos-en-su-despacho/>, acessado a última vez em 01 de agosto de 2022.

“instituições de qualquer religião”, o dispositivo legal dedica especial atenção à Igreja Católica em específico. Destaca que, além das isenções nacionais e departamentais para “qualquer instituição religiosa”, “as atuais e *futuras* dioceses da Igreja Apostólica Romana”¹³⁹ também estavam contempladas, bem como a Sociedade de San Vicente de Paul – instituição de caridade católica leiga. Situando sua proposição como uma resposta à negativa sobre a instalação da Virgem Maria no prédio departamental da *rambla*, Abdala defende “um conceito de laicidade positiva” e a ideia de que “o direito humano de professar uma religião, longe de ficar restrito ao âmbito privado, imperiosamente deve manifestar-se em âmbito público” (Câmara dos Representantes: 2017). E prossegue: “naturalmente, em uma lógica que se aplica a pessoas que se identificam com *outros credos*, e a todos aqueles que não comungam com nenhum” (ibidem, grifo nosso), subentendendo-se que “outros credos” poderiam gozar de um direito capitaneado pelo “credo padrão”, ou seja, o católico.

Esses embates nos permitem introduzir o **2º caso típico** de tratamento do princípio da laicidade. Se Ope Pasquet, Felipe Schipani, Enzo Malán e José Carlos Mahía são atores abertamente prosélitos de uma laicidade negativa tradicional, os PL’s de Susana Andrade e Pablo Abdala, somados aos discursos de Goñi Reyes e Gustavo Peladés, inserem uma outra perspectiva sobre a questão, propondo a assunção do religioso pelo público-estatal, ao invés de sua renegação. Claro que, até aqui, o pendor católico fez com que o pluralismo fosse tratado de maneira secundária: a não ser que admitamos que o “autêntico pluralismo” possa ser assim definido pelo encontro entre cristãos e judeus num templo católico. Mas, sobre o 2º caso típico, temos mais uma vez a figura de Carmén Asiaín (PN) emergindo como representação coerente, senadora de importante atuação pela bandeira da liberdade religiosa conforme já apresentamos no capítulo anterior.

No primeiro PL apresentado por Asiaín em seu primeiro mandato – também já referido no capítulo 5 -, a senadora cria o *habeas conscientiam*, ferramenta jurídica que traduz a objeção de consciência que serviria não só às pessoas físicas, mas também às jurídicas. No PLS 363/2015 fica claro que as convicções morais e religiosas devem ter primazia sobre as regras genericamente aplicadas sobre todos os âmbitos. Chama atenção

¹³⁹ Essa ressalva quanto às “*futuras* dioceses” é relevante. Isso porque no texto original da Constituição – promulgada em 1918 – estava assim inscrito: “art. 5º [...] Declara-se isentos de toda classe de impostos aos templos consagrados *atualmente* ao culto das diversas religiões” (Uruguai: 1918, grifo nosso). O termo em destaque foi suprimido já na primeira grande reforma constitucional, em 1934. Ainda assim, o legislador de 1960 precaveu-se ao explicitar que as *futuras* dioceses também gozariam do beneplácito tributário, evitando qualquer ambiguidade interpretativa.

a prerrogativa que *instituições* de saúde, de ensino particular ou mesmo religiosas tenham ao acessar o *habeas conscientiam* para conformarem exceções às obediências devidas às normativas gerais. Por essa via, alguns exemplos ilustram o alcance da proposta: instituições de saúde podem se antecipar para não realizarem a interrupção da gravidez prevista pela Lei nº 18.987¹⁴⁰, mediante fundamentação moral/religiosa inscrita em seu estatuto, averbado a qualquer tempo; instituições de ensino podem se negar a acolher os parâmetros curriculares sobre Educação Sexual pelo mesmo princípio; e instituições religiosas podem coincidir a liberdade religiosa com a liberdade de expressão, desimportando que existam normas gerais que proíbam toda forma de discriminação (e.g. Lei nº 19.846 de 2019, sobre igualdade de gênero e Lei nº 19.684 de 2018, a Lei Integral de Pessoas Trans). A fundamentação para tais exceções está no reconhecimento de que não só à dimensão individual se aplica a liberdade de consciência e religião “senão também à dimensão coletiva, associada ou em comunidade com outros, o exercício não só privado, mas também público, das ditas liberdades de espírito” (Câmara de Senadores: 2015).

Outro PLS de Asiaín que ainda tramita é o referente ao “reconhecimento de feriados para minorias religiosas”, conforme a ementa do seu PLS 220/2020. Para seu cumprimento, tanto escolas quanto empresas, públicas e privadas, bem como o funcionalismo público, teriam a obrigação de reconhecer o dia de guarda religiosa de quaisquer religiões. Importante observarmos que, apesar de os feriados nacionais não contarem com a nomenclatura religiosa que lhes deram razão desde 1919 – e.g. o “Dia da Imaculada Conceição” (8 de dezembro) transformou-se no “Dia das Praias” -, as datas continuam as mesmas. Isso significa que, mesmo que o Estado se recuse a reconhecer o valor religioso em seu calendário, a maioria católica pode gozar dos seus descansos nas datas que lhes são caras. E acrescenta a senadora: “poderia se dizer o mesmo do domingo, considerado geralmente como dia de descanso semanal [...]. Com isso os fiéis da confissão majoritária [...] podem gozar desses tempos sagrados” (Câmara de Senadores: 2020). Com essa configuração “as pessoas que pertencem ou aderem confissões minoritárias acabam padecendo de uma desigualdade de tratamento por parte do ordenamento jurídico” (ibidem). O projeto passou pela comissão de controle de juridicidade, e em 17 de agosto de 2022, será apreciada pela Comissão de População, Desenvolvimento e Inclusão.

¹⁴⁰ Lembrando que, como exposto no capítulo 4, a Lei da IVG já prevê a objeção de consciência individual dos profissionais de saúde, mediante comunicação formal e fundamentada à direção do hospital de asilo que deverá submeter ao Ministério da Saúde os casos individualmente manifestados.

Mas talvez a proposição que tem gerado maior repercussão seja o PLS 100/2020. Desde 1885 o Estado uruguaio não reconhece outro matrimônio senão o civil, deixando de reconhecer os efeitos civis de cerimônias religiosas. Mas não só. Desde a reforma do Código Civil de 1994 o matrimônio civil deve, obrigatoriamente, preceder a celebração religiosa: “nenhum ministro da *Igreja Católica ou pastor das diferentes comunhões dissidentes no país* poderá proceder às bênçãos nupciais sem que antes conste a celebração do casamento civil”. Se o ministro promover tal celebração antes da certificação estatal pagará “pena de seis meses de prisão e, em caso de reincidência, um ano de prisão” (Uruguai: 1994, grifo nosso). Através do PLS 100/2020, Asiaín propõe a simples revogação do dispositivo. Na sessão de 13 de outubro da Comissão de Constituição e Legislação do Senado, Asiaín, enquanto presidente da ocasião, pautou seu próprio projeto e trouxe a seguinte defesa:

Para que fique bem claro, o que se propõe é somente que a celebração religiosa não siga sendo um delito nos casos em que não seja precedida pela união civil [...] [No atual Código Civil] existe uma sorte de autorização do Estado para a celebração religiosa que não coincide muito com o direito internacional, a nível de direitos humanos [...] [O Código Civil] fala somente desses grupos religiosos: católicos e coletividades cristãs não católicas. Não menciona os rabinos dos cultos judaicos, o ímãs do culto muçulmano, os pais e as mães de santo dos cultos afroumbandistas, nem tampouco outros que possam haver. [...] Então o que se está revogando? A autorização dada pelo Estado para que se realize qualquer casamento religioso; a discriminação contra algumas religiões; [...] e que o ministro de culto não seja penalizado pela prática de seu ministério religioso e o fato de pessoas não poderem celebrá-lo (Câmara de Senadores: 2020)

Desde o encaminhamento da proposta às bancadas partidárias, o PLS não teve mais movimentação. De todo modo, é importante situarmos a proposição em sua ambiência histórica, já que ela sugere a modificação de um entendimento arraigado há quase 140 anos.

Outra movimentação no sentido da abertura sobre o entendimento da liberdade religiosa foi a declaração feita pelo Ministério de Turismo em agosto 2018, atendendo requerimento do pastor neopentecostal Álvaro Dastugue (PN), para reconhecer o Congresso Regional Sul-americano pela Vida e Família como de interesse turístico nacional¹⁴¹. Contudo, após repercussão negativa na imprensa e de intensa movimentação

¹⁴¹ O congresso itinerante reúne líderes cristãos de diversas denominações para o alinhamento de posturas éticas e políticas e para construção de estratégias para a propagação da fé cristã no subcontinente.

de coletivos sociais¹⁴², a declaração de interesse nacional foi suspensa menos de três meses depois de sua publicação. Reputando-se enquanto pertencente a uma “minoría religiosa”, Dastugue condenou “o laicismo anticlerical que demonstra seu desprezo” contra essas minorias, expresso na suspensão da declaração do Ministério do Turismo (Câmara de Representantes: 2018). E prossegue: “os coletivos cristãos têm sido questionados com relação à sua consciência, à sua fé e à sua expressão” (ibidem). Menciona ainda pichações feitas no prédio da Associação Cristã de Profissionais da Saúde, onde se realizara o Congresso, e cujos responsáveis saíram impunes sem maiores investigações por parte do Poder Público. O deputado encaminha sua nota de repúdio à Presidência da República, à Defensoria Pública e a outras instituições estatais, sem, contudo, obter retorno de qualquer órgão, ficando mantida a suspensão da declaração de interesse nacional pelo Ministério do Turismo.

Enquanto Asiaín propõe suas defesas em nome da liberdade religiosa por meio apresentações amplamente fundamentadas no direito comparado, Dastugue assume-se abertamente como voz de sua fé no parlamento. Essa franqueza, por si só, pode ser compreendida como uma proposta de liberdade religiosa, fugindo de tergiversações e generalismos que cristãos eleitos em legislaturas anteriores se viram obrigados a recorrer, configurando-se como uma novidade histórica. Uma materialização dessa “franqueza” está em seu discurso em setembro de 2021 (Sessão nº 4.361), mês reconhecido pelos cristãos como o Mês da Bíblia. O “*best seller* mais difundido em todas as nações” se trata “sem dúvidas, de um milagre sobrenatural. Trata-se nada mais, nada menos das instruções de Deus criador em sua máxima expressão criadora” (Câmara de Representantes: 2021). Dastugue enxerga a importância do Livro mesmo na formação de um país “laicista anticlerical” como o Uruguai: “eruditos historiadores e antropólogos têm encontrado evidências que demonstram que a Palavra de Deus fora um pilar fundamental na vida de quem hoje reconhecemos como grandes líderes ou próceres do nosso país” (ibidem). Essa manifestação de Dastugue – a primeira nesse sentido, com essa ênfase e com essa aberta devoção desde os constituintes de 1830 – é a própria manifestação de liberdade religiosa

¹⁴² S/a, Montevideo, em 24 de setembro de 2018: *Organizaciones reclamaron que Turismo “revea” apoyo a Congreso “por la Vida y la Familia”*, <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Organizaciones-reclamaron-que-Turismo-revea-apoyo-a-Congreso-por-la-Vida-y-la-Familia--uc696331>, acessado em 2 de agosto de 2022.

em sua dimensão pragmática contra a hegemonia laicista que se naturalizou ao longo do século XX.

Poderia se comparar esse pragmatismo ao PL nº 2.604 de 2017, apresentado por diversas mãos, dentre elas as de Dastugue, as dos católicos Pablo Abdala e Benjamín Irazábal, e as do primeiro parlamentar protestante eleito na história do Uruguai, Gerardo Amarilla (PN). O projeto declara o dia 31 de outubro como o Dia Nacional das Igrejas Evangélicas e Protestantes. O fato de a maioria dos proponentes ser católica conota à proposição uma dimensão combativa, na qual, enfim, as fés particulares “saem do armário” para formarem uma linha de frente unitária contra o *establishment* laicista. Dizem em sua justificação: “deve-se adotar medidas concretas que permitam que o exercício de um culto se desenvolva harmonicamente, outorgando com isso *oportunidades de crescimento a cada um de seus membros*” (Câmara de Representantes: 2017, grifo nosso). Ou seja, para além do Estado apartar-se de interferir nas organizações religiosas através dos tributos, ele também deve oferecer “oportunidades de crescimento”, seguindo o mesmo diapasão da defesa da “realização, manutenção e expansão” religiosa defendida por atores brasileiros (vide supra). A justificação vai além: defende a importância social das atuações protestantes através do fomento de escolas, hospitais, asilos, lares de caridade, orfanatos etc.. Daí também a importância de um dia específico para a celebração dessa fé. A proposição foi arquivada ao fim da 48ª Legislatura (2015-2020). Mas foi recuperada pelos proponentes, e ora segue sua tramitação na comissão de controle de juridicidade da câmara baixa. A Comissão recebeu pedido de apreciação em caráter de urgência por representantes de igrejas evangélicas em 6 de outubro de 2021, mas até o momento da confecção deste texto o PL não foi apreciado. De todo modo, é interessante notarmos que, num país em que todos os feriados cristãos foram secularizados, concorra uma proposta como essa, numa clara contracorrente do entendimento absorvido pelo Estado no último século e meio.

Também similar a proposições existentes no Brasil, o já citado Goñi Reyes condena o cerceamento de ministros religiosos emitirem juízos contrários à Lei Integral de Pessoas Trans (Lei nº 19.684 de 2018) e “também a alguns aspectos da teoria de gênero” (Câmara dos Representantes: 2019). Na verdade, seu pronunciamento na Sessão nº 4.251, em 10 de setembro de 2019, vai além. O então presidente do Instituto Nacional de Direitos Humanos, Nelson Villarreal, teria feito manifestações depreciativas acerca da fé evangélica (não encontramos fonte). Prossegue o deputado: “a laicidade não está reclusa ao espaço privado; a verdadeira laicidade implica que as pessoas manifestem livremente sua religião

e também possam participar da vida pública, e mais ainda: da vida política” (ibidem), ilustrando muito bem a “linha de frente unitária” contra o laicismo tradicional que mencionamos no parágrafo anterior.

Com isso, temos por bastante o material oferecido. Conforme o leitor já deve estar ambientado, o parlamento uruguaio é sempre moderado em número de proposituras. As defesas não são feitas pela multiplicação de projetos de lei e, salvo raros casos, uma vez refutada, não se insiste com a mesma proposição (o caso do aborto constituiu uma importante exceção). No geral, os pronunciamentos são protocolados nos órgãos ou instâncias que os respectivos atores considerem pertinentes protocolar, e aguardam deles alguma resposta. A parcimônia das manifestações não deve ser considerada como limitadora do potencial do material de campo. Pelo contrário: por haver esse comedimento, por não ser “cultural” a sobreposição/multiplicação de propostas, é que devemos atribuir o devido peso quando elas sobrevêm.

Enfim, tentaremos fazer uma breve síntese desse complexo capítulo para podermos subsidiar o capítulo final, que terá o propósito de oferecer unidade à aparente dispersão dos assuntos.

6.5 – Síntese: todos são plenamente livres, mas uns mais livres que outros

Já que para o presente capítulo nos utilizamos de uma estratégia diferente de exposição, alguns dos possíveis diálogos entre os dois universos de campo foram antecipados nas seções introdutórias (6.1 e 6.2). Desse modo, apenas remarcaremos alguns pontos que deverão contribuir para a parte conclusiva deste trabalho.

É patente que: se o termo “laicidade” é um material manuseado costumeiramente pelos atores uruguaio, ele está basicamente ausente nas tratativas brasileiras. Na verdade, em todos os casos apresentados pelos atores do Prata, observamos uma disputa pelo sentido desse termo. Mesmo os atores comprometidos com fés específicas não pretendem abrir mão do princípio que constitui parte importante do imaginário nacional. Ao invés disso, lançam novas interpretações e provocam revisitações ao princípio, sugerindo-lhe aberturas

que seriam certamente mais tímidas há um par de décadas atrás¹⁴³. Em suma, nenhuma das manifestações passa ao largo do tema. As defesas das liberdades religiosas sempre prestam reverência ao princípio, especialmente para oferecer um novo leque de interpretação. E com isso entram em confronto com guardiões do entendimento tradicional que, de maneira crescente, veem ameaçado um valor que tinham como cristalizado. Interessante que, apesar do lapso de Ope Pasquet ao reverenciar o “laicismo” – o que gerou importantes reações –, os laicistas parecem se ocupar cada vez mais em justificar sua posição. I.e., se em legislaturas anteriores era um *dado* que religião pertencia unicamente à esfera privada, a partir de 2016 o próprio Pasquet se vê obrigado a demonstrar que a laicidade negativa não é assim tão persecutória a religiões, ao lembrar que o modelo que defende é complacente com os cortejos à Iemanjá e com as procissões à Virgem Maria, por exemplo (Câmara dos Representantes: 2016 - Sessão nº 4.019).

No caso brasileiro existe um apetite muito maior pela ampliação daquilo que chamamos de “desregulamentação do religioso”. Argumentos amparados sobre a “maioria cristã”, apresentados implícita ou explicitamente, sobrepõem-se a qualquer preocupação sobre a observância de um eventual princípio de laicidade – seja lá qual for seu significado. Fundamental termos em consideração que essa “desregulamentação” é bastante seletiva, no fim das contas. Lembremos do parecer do deputado Paulo Magalhães desfavorável à completa liberdade sacerdotal proposta pelo PL 2756/2011, no qual se exige certo nível de vigilância estatal sobre religiões que praticam sacrifício animal. Lembremos que o mesmo Pr. Eurico que defende a liberdade irrestrita de expressão de ministros de culto, reclama a interferência do Estado na proibição do mesmo sacrifício. Lembremos da proibição genérica para menores de idade ingerirem “substâncias entorpecentes” com finalidade sacramental. De todo modo, a disputa pelo significado de “laicidade” é muito mais ocasional, restando como tentativas de sistematização apenas os PL’s 5120/2013 (de

¹⁴³ É claro que sempre existiram “poros” dentro desse aparente monólito laicista do século XX. Os estudos de Gerardo Caetano vêm sugerindo que, pelo menos desde a redemocratização (em 1985) o trânsito de símbolos religiosos nos espaços públicos e políticos tem gozado de alguma tolerância, se comparado com a “caça às bruxas” entre 1860-1930 e com o período ditatorial (1973-1985). (Caetano: 2013, pp. 122-3). Citamos no primeiro capítulo a frequência com que o candidato à presidência Luís Lacalle Herrera fazia referências à sua devoção católica ainda em 1990, e poderíamos acrescentar a nomeação do arcebispo Nicolás Cotugno para a Comissão da Paz entre 2000 e 2003 (comissão que investigava os crimes cometidos pelo regime ditatorial), mesmo período em que se viu uma crescente participação de membros da Opus Dei nos cargos de direção do Partido Colorado, quando a presidência nacional estava nas mãos de Jorge Battle (Caetano: 2013, p. 137). De todo modo, nossa afirmativa se sustenta por buscas na base de dados do parlamento uruguaio. A título de exemplo, na 45ª Legislatura (2000-2005) não encontramos qualquer proposição de renovação semântica para “laicidade”. Apenas denúncias pontuais sobre possíveis violações do princípio, a maioria delas sobre contextos escolares.

Wyllis e Kokay), 4327/2021 (de Talíria Petrone) e o 6238/2019 (a Lei de Liberdade Religiosa, de Russomano), ficando secundarizada até mesmo no Estatuto da Liberdade Religiosa, de Átila Nunes.

Soma-se a essa observação o protagonismo das vozes cristãs a reclamarem a liberdade religiosa. Não nos referimos à representatividade parlamentar em termos quantitativos, de parte a parte. Nos referimos à qualidade das defesas apresentadas por esses representantes. É possível que uma judaico-cristã como Carmén Asiaín ou um espírita como Átila Nunes apresentem propostas que valorizem o senso de pluralidade. Mas, em regra, tanto num país como em outro, o que observamos foi a instrumentalização da liberdade religiosa para a concretização de uma axiologia específica. No Uruguai, o trânsito da axiologia cristã sofre nítido contraponto oferecido pela axiologia laicista. Por lá, tanto a carreira laicista, quanto a carreira cristã – principalmente católica – lançam mão de exemplos e eventos para “provarem” que seus modelos são a própria concretização da dita liberdade. A primeira carreira procura demonstrar que o abstencionismo estatal é *condição necessária* para tanto, e, ao mesmo tempo que denunciam o crucifixo instalado num escritório de órgão estatal, enaltecem o modelo vigente por ele já permitir procissões, cortejos e reuniões religiosas em espaços públicos. A segunda carreira parece compreender que a liberdade religiosa é *suficiente* quando a sua própria axiologia é contemplada: vide o “autêntico pluralismo” promovido pelo cardeal Daniel Sturla e elogiado por Goñi Reyes, vide as várias mãos que propuseram o Dia Nacional das Igrejas Evangélicas e Protestantes, vide o silêncio sobre o diálogo inter-religioso proposto por Susana Andrade: *desnecessário* para laicistas, *excessivo* para cristãos.

No caso brasileiro, essa tensão não aparece de maneira tão frontal. Os confrontos são muito pontuais, podendo-se mencionar como exceção as respostas que o deputado Flavinho deu à tentativa de Érika Kokay propor solidariedade de culpa entre organizações religiosas e fiéis que cometam atos de intolerância. Sobre esse jogo de réplicas entre Flavinho e Kokay, torna-se evidente a diferença de interpretações oferecidas sobre o princípio da laicidade nos dois universos de análise. Se no Uruguai é usual que o princípio abarque também a vigilância sobre o proselitismo político (e não só religioso), Flavinho faz questão de oferecer tratamentos contrários para cada um dos casos, através dos PL’s 4709/2016 e 4711/2016. Opõe-se aí a desregulamentação do religioso ao enrijecimento da vigilância política. Aliás, conforme antecipamos na seção 6.2, no caso brasileiro em momento algum vimos analogias entre proselitismo político/proselitismo religioso serem

feitas sob o princípio da laicidade. Observou-se muito mais réplicas diretas a jurisprudências decididas pelo STF, como sobre a criminalização da homofobia e a autorização de sacrifício animal para fins religiosos, do que embates no âmbito legislativo. Ademais, PL's que propuseram cuidados específicos para minorias religiosas de matriz africana – como o de Orlando Silva e de João Paulo Lima – foram suplantados por Substitutivos elaborados por relatores de identificação cristã, sem que disso decorresse maiores conflitos. De certa forma, a “maioria cristã” não só tem legitimidade para fazer prevalecer seus valores como se torna um fundamento, por si só, para definir onde o religioso deve e não deve ser livre (vide o parecer de Paulo Magalhães ao PL 2756/2011, as tentativas de proibição do sacrifício animal e os requisitos necessários para que organizações religiosas possam protocolar Ação Direta de Inconstitucionalidade junto ao STF). Essa maioria tem a prerrogativa até mesmo para definir quando ela deixa de estar no polo “esmagador” para figurar no polo “oprimido”, como sugerem as várias denúncias sobre “cristofobia”, e os inúmeros silêncios dos mesmos atores sobre a intolerância contra minorias.

Por fim, seguindo essa inspiração, existe um esforço para coincidir “liberdade religiosa” com “liberdade de expressão”. Goñi Reyes trouxe essa questão para o primeiro plano, quando defendeu a liberdade dos ministros de culto contrariarem normativas gerais, como a Lei Integral de Pessoas Trans, no mesmo discurso em que condena pessoas que criticam padrões éticos e visões de mundo cristãs. A frondosa árvore de anexos composta a partir do PL de Takayama (PL 6314/2015), apesar de heterogênea, tem como norteadora a mesma absoluta “desregulamentação”, ratificada pelo parecer do relator Luiz Couto, que contra-argumentou contra si mesmo em dois pareceres antitéticos no espaço de uma legislatura. Para Otoni de Paula, o Estado não deve interferir se “esmagar os judeus como vermes” fizer parte da sua constelação de fé, deliberadamente abdicando do exercício de pensar os termos em posições opostas: essa defesa permaneceria se os vermes fossem os assembleianos¹⁴⁴?

¹⁴⁴ Ironicamente o mesmo pastor Tupirani Lores, que teria feito a afirmação acerca dos judeus (vide nota nº 131), foi condenado em 2012 pela 20ª Vara Criminal do TJ-RJ por discriminação religiosa contra a Assembleia de Deus, por pregar a extinção da denominação em seus cultos e em seus blogs pessoais. MINEIRO, Edson, Rede Nacional de Combate à Desinformação, em 15 de julho de 2022, *Vídeo de culto em que pastor ora pela morte de ministros do STF viraliza*, <https://rncd.org/video-de-culto-em-que-pastor-ora-pela-morte-de-ministros-do-stf-viraliza/>, acessado em 15 de agosto de 2022. Lembramos que Otoni é pastor dessa denominação.

CAPÍTULO 7-

Voltando para o gabinete: limites e potências dos conceitos para o que se viu

7.1 – Para uma síntese das pautas

É claro que não esperávamos que as pautas gerassem sensibilidades idênticas nos atores analisados. Não obstante, devemos reconhecer que há entre elas importantes pontos de tangência, e sobre estes são devidos alguns comentários. Embora já justificada a eleição dos temas nos capítulos 1 e 2, costurados com ilustrações históricas ao longo do trabalho, é importante retornarmos àqueles pontos de tangência, ora alimentados pelas informações trazidas pelo campo.

É imprescindível, sobretudo, reconhecermos a pertença genealógica daquilo que chamamos no título do trabalho de “liberdades civis”. Sem necessitar voltar à cansada discussão sobre a “idade dos direitos”, sugerida por Norberto Bobbio (Bobbio: 2004) e problematizada por autores não europeus (e.g Dias: 2016), nos voltemos a Giumbelli que, antecipando uma possível crítica à nossa perspectiva, nos ensinou sobre a inafastável genealogia a que pertencem categorias como “liberdade”, “laicidade” e mesmo “religião” ou “religioso” (vide supra, pp. 101-2). Em outros termos, estamos reconhecendo que as categorias se conformam enquanto *configurações* (Giumbelli: 2013, p. 52). Mas, ao mesmo tempo, estamos assumindo que modelos conceituais podem participar dessas configurações de uma maneira horizontal, apenas como forma de oferecer um chão sociológico a partir do qual se possa orientar o olhar sem ficarmos na deriva de flutuações semânticas. Se a revisitação dos modelos mais “atrapalha” do que “ajuda”, depende, essencialmente, para onde e para o que estamos dirigindo o olhar. A constância e/ou frequência de fenômenos/comportamentos sociais são possibilidades fáticas, e sobre tais possibilidades é que os modelos são erigidos (o conceito de *racismo* é um exemplo eloquente disso, não obstante as diversas tipificações existentes). Mas modelos também podem ser arquivados, tanto pela obsolescência de fenômenos/comportamentos ocorridos nos contextos sobre os quais se basearam (o *fordismo* tornou-se praticamente um dado historiográfico (Moraes Neto: 1998)), quanto por conta de esforços epistemológicos que buscam novos pressupostos, e que, com isso, acabam por *des-cobrir* fenômenos outros, resultando na inutilização de modelos já constituídos (cf. Panotto: 2021). É sob a vigilância crítica dessa

última perspectiva que algumas das categorias constantes neste trabalho procuraram ser testadas.

Já no título do trabalho fica sugerido que as pautas pertencem a um gênero de direitos intimamente identificado com o projeto político moderno. As liberdades civis correspondem a um pilar central na ratificação do individualismo como valor constituinte dos ideais de sociedade de origens europeias. Com essa consciência, não intencionamos elaborar defesas em nome dessas liberdades, ou sugerir sua validade/necessidade universais; assim como não intencionamos a elaboração de críticas epistemológicas ou desnaturalizações possíveis. Tão somente quisemos oferecer de maneira pronta e imediata o enquadramento epistêmico dentro do qual se desenvolveria o grosso do trabalho. Também como o próprio título sugere, as discussões sobre o dito gênero de liberdades poderiam nos auxiliar na compreensão sobre o lugar do religioso em sociedades que se construíram sob os “ideais modernos europeus” (Giumbelli: 2013, p. 52). Uma vez que essas construções dialogam com contextos concretos, é de se esperar que tanto liberdades individuais (ou os fenômenos que as substantivam), quanto o religioso (ou as normas que o define) passem por deslocamentos específicos, encorajando uma perspectiva comparativa para se evitar conclusões autorreferenciadas.

Se todas as pautas têm em comum essa radicação, ao invés de seguirmos a ordem na qual foram apresentadas ao longo dos capítulos, é mais interessante começarmos a reflexão sobre o campo a partir da última e mais transversal delas: a liberdade religiosa. Isso porque, apesar da miríade de proposições abarcadas por essa etiqueta, calhou dela nos trazer um traço bem característico do gênero “liberdades civis”, qual seja, a não interferência de qualquer força exterior sobre as manifestações individuais. Refletindo sobre a primazia dessa “liberdade negativa” para a concepção liberal de uma “comunidade política” na modernidade (Lagasnerie: 2013, p. 67), Lagasnerie diz:

A concepção tradicional da filosofia neoliberal descreve-a como uma doutrina que privilegiaria o valor de liberdade – e, associado a ele, os valores de propriedade privada e de direitos naturais. A preocupação dessa corrente seria defender a soberania de cada indivíduo sobre seu corpo e sua propriedade. Naturalmente, tal defesa, empreendida com maior ou menor radicalidade e vigor, pode assumir diferentes formas. Todas essas versões, em contrapartida, integrariam um dispositivo conceitual comum, que primeiramente estabeleceria o princípio de uma legitimidade plena e integral de cada um de utilizar o que possui como bem entende e, em seguida, desqualificaria como ilegítimas e

injustificáveis as ações tendendo a restringir esse costume. O liberalismo e, depois, o neoliberalismo constituiriam assim a noção de “liberdade” como o instrumento privilegiado de sua crítica radical das instâncias que, segundo eles, tenderiam a violar os direitos de propriedade dos indivíduos – encabeçando-as o Estado, cujo intervencionismo econômico e social desembocaria necessariamente na proliferação de mecanismos coercitivos (imposto, regulação, etc.) (Lagasnerie: 2013, pp. 59-60)

Esse trecho nos traz um paralelo quase perfeito com as diversas proposições apresentadas que defenderam, conforme chamamos acima, uma “desregulamentação do religioso”, não obstante essa não ser uma preocupação do autor, que se propõe a fazer um estudo genealógico da filosofia neoliberal. Apesar do grosso da desregulamentação ter sido apresentado por atores brasileiros com compromissos religiosos identificáveis, essa lógica também se manifesta de maneira pontual em casos uruguaios, como na autorização da antecedência do casamento religioso, em Carmén Asiaín (2015), e na autorização de símbolos religiosos em prédios e arenas públicas, em Pablo Abdala (2016). E, apesar do grosso vir do parlamento brasileiro, não há de se ignorar que as manifestações pontuais advindas do congresso uruaio tenham se apresentado nas legislaturas recentes.

Ainda assim, seria apressado enxergar a desregulamentação do religioso como um mero fenômeno da filosofia neoliberal. Nesta, a prerrogativa do indivíduo é absoluta sob quaisquer circunstâncias. Naquela, o religioso é o predominante, e o indivíduo somente gozará de prerrogativa se antes estiver submetido a algum princípio de fé. Essa distinção se torna óbvia na absoluta liberdade de expressão para ministros de cultos requerida por diversos atores brasileiros, mas também no *habeas conscientiam* de Asiaín e na exceção que Rodrigo Goñi Reyes abre para que ministros religiosos reverberem seus juízos sobre sexualidade, mesmo quando eventualmente firam a Lei Integral de Pessoas Trans (Câmara dos Representantes: 2019 – Sessão nº 4251).

Esse mesmo discurso de Goñi Reyes apresenta uma outra peculiaridade sobre a demanda por liberdade negativa das religiões. Ao mesmo tempo em que reclama a não intervenção estatal sobre os juízos religiosos acerca de sexualidades, reclama uma maior fiscalização do governo para que se proíba “manifestações contrárias à fé cristã, como em

manifestações LGBT”¹⁴⁵. Essa lógica é ampliada por atores brasileiros que, ao mesmo tempo que reclamam o “não embaraçamento” do Estado em liturgias e proselitismos, convocam o mesmo Estado para combater a chamada “cristofobia”; ou para considerar o sacrilégio um crime (PL 1804/2015) e a ofensa a cristãos um crime hediondo (PL 8854/2017); ou de forma muito mais paradoxal (paradoxo já desconstruído supra, p. 264): o Estado deve também mostrar-se proativo na coerção de sacramentos que envolvam sacrifícios animais e na oferta de agentes psicotrópicos. Essa ambiguidade é um traço da atuação de identificações majoritárias, cuja posição majoritária foi reafirmada com frequência nas atuações brasileiras, e também de maneira pontual no caso uruguaio¹⁴⁶. Nas propostas que focaram sua preocupação em minorias religiosas, o Estado sempre foi reclamado como compensador das assimetrias, seja com a majoração de penas contra a intolerância, seja na proibição de proselitismo político em ambientes religiosos, seja como mediador de diálogos inter-religiosos institucionalizados, ou em campanhas em prol da “igualdade religiosa”, para ficarmos com alguns exemplos cristalinos. Não se aplica, portanto, a noção de “desregulamentação” nestes casos.

No entanto, uma importante descontinuidade entre a ampla liberdade civil da filosofia neoliberal e a desregulamentação do religioso, está no fato de o Estado ter ou não o dever/poder de interferir sobre a “soberania de cada indivíduo sobre seu próprio corpo”, para recuperarmos a expressão da citação acima. Não obstante o irrevogável monopólio do Estado para a validação dos efeitos matrimoniais, em ambos os universos há uma reclamação para que a validação do instituto “casamento” seja pautada por um entendimento cristão da heteroafetividade como requisito. Mesmo compreendendo que essa perspectiva tenha se tornado voto vencido no Uruguai com a promulgação da Lei do

¹⁴⁵ S/a, Subrayado, em 01 de outubro de 2018, *Polémica por disfraz religioso de jerarca de ASSE*: <https://www.subrayado.com.uy/polemica-disfraz-religioso-gerarca-asse-n515378>, acessado a última vez em 22 de agosto de 2022.

¹⁴⁶ Contemporaneamente à data em que se inscreve as linhas finais deste trabalho, no dia 17 de agosto de 2022, na Comissão de População, Desenvolvimento e Inclusão do Senado, Asiain reconhece que o Uruguai conta com 37% de “indiferentes em matéria religiosa”, dentre os quais 20% são ateus e agnósticos, sendo de longe o país latino-americano que apresenta os dois maiores índices. Essa estatística é retomada para reforçar que, apesar da expressividade, 60% são cristãos, que “não vêm sendo atendidos pelo calendário oficial” (Câmara de Senadores: 2022). Mas outros argumentos similares foram compreendidos pelos fichamentos de campo, tais como: na contra-argumentação do pastor Gerardo Amarilla ao PL sobre o Dia da Laicidade (Câmara dos Deputados: 2017 – Sessão nº 4.124); e de Goñi Reyes, que afirma que ele, assim como centenas de milhares de uruguaios, “crê em um único Deus Pai, em um único Filho de Deus, na Virgem Maria, na ressurreição de Jesus Cristo, na Igreja Católica como santa e na ressurreição dos mortos” (Câmara dos Representantes: 2016 – Sessão nº 4.019, na qual se discutia a instalação da estátua da Virgem Maria em uma propriedade estatal); o mesmo Goñi Reyes que defende que a abordagem da Educação Sexual não deve ser contrária às “religiões positivas majoritárias” (supra, p. 238); ou mesmo Abdala que afirmara não haver um “consenso social e ético” sobre a adoção homoparental (supra, p. 142).

Matrimônio Igualitário, é relevante o fato dela ter oferecido resistência, ainda que, à época (entre os anos de 2011 e 2013), a maior parte dos atores que a assumiu, o fizeram por generalizações outras, como as que chamamos de “biologicistas” e “sociológicas” (vide supra, pp. 137-8).

Na pauta da interrupção da gravidez (IVG), as reclamações por intervenção estatal sobre “o próprio corpo do indivíduo” são mais sublinhadas. A essa altura esperamos que esteja claro que não estamos refletindo sobre *todos* os tipos de argumentações existentes contrárias à IVG, e sim nos detendo àquelas que se fundamentam em acepções religiosas sobre o início da vida para regulamentar normas sobre o tema. E é claro que, mesmo que se imponha esse recorte, as fundamentações não são puristas. Elas se sobrepõem. Luiz Bassuma tem como princípio a perenidade da alma (vide nota nº 79) e traz ao palanque leituras científicas sobre a concepção como momento de inauguração da dignidade humana. Nos dois universos são apresentados, por atores com público compromisso religioso, os riscos dos efeitos psicológicos do aborto sobre a mulher. A santidade da vida, de Diego Garcia; o “anjo enviado por Deus”, de Chris Tonietto; os seres criados “à imagem e semelhança de Deus”, de Gerardo Amarilla não se apresentam nus, e sim paramentados de referências arreligiosas, de modo que somente uma leitura contextualizada nos permite inferir que são as respectivas axiologias que guiam as defesas, e não seus paramentos. A reclamação para que o Estado intervenha nos corpos das gestantes conforma uma ambiguidade entre a liberdade negativa, idealizada em diversas proposições, e a própria instrumentalização do Estado para o cumprimento de uma visão religiosa específica. Não são lembradas as argumentações da ONG Católicas pelo Direito de Decidir, por exemplo, ou do bispo iurdiano Carlos Macedo, que defenderam a prerrogativa da mulher decidir “independentemente da opção religiosa” (supra, p. 154). Ao mesmo tempo, exige-se que o Estado incorpore a santidade da vida como um valor (supra, p. 167), e conceba a reprodução humana como algo Divino (supra, p. 180).

No entanto, conforme dissemos no início, as pautas geram mobilizações distintas em cada um dos universos. No Brasil, tanto na união homoafetiva quanto na discussão sobre o aborto, é nítido que as respectivas decisões prolatadas pelo judiciário inauguraram uma tendência de reação dos atores parlamentares, tendência que persiste na 56ª Legislatura, reforçando o que, em 2020, Gomes da Silva alcunhou de *backlash* legislativo (supra, p. 108). Uma inflação de proposições foi observada em ambos os casos e, quanto maior o número de manifestações acerca das pautas, mais desabridas são as justificações

de base axiológico-religiosas. Há de se observar que, sobre a união homoafetiva, num primeiro momento as mobilizações contrárias ao STF se enveredaram pela contestação em termos formais: o Supremo estaria invadindo a competência legislativa, e, por isso, não deveria ser conferida eficácia à sua decisão. Esse argumento é repetido algumas vezes ao longo de justificativas mais amplas, e acaba se diluindo na medida em que cresce o número de proposições, tornando-se meramente auxiliar. Entre o formalismo e a sacralidade do instituto matrimonial, atravessam argumentos sobre o próprio mérito da pauta, como o respeito à união entre “um homem e uma mulher” - citada tanto na CF, quanto no Código Civil – considerando-a como requisito indispensável para o reconhecimento marital por parte do Estado. Enquanto isso, quanto mais se aproximam do polo axiológico, mais frequentes são as defesas que explicitam sua contraposição à uma “ideologia de gênero” ou equivalentes.

Já no caso da interrupção da gravidez, apesar da proposta mais vigorosa em tramitação (o Estatuto do Nascituro) ser pré-existente ao acórdão sobre a antecipação do parto de anencéfalos, a decisão judicial fomentou uma movimentação legislativa sem precedentes. Porém, diferentemente do que ocorreu com o matrimônio igualitário, desde o início não se observa o protagonismo de argumentos formalistas. Quando estes surgem, também contestando a competência do Supremo em decidir sobre a questão, já se apresentam diluídos numa massa muito mais significativa de argumentos baseados no mérito da pauta, que basicamente se resumem ao entendimento sobre o início da vida humana. Neste caso, as axiologias religiosas não se apresentam de maneira crua (salvo pontuais exceções), mas sempre justapostas ou integradas com defesas de base científica que corroboram aquele entendimento. Isso porque a pauta mobiliza um número infindável de hipóteses (conforme exemplificamos na abertura do capítulo 4), e a hipótese dos anencéfalos, que foi a especificamente decidida pelo STF, serviu apenas como fagulha para a assunção da pauta como um todo por parte dos legisladores.

No caso Uruguaio também observamos diferenças entre as pautas. Deve-se considerar que, por lá, há uma tendência de concentração de manifestações nos contextos de apreciação, não sendo características a sobreposição de proposições e/ou a apresentação de propostas revogatórias de leis promulgadas – ao menos, isso não é observado num recorte temporal estrito e sobre as pautas elencadas. Nos casos da união concubinária homoafetiva e do matrimônio igualitário, observou-se uma natural inflação de

manifestações nos períodos imediatamente anteriores às respectivas promulgações, quando das elaborações do que viriam a se tornar leis.

No caso do MI, observou-se uma “obediência” à decisão final tomada pelas casas legislativas. Sugerimos que há um entendimento pacificado sobre a desautorização da participação de valores religiosos na discussão do processo. Tramitada entre os anos de 2011 e 2013, a Lei 19.075 não passou por inflexões de inspirações dogmáticas. Ainda que os esforços contrários à sua promulgação tenham vindo especialmente de atores identificados com o cristianismo (vide supra p. 149), naquele contexto suas defesas não colocaram em primeiro plano a sacralidade do instituto matrimonial, à exceção de algumas construções que mais podem ser compreendidas como lapsos do que como francas publicizações de valores próprios – como Amarilla que diz que o matrimônio data das “origens da humanidade” e “foi criado” para a complementação entre homem e mulher (supra, p.149). Mesmo com a inauguração de uma “bancada evangélica” na 48ª Legislatura (2015-2020), não emergiram maiores problematizações ao MI, à exceção dos pastores Dastugue e Britos quando sugerem a criação do Instituto Nacional da Família, como forma de valorização do modelo familiar tradicional. Mas, mesmo na defesa do Instituto e das subsidiárias “Escolas Familiares”, não trazem a sacralidade (ou equivalentes) como argumento. A desautorização para a colocação de valores religiosos na apreciação da pauta parece ser um pressuposto bem aceito ao longo do período analisado. Pois, ainda que seja *quase* coincidente os posicionamentos contrários com os atores de identificação religiosa (existiram também as oposições baseadas na má técnica legislativa do texto), esses atores lançaram mão de argumentos seculares, não ressuscitando minutas que contrariassem as normas aprovadas.

Já quanto à interrupção da gravidez, observamos tanto uma mobilização maior por parte dos parlamentares, bem como um protagonismo de coletivos religiosos na fase de instrução da pauta. Não foi possível descobrir se a numerosa participação desses coletivos nas audiências públicas foi devido a convites/indicações de parlamentares que compunham as Comissões das casas legislativas, se foi mediante requerimento feito pelos próprios coletivos e aceito pelas presidências da comissão, ou se devido a indicação do plenário etc.. O fato é que as representações religiosas conformaram maioria numérica nas discussões sobre saúde reprodutiva, em 2008. Talvez por conta disso, em 2011, quando se colocou à mesa o PLS que viria a se tornar na Lei da IVG, alguns atores sublinharam a necessidade de as audiências contarem apenas com participações técnicas e científicas, repisando a

necessidade de fé se conterem à esfera íntima, uma vez que a pauta vinha sendo, indevidamente, “tingida por crenças religiosas” (vide supra, p. 182). Ainda assim, algumas participações de coletivos religiosos se fizeram presentes, sendo importante a observação de que, com exceção do representante do Comitê Israelita, todos esses coletivos argumentaram contrariamente à pauta, tanto em 2008, quanto em 2012.

Além disso, os atores trouxeram o peso de valores religiosos na discussão da IVG para um primeiro plano, seja para deslegitimar sua participação naquele âmbito (atores que didaticamente alocamos no “1º recorte” de comportamentos típicos diante da pauta); seja para defender suas prerrogativas, mas de maneira oblíqua e indireta (“2º recorte”); seja para desautorizar a entrada de valores de fé no plenário, ainda que exista uma identidade íntima com a mesma fé (“3º recorte”); seja, por fim, para francamente assumir as orientações religiosas como norte para o posicionamento público (“4º recorte”) (supra, pp. 187-191). Não se observou, em outras pautas, preocupação dessa envergadura em *definir o espaço de legitimidade do religioso*, dentro do universo uruguaio. Ademais, apesar de prevalecer uma “obediência” à lei promulgada, similarmente ao que ocorreu com o MI, foram observados esforços de atores com identificação religiosa posteriores à 2012, tais como: a tentativa de se realizar um referendo sobre a Lei 18.987; as manifestações parlamentares de Dastugue e Elsa Capillera; os PL’s de Amarilla, Abdala, e Dastugue; a criação de uma Comissão Nacional Pró-revogação da Lei do Aborto, capitaneada pelo então deputado suplente Carlos Iafigliola; bem como os pedidos de informes protocolados junto ao Ministério da Saúde questionando a efetividade da lei de acordo com os objetivos por ela designados. Assim, a pauta do aborto não está longe dos radares dos atores religiosos com mandatos vigentes, fazendo mesmo parte dos projetos políticos de Gerardo Amarilla e Álvaro Dastugue, além de ser um relevante fio de integração da incipiente “bancada cristã” uruguaia. Vale mencionar que, em 2007, na época das discussões sobre Lei da Saúde Reprodutiva, a mãe de santo Susana Andrade publicou no jornal afroumbandista *Atabaque* uma carta aberta contrária à possibilidade de interrupção voluntária¹⁴⁷, se utilizando de uma interpretação religiosa afro-ameríndia para construção de sua defesa, segundo sua própria expressão. Contudo, quando assumiu a cadeira parlamentar na 48ª Legislatura (2015-

¹⁴⁷ ANDRADE, Susana, *Atabaque*, ano X, n. 119, s/d: *Homosexuales a favor del aborto: ¿fin de la humanidad?*, http://www.atabaque.com.uy/diarios_anteriores/periodico_n_119.htm, último acesso em 29 de agosto de 2022.

2020), portanto quando já vigente a Lei da IVG, não foram encontradas manifestações que se opusessem ao entendimento da norma.

Até aqui temos que as duas pautas mais específicas – o MI e a IVG – provocam mobilizações distintas nos dois universos escolhidos. Os atores conferem pesos a cada uma delas, i.e., subjetivamente as colocam em lugares distintos dentro do seu gradiente axiológico. No caso uruguaio, a interrupção da gravidez é enxergada como uma pauta sobre a qual valores religiosos recebem alguma tolerância e até podem guiar as manifestações oficiais sob um ambiente que se confessa laicista. Aqui, aquela desautorização do religioso participar na arena oficial de debate ganha uma importante inflexão. Para dimensionarmos essa inflexão, basta observarmos que os mesmos atores que trazem sua própria fé para o primeiro plano de argumentação na IVG, não o fazem em suas objeções ao MI, sem contar com os acolhimentos de organizações cristãs nas etapas de audiência pública na primeira discussão. Enquanto no Brasil foi possível ilustrar uma correspondência direta entre crescimento do número de propostas e aderência das mesmas com a axiologia cristã, independentemente da pauta.

A diferença entre a legitimidade que os dois universos conferem à circulação religiosa também se torna nítida quando analisamos as manifestações sobre educação (capítulo 5). Por se tratar de um tema bastante tradicional para se refletir sobre processos de secularização, e por historicamente ser um foco de ativistas políticos favoráveis à privatização do religioso, é preciso ter em conta que os dois universos contam com pontos de partida bastante distintos para a retomada atual das discussões.

Apesar do cipoal de orientações existentes, no Brasil o ensino religioso é um pressuposto constitucional e sobre isso não se faz grandes queixas, restando como ponto de tensão sob qual modelo pedagógico e administrativo esse pressuposto deve ser tratado. No Uruguai observamos algumas propostas que se aproximaram da preocupação sobre o ensino religioso formal: quando Goñi Reyes sugere o financiamento estatal para pais que queiram matricular o filho em instituições privadas confessionais; e as “Escolas Familiares” de Britos e Dastugue, mantidas com o erário e que se propõem a “*recuperar valores da família*” (supra, p. 227), ainda que nesse segundo caso a referência à religião se apresente apenas de maneira derivada. Soma-se a essa conta o PLS de Asiaín a respeito do *habeas conscientiam* (que, a rigor, atravessa as várias pautas), e, com maior destaque, o PL de Goñi Reyes que prevê a prerrogativa dos valores morais e religiosos dos tutores sobre

as propostas pedagógicas, devendo ser observados aqueles valores na elaboração dos conteúdos de Educação Sexual, bem como na avaliação da “indoneidade” dos docentes que ministrarão a cadeira (supra, p. 232). O fato de nenhuma das proposições terem sido apreciadas pelas comissões responsáveis é um dado importante, nos permitindo inferir pela desautorização reafirmada pelos demais mandatários daquele contexto, tendendo para a tradicional restrição de axiologias dessa natureza participarem de decisões de efeitos globais. Mas também é um dado importante que tais proposições tenham surgido, ou, dito de outra maneira, que os atores tenham se encorajado a colocá-las sobre a mesa, inaugurando uma tensão num campo historicamente pacificado, ao menos nos âmbitos oficiais. As quatro propostas surgiram na 48ª Legislatura (2015-2020) e foram arquivadas ao final dela, sendo que as de Asiaín e Goñi Reyes foram desarquivadas na última legislatura e seguirão em tramitação pelo menos até 2025. Aliás, na 49ª Legislatura (2020-2025) narramos o sintomático evento em que Sebastián Sabini apresenta uma argumentação de nítido lastro laicista-identitário, sendo sua defesa inteiramente descreditada por isso, diferentemente do que ocorrera com posicionamentos similares em oportunidades anteriores.

Os dois universos apresentam em comum a tensão entre: a prerrogativa axiológica das famílias dos estudantes na construção de conteúdos pedagógicos e materiais didáticos; e a defesa da escola como um espaço de exposição dos estudantes à pluralidade de valores e confrontação de ideias, não sendo coerente que ela seja apenas uma ferramenta de corroboração dos aprendizados obtidos no ambiente doméstico. As abordagens sobre sexualidade e gênero conformaram o principal dinamismo dessa tensão dentro dos períodos analisados. É como resposta a essas abordagens que surgiu o maior número de desvelamentos de axiologias religiosas próprias na construção da pauta. Os atores defendem que as axiologias assumidas no palanque não são simples particularidades suas, mas sim um espelho da sociedade representada: a maioria cristã é um argumento recorrente, no caso brasileiro; as “religiões positivas majoritárias” aparecem com Goñi Reyes, a exclusividade familiar na educação sexual aparece em Dastugue (supra, p. 230). Há, inclusive, defesas que vão no sentido de, se a escola não for uma continuadora dos valores familiares, se ela não estiver a serviço da corroboração da visão emprestada pelos tutores sobre o mundo, então melhor abrir mão do ensino institucional.

Há um contraste que não pode ser ignorado, e que nos remete àqueles “pontos de partida distintos” de cada uma das historiografias. No Brasil, o ensino religioso é um dado,

assim como é um dado a ausência desse ensino no desenho curricular uruguaio. No Brasil coexistem com as propostas sobre a prerrogativa familiar, outras que versam sobre a interconfessionalidade ou não confessionalidade (como o PL de Jean Wyllys – supra, p.215 e a própria BNCC). No Uruguai vê-se um esforço incipiente para inserir a prerrogativa familiar na instrução de valores próprios contra uma estrutura curricular arraigada no laicismo como valor norteador. No primeiro universo, propostas em tramitação que distam da confessionalidade são subsumidas por outras de orientação axiológica rastreável, (entendimento chancelado pela decisão do STF sobre a confessionalidade do ensino público). No segundo, manifestações favoráveis à absorção de valores morais/religiosos são subsumidas pelo silêncio, ainda que ora já não se trate de um silêncio apaziguador, porém tenso.

7.2- Sobre conclusões propositivas

Em nosso primeiro capítulo dissertamos sobre a possibilidade da construção de um *conceito* de laicidade. Para tanto, fizemos algumas remissões históricas que subsidiaram uma acepção que consideramos plausível. Reconhecendo a insuficiência de enfoques que se restringem “analiticamente a normas de primeira grandeza, como é o caso das leis constitucionais” (Giumbelli: 2013, p. 56), mas, ao mesmo tempo, reconhecendo o Estado como parte integrante da configuração do laico, buscamos uma ferramenta que pudesse auxiliar na compreensão das acomodações entre os Estados escolhidos para o estudo comparativo e o pluralismo religioso a eles jurisdicionados. Os espaços laicos não são, portanto, arreligiosos, mas configurações em que as diversas perspectivas religiosas colaboram para a sua conformação. Os ensinamentos multiconfessionais e interconfessionais constituem um exemplo elementar.

A questão é que não é possível determinar a priori para quais escopos as demandas religiosas apontarão. Um Fórum de Diálogo Interreligioso e de Expressões Espirituais (extinto no Uruguai em 2015 – supra, p. 62) ou os Comitês de Liberdade de Religião ou Crença (inativo desde sua repaginação em 2019– supra, p. 69) são, sem dúvida, tentativas de formação de espaços laicos, ainda que suas produções tenham servido apenas como material de consulta para os governos, e não como forças normatizadoras. Aliás, esse detalhe nos faz refletir se tais estruturas não serviriam mais como um novo formato de insulamento das demandas religiosas – conforme pontua a dissertação de Maílson Cabral de Souza (vide nota nº 34) -, do que como efetiva absorção dessas demandas. Mas o cerne

ainda não é este. Suponhamos que as deliberações de comitês e fóruns, ao norte e ao leste do Prata, gozassem de vínculo normativo, ou seja, que os Estados fossem obrigados a conferir às suas demandas peso de lei. Agora suponhamos que, dentre as demandas, tenham surgido o reconhecimento da sacralidade da vida desde a concepção (como compreende Susana Andrade – vide nota nº 147 -, compreensão que coaduna com diversas outras crenças), a heteroafetividade como condição para a adoção (como compreendem, também, defensores laicistas), a prerrogativa axiológica de pais e tutores para elaborar os valores-guia dos currículos e a liberdade para empregadores preferirem e preterirem candidatas a empregos por afinidade religiosa. Se, como justificamos no capítulo 6, a noção de liberdade religiosa é atualizada pela efetiva ação dos indivíduos dentro do campo analisado; e se a laicidade, tal como a assumimos no primeiro capítulo, é o reconhecimento oferecido pelo Estado para essas atualizações, a laicidade torna-se um instrumento apropriado e manuseado pelos atores, *perdendo, com isso, seu potencial heurístico, tal como aventamos inicialmente*. Ou assumimos a distância que o trabalho de campo conferiu entre realidade e conceito, ou enveredaríamos por uma acepção normativa do mesmo, abrindo mão da organicidade pretendida pelo trabalho até aqui. Residiria algum potencial heurístico numa perspectiva macro-histórica – e o esforço da seção 1.3 aponta para essa possibilidade. Esse não foi, contudo, o recorte proposto. E, dentro do recorte proposto, é muito mais coerente nos rendermos ao fato da instrumentalização do laico pelos atores, do que insistirmos em “encaixar” os atores no conceito alcançado.

Refletindo sobre o pano de fundo sobre o qual se desenvolvem as atuações em nome das pautas escolhidas, poderíamos ainda avaliar a seguinte pergunta: seriam os próprios parlamentos espaços laicos? Uma resposta positiva se oferece de imediato, uma vez que, formalmente, as casas congressuais servem justamente para os conflitos de ideias e visões de mundo, não havendo proibição explícita para que as diversas perspectivas dogmáticas – inclusive a laicista – coloquem suas razões. Talvez sobre este aspecto a nossa acepção da laicidade se aplique, mas se esvazia de importância por dois motivos. Primeiro que ela oculta, muito mais que revela, a concorrência que há entre os arranjos discursivos para a legitimação/deslegitimação de visões de mundo. Ignorar que existam forças “vivas e ativas”, encarnadas nos atores, que deslocam as fronteiras da legitimidade, seria o mesmo que desacreditar da possibilidade de uma interpretação sociológica do real. Para satisfazermos com a conclusão de “parlamentos laicos”, não seria necessário o interesse pelas atuações que efetivamente tensionam as estruturas da qual participam: bastaria uma

leitura das Constituições e dos respectivos regimentos internos das casas legislativas. O esvaziamento heurístico da laicidade, nesse âmbito, também fica nítido quando observamos que as defesas e decisões não ficam retidas àquele espaço “tipicamente laico” que, ao menos formalmente, o parlamento é. Essas defesas e decisões procuram influenciar, ou efetivamente influenciam, instâncias outras, para além das paredes do congresso, como os corpos de cidadãos comuns, as vozes dos ministros de cultos, as ruas e os calendários, a formação cognitiva de um estudante, os afetos. Ignorar a potencial repercussão do que é proferido, rechaçado, proposto, votado, aprovado, vetado ou silenciado é relegar as atuações oficiais a um limbo da dinâmica social no qual factualmente elas não residem, e onde não devem permanecer numa interpretação sociológica.

Ao nos dedicarmos a apreender os *processos* ao longo dos quais as axiologias dos atores naquelas casas buscam repercutir na “vida das pessoas” (recuperando a expressão de Pierucci, que a utilizou de forma depreciativa – supra, p.30 e p. 72), desde o princípio não mirávamos conclusões estanques. Bem verdade que, antes do desempenho de campo – e apesar da literatura já então compilada -, tratávamos como *hipóteses secundárias*: a naturalidade da circulação religiosa em esferas oficiais, no caso brasileiro; e a desautorização da participação religiosa para o caso uruguaio. E isso apesar de, ao menos desde 2013, o uruguaio Gerardo Caetano vir chamando a atenção para a existência de uma contracorrente ao consenso laicista-identitário desde a redemocratização do país, em 1985, o que exigiria uma atualização dos modelos conceituais disponíveis (Caetano: 2013). Ao mesmo tempo, os fatos apresentados por Caetano que o teriam feito reclamar tais reformulações conceituais soavam irrelevantes para provocar tamanha inflexão quando contrastados com a realidade brasileira. Foram eles: a nomeação presidencial do arcebispo Nicolás Cotugno para investigar crimes cometidos no período ditatorial; a inclusão de membros da Opus Dei nos cargos de direção do Partido Colorado (vide nota nº 143); a presença de programas religiosos nos meios de comunicação de concessão pública; a consolidação de festividades religiosas em vias públicas; e a novidade da existência de diálogos públicos entre representantes de partidos políticos e líderes religiosos (op. cit., p. 122). Se esses acontecimentos fossem transpostos para o contexto brasileiro, eles simplesmente não conotariam novidade, contraste que ratificou a plausibilidade das hipóteses citadas acima. A assistência religiosa às populações em confinamento também caracteriza um contraste. Enquanto Da Costa (2019) e Merlano (2020) a reputam como um ponto de flexibilização do laicismo tradicional (vide supra, p. 253), no caso brasileiro existe

uma consolidação bastante clara a respeito, inclusive com previsão constitucional desde 1934.

Porém, mesmo nos precavendo de estabelecer conclusões estanques, a algumas conclusões as informações de campo nos autorizaram a chegar – ainda que “abertas”, “maleáveis”, ou como as preferimos chamar: propositivas.

O conceito de compartimentalização, como ferramenta para compreender se e como os sujeitos legitimam a participação do religioso nas decisões públicas, mostrou-se útil ao longo do trabalho. Foi observada uma frequência significativa da apresentação de valores religiosos próprios como fundamentação de argumentos de repercussão geral, sendo que, no caso brasileiro, esses valores tenderam a suplantar posturas arreligiosas ao longo das pautas abordadas (por meio de relatorias de comissões, inflação de projetos de lei, réplicas etc.). As fronteiras entre “religião e esfera política” (Billiett et ali.: 2003, p. 130) são descreditadas de maneira franca, uma vez que “um verdadeiro Estado Laico” deve prever a congruência entre razão pública e a “dimensão racional das religiões”, expressa em posicionamentos pessoais e legítimos, para retomarmos a ilustrativa argumentação de Diego Garcia no contexto do casamento homoafetivo (supra, pp. 130-1 e nota nº 68).

Quanto ao Uruguai, é importante reconhecermos que aquelas fronteiras são uma realidade, já que apenas quando da iminência das leis da união estável, dos direitos reprodutivos, do MI e da IVG serem aprovadas, é que vimos assunções mais explícitas dos valores religiosos como guias sobre a decisão pública. E, mesmo nesses casos, o lastro axiológico assumido não foi considerado suficiente, de modo que os sujeitos tiveram que lançar mão de outras fontes de fundamentação, e estas sim podem ser enxergadas como linhas mestras de suas defesas. Também é fundamental reconhecermos uma tendência gradativa da assunção desses valores na esfera oficial. Em 2010, Gerardo Amarilla elegeu-se tendo como discurso de campanha a subjugação da lei dos homens à Lei de Deus. A vitória eleitoral do primeiro pastor protestante na história do país causou apreensão na imprensa e em parte da literatura (e.g. Abrancinkas et ali.:2019). Não só Amarilla foi reeleito nos dois pleitos seguintes, como em 2015 passou a se falar numa “bancada evangélica”, e em 2020 numa “bancada cristã”, já que católicos também passaram a se assumir defensores dos seus valores no parlamento, com pontos de afinidade com os protestantes recém-ingressos (cf. Schneider: 2019). Mais sutil e relevante são as mudanças das posturas dos atores depois de 2015. Sob esse olhar, é significativo que os decanos

Rodrigo Goñi Reyes e Pablo Abdala tenham apresentado suas confessionalidades em plenária apenas a partir de 2016. Complementa esse olhar a adequação discursiva que atores laicistas fizeram a partir da 48ª Legislatura (2015-2020). Ato contínuo à denúncia da instalação de uma Virgem Maria num prédio estatal, Ope Pasquet destila um longo discurso elogiando a permissividade que um Estado *laicista* (segundo sua própria expressão) propicia a diversas manifestações religiosas em espaços públicos, conforme poderia ser observado na realidade uruguaia. Além disso, críticas ao modelo separatista tradicional também viriam de outros atores sem vinculação religiosa, como de Enzo Malán e de Roberto Chiazarro (supra, pp. 272). A rigor, observou-se a ausência de defesas rígidas sobre a necessidade da manutenção/revitalização de um laicismo purista, tal como fora frequente quando da discussão sobre a instalação de uma cruz em homenagem ao Papa João Paulo II em Montevideo, nos idos de 1987 (cf. Da Costa: 2011). E essa questão nos faz refletir se não seria mais rico se a compartimentalização, tal como concebida por Dobbelaere, abrangesse quaisquer posturas dogmáticas diante das decisões públicas, sem se deter somente à “religião”, funcional ou substancialmente definida. Se assim for, o laicismo poderia ser tratado como verdade subjetiva última, como princípio para uma teleologia circular entre crença e destino, entre vocação e realização, análogo ao que Max Weber sugeriu em suas reflexões sobre o calvinismo. E, portanto, o laicismo poderia também ser objeto abrangido pelo conceito. Mesmo considerando esse possível incremento, no Uruguai não surgiram casos típicos de absoluto apagamento de fronteiras entre dogma e posicionamento público, nem sob a ótica estritamente religiosa (como pôde personificar Otoni de Paula no PL que subjugava o racismo, a xenofobia e a homofobia aos princípios religiosos – supra, pp. 268-9, PL 4949/2019), nem sob a ótica do laicismo purista que parlamentares uruguaio defendiam em 1987.

A modificação pela qual vem passando a esfera oficial uruguaia, ao menos quanto à legitimação da participação do religioso, também nos oferece um *frame* analítico privilegiado acerca de uma outra questão: podemos ver como a microanálise é uma abordagem necessária para compreendermos as atualizações estruturais. Personalizar atuações, i.e., identificar os valores e os fundamentos que movimentam os atores, permite-nos vislumbrar o potencial alcance social desses valores subjetivamente assumidos. O caso uruguaio contribui para essa inferência já que, por lá, estamos presenciando um processo que não há precedência na historiografia local, qual seja: a paulatina legitimação dos valores religiosos em posicionamentos oficiais, ou, dito de outra forma, um movimento

pela horizontalização entre argumentos religiosos e arreligiosos, ao menos sobre certos assuntos. A cada legislatura os laicistas são mais convidados a reverem seus posicionamentos e os religiosos são mais encorajados a assumirem seus valores.

Já que somos espectadores de um processo inédito em curso no Uruguai, quando olhamos para aquele universo torna-se mais evidente o peso das contribuições dos atores nos rearranjos estruturais, mas essa importância também se faz presente no Brasil. Porém, a inexistência de uma ruptura, neste caso, pode induzir a uma leitura apressada, que concluiria pela suficiência da abordagem estrutural, como se a participação do religioso em pautas de interesse geral na atualidade fosse não mais que um caso que repete a História sob uma nova roupagem. É óbvio que as historiografias auxiliam na análise das posturas de cada caso. Mas é também salutar levar em consideração o seguinte: o jogo de legitimações e deslegitimações a respeito do que deve/pode guiar as posturas públicas é encampado por “sujeitos vivos e ativos”, repetindo uma vez mais o sintagma de Dobbelaere. Nesse sentido, a presença de visões religiosas nas esferas oficiais de decisão não pode ser compreendida como mera inércia histórica. É preciso ação para que o religioso se mantenha como legítimo, ou que se expanda (como se observou nas pautas do casamento homoafetivo, da interrupção da gravidez e na prerrogativa dos valores sobre a educação) e se capilarize por debates nos quais antes estiveram ausentes (enfoque que poderia inspirar um novo projeto de pesquisa). Em qualquer caso, permanece fundamental apreender os motivos subjetivos que embasam tais ações, ainda mais considerando que esses motivos têm o potencial de definir parâmetros de legalidade que reverberam no corpo social. A “desprivatização do religioso”, descrita por Casanova (Casanova: 2008), pode ser complementada pela “dogmatização do público”, nos casos em que as visões de mundo religiosas passam a conformar o próprio “espírito das leis” que são propostas e debatidas.

Até o presente momento, tratamos o religioso de maneira despersonalizada e genérica. Um aumento do número de justificações religiosas acerca das pautas debatidas tornou-se evidente, no caso brasileiro. A assunção de valores religiosos na esfera oficial por parte dos atores apresentou-se como tendência no caso uruguaio. Porém, é impossível chegarmos à última linha deste trabalho sem antes qualificarmos esse genérico “religioso”, de acordo com os achados do campo. Em ambos os universos, os posicionamentos que ensejaram as tensões sobre as pautas respondem a um recorte específico do religioso, qual

seja, o cristão. Não se pode remeter ao gênero “religioso” as posturas de uma espécie dogmática particular. Não é a “religião” que consagra apenas a monogamia heteroafetiva, ou que concede alma ao zigoto humano, ou ainda, que concede à Bíblia um lugar de destaque no ensino público e no calendário oficial. Não é nem mesmo a “religião”, genérica, que oferece contraponto ao laicismo – vide o “autêntico pluralismo” de Goñi Reyes sobre o encontro inter-religioso promovido pelo cardeal Sturla (supra, p. 274).

Não se trata, essencialmente, de indivíduos que sejam cristãos e ocupam um cargo legislativo. Indivíduos cristãos também se deslocam de suas particularidades axiológicas para reclamarem reconhecimento de lógicas outras, como foi o caso típico de Jorge Saravia (supra, pp.190), e pode ser o caso de tantos outros que não pudemos identificar pertença de fé. Entretanto essa não é a regra, nem a tendência. A regra é o esforço para cristalizar em normas jurídicas valores cristãos, e para isso o princípio da liberdade religiosa serve como veículo argumentativo. A forma como a pauta da liberdade religiosa foi tratada nos dois universos oferece uma ilustração privilegiada sobre essa inflexão. A liberdade, que é garantida pelas normas de ambos os países, é frequentemente instrumentalizada para a defesa específica das expressões cristãs, inclusive em detrimento de fés outras, conforme é patente nas propostas de proibição de sacrifício animal. Mas também reverbera em religiões que admitem a união homoafetiva, ao tratar a heteroafetividade como o único modelo detentor de direitos civis. A proposta de Dastugue, Amarilla e Abdala sobre o Dia *Nacional* das Igrejas Protestantes Evangélicas se justifica em nome da liberdade religiosa, mas não contempla outra religião senão as suas próprias, sugerindo que toda a *nação* reverencie a data através de ações estatais para sua afirmação. E, mesmo sabendo que a postura cristã perante as pautas não constitui um monólito – as Católicas pelo Direito de Decidir desenvolvem uma justificativa cristã pró-escolha, a protestante Igreja Metropolitana realiza consagrações de uniões homoafetivas (vide nota nº 48) -, as visões tradicionais prevalecem em ambos os parlamentos, salvo isoladas exceções.

Na compilação que o canadense Olivier Tschannen faz sobre o paradigma da secularização, (vide nota nº 1, p. 26 e p. 29), o autor conclui que a *mundanização* é tratada pelos defensores da tese como uma das evidências da “secularização das sociedades modernas”. Por mundanização (*mondanisation*) compreende-se a transposição de valores e normas, inicialmente lastreados em dogmas, para uma linguagem alheia às referências religiosas. Exemplo: não se deve tirar a vida de outra pessoa, não por conta do sexto mandamento inscrito na tábua de Moisés – “não matarás” -, mas porque o art. 5º da CF

trata a vida como direito inviolável, e o art. 121 do Código Penal brasileiro prevê o homicídio como um dos crimes mais graves. O campo nos trouxe, porém, uma outra visão sobre o entendimento da dita mundanização. A transposição do dogma para a linguagem secular é uma ferramenta empregada pelos atores para buscarem a cristalização dos seus valores na esfera oficial, e não, como concluíram os paradigmáticos, uma subjugação destes àquela. A PEC do pastor João Campos, que autoriza organizações religiosas *de âmbito nacional* a proporem ações diretas junto ao Supremo, sem terem que lidar com instâncias inferiores, é um exemplo cristalino disso (supra, p. 266). De forma menos ingerente, mas proporcional à historiografia local, os mesmos atores uruguaiois que reclamam a prerrogativa dos valores familiares sobre a educação do estudante, são os que se amparam em argumentos na maioria estatística cristã para fundamentarem seus posicionamentos (vide nota nº 145).

Não é coerente que o gênero “religioso”, ou “religião”, traduza-se na espécie cristã, e vice-versa. Essa correspondência é mais uma ferramenta para a negação de pluralismo de perspectivas existentes. Enxergar a instrumentalização do gênero para defesas específicas deve ser uma atenção permanente. Em nome da liberdade religiosa, dentro do campo descrito, os atores buscaram mundanizar sobretudo aquele primeiro mandamento ouvido por Moisés: “não terás outros deuses diante de Mim” (Êxodo 20: 3).

Referências bibliográficas:

ABRACINSKAS, Lilian; PUYOL, Santiago; IGLESIAS, Nicolás; KREHER, Stefaine. **Políticas antigénero en America Latina: Uruguay, el mal ejemplo.** Montevideo: MYSU, 2019.

ADRIÃO, Theresa Maria de Freitas; AZEVEDO, Juliana de Paula Eduardo. Subsídio público à oferta educacional privada: reflexões a partir do modelo irlandês. *Revista Brasileira de Política e Administração da Educação*, v. 35, nº 1, p. 119-139, 2019.

ANDRADE, Susana. **Entre la religion y la política.** Montevideo: La Republica, 2009.

_____. **Resiliencia africana.** Montevideo: Rumbo Editorial, 2018.

ALCALÁ, Felipe Gaytán. La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización em perspectiva. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 38, nº2, 2018, pp. 119-147.

ALLENDE, Rafael; ÁNGELES, Jonatán Cruz. Secularización, laicismo y reformas liberales em Uruguay, Madri: *Revista de Estudios Jurídicos*, nº 14, 2014.

AMADO, Fernando. **Mandato de sangre: el poder de los judíos en Uruguay.** Montevideo: Sudamerica, 2014

_____. **El peso de la cruz: la Opus Dei em Uruguay.** Montevideo: Sudamerica, 2014b.

_____. **La masonería uruguaya: por qué (casi) todas las puertas conducen a esta logia.** Montevideo: Sudamerica, 2020.

AMUCHÁSTEGUI, Ana. La experiencia del aborto en tres actos: cuerpo sexual, cuerpo fértil y cuerpo del aborto. In. AMUCHÁSTEGUI, Ana (org.) **Archivos del cuerpo: como estudiar el cuerpo.** Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

_____; CRUZ, Guadalupe; ALDAZ, Evelyn; MEJÍA, María Consuelo. Sexualidade e autonomia das mulheres no México: Estado laico em questão. *Mandrágora*, v. 25, nº 1, 2019, pp. 267-288.

ANDERSEN, Peter; GUNDERLACH, Peter; LÜCHAU, Peter. Religion in Europe and the United States: assumptions survey evidence and some suggestions. *Nordic Journal of Religion and Society*, v. 21, nº 1, 2008, pp. 61-74.

APPIAH, Anthony. O pós-colonial e o pós-moderno. In: APPIAH, Anthony (org.). **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.** Rio de Janeiro: *Contraponto*, 1997. p. 193-219.

AREIAS, Karina. Para além da secularização: trajetória da relação entre religião e espaço/esfera pública no Brasil. *Estudos de Sociologia*, v. 2, nº 25, 2019, pp. 91-132.

ASAD, Talal. French secularism and “islamic veil affair” *The Hedgehog Review*, v. 8, nº 2, 2006.

_____. Explaining the global religious revival: the Egyptian case. *Religion and Society*, v. 5, pp. 83-103, jan. 2007.

ARLETTAZZ, Fernando. **Matrimonio homosexual y secularización**. Cidade do México: Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, 2015.

_____. Religión, secularización y matrimonio entre personas del mismo sexo. In: CAPDEVIELLE, Pauline (coord.) *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. Cidade do México: Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, pp. 89-122, 2017.

ARREDONDO, Adelina; VILLARREAL, Roberto González. 1861: la emergencia de la educación laica en México. *Historia Caribe*, v. 12, n. 30, p.25-49, jan-jun 2017.

ASIAÍN, Carmén. Religión en la Educación Pública: deberes del Estado uruguayo a la luz del Derecho Humanitario Internacional. *Revista de Derecho de la Universidad de Montevideo*, Montevideo, p. 65-88, 2010.

ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista). Estudo etnoambiental: Terra Indígena Tupiniquim e Terra Indígena Comboios. Salvador: ANAÍ, 2010.

BACHUR, João Paulo. A diferenciação funcional da religião na teoria social de Niklas Luhmann. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 26, nº 76, 2011, pp. 177-190.

BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. **A theory of religion**. New York: Peter Lang, 1996.

BARANOSKI, Maria Cristina Rauch. **A adoção em relações homoafetivas** [online]. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2016.

BARREIRA, Marcelo Martins. Democracia, (pós)secularização e folclorização do religioso. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 8, nº 18, pp. 65-84, jul-set, 2010.

_____. Uma proposta de redescritção neopragmática do religioso na “sociedade pós-secular”. In: ROSA, W. P.; RIBEIRO, O. L. (Orgs.). **Religião e sociedade (pós) secular**. Vitória: Unida, 2014.

BAUBÉROT, Jean. La representation de la laïcité comme “exception française”. *Cosmopolitiques*, nº 16, pp. 119-134, 2007.

_____. Libertà religiosa e laicità in Francia. *Lessico di etica pubblica*, v. 2, nº 2, pp 59-71, 2011.

_____. BLANCARTE, Roberto; MILOT, Micheline. **Declaración Universal de la Laicidad del Siglo XXI**. Ciudad del México: Instituto de Investigaciones Jurídicas (acervo), pp. 153-8, 2005.

BELLAH, Robert Neelly. **Uncivil religion: interreligious hostility in America**. Chicago: Crossroad Publishing, 1987.

BENCKE, Romi Márcia. Laicidade e direito ao aborto: intersecções e conexões entre o debate feminista secular e o feminista religioso. *Centro Feminista de Estudo e Assessoria*, Brasília, p. 1-20, 2019.

BERGER, Peter. **El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión**. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

_____. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. The desecularization of the world: a global overview. In: _____ (org.) **The desecularization of the world: resurgent religions and world politics**. Washington: Ethics and Policy Center, 1999.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERZANO, Luigi. Religione nell'epoca postsecolare. *Sociologia e Politiche Sociali*, vol. 12, n° 2, pp. 7-22, 2009.

BIJSTERVELD, Sophie Van. Religion and law in Netherlands. *Insight Turkey*, v. 17, n° 1, pp. 121-141, 2015.

BILLIET, Jaak *et. al.*. Church commitment and some consequences in western and central Europe. In: MOBERG, Dave (org.) *Research in the Social Scientific Study of Religion (SSSR)*. Boston: Brill, v. 14, p. 129-160, 2003.

BILLINGSLEY, Berry; TABER, Keith; RIGA, Fran; NEWDICK, Helen. Secondary School Students' Epistemic Insight into the Relationships Between Science and Religion—A Preliminary Enquiry. *Research in Science Education*, n° 43, pp. 1715-1732, 2013.

_____; _____; _____; BROCK, Richard. How Students View the Boundaries Between Their Science and Religious Education Concerning the Origins of Life and the Universe. *Science Education*, v. 100, issue, n° 3, pp. 459-482, 2016.

BIODINÂMICA. Estudo etnoecológico das Terras Indígenas do Espírito Santo. Rio de Janeiro: PETROBRÁS/BIODINÂMICA, 2005.

BOMFIM, Joelma Boaventura da Silva. Casamento Realizado em terreiro de candomblé. *Opará*, Paulo Afonso, ano 1, vol. 2, p. 171-183, jun-dez 2013

BLANCARTE, Roberto. América Latina: entre pluriconfesionalidad y laicidad. *Civitas*, v.11, n° 2, Porto Alegre, mai-ago, pp. 182-206, 2011.

_____. Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal. In: DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

BLANCARTE, Roberto; ESQUIVEL, Juan Cruz. Indicateurs de laïcité dans deux démocraties contemporaines: analyse comparative entre le Mexique et l'Argentine. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 177, pp. 191-236, 2017.

_____; _____; FELITTI, Karina; CUNHA, Cristina Vital da; LINS, Paola. As encruzilhadas da laicidade na América Latina. *Religião e Sociedade*, v. 38, n°2, Rio de Janeiro, pp. 9-21, mai-ago 2018.

BOMFIM, Silvano Andrade do. Homossexualidade, Direito e religião: da pena de morte à união estável. A criminalização da homofobia e seus reflexos na liberdade religiosa. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n° 18, p. 71-103, jul-dez 2011.

BONATO, Marcelo; BORGES, Guilherme; JÁCOMO, Luiz Vicente Justino; SANTOS, Renan William dos. Secularização em Antônio Flávio Pierucci: da contemporânea serventia de continuarmos acessando aquele velho sentido. *Revista de Ciências Sociais*, v.6, n°1, pp. 11-43 jan-jun, 2016,.

BOSSIO, María Pilar García. La laicidad problematizada: su uso para pensar organismos gubernamentales. *Religião e Sociedade*, v.38, n° 2, Rio de Janeiro, pp. 148-173 2018.

BOTERO URQUIJO, Daniel Alejandro. Casamento homoafetivo em material de direitos: uma aproximação do debate na América Latina a partir da secularização da sociedade. *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 18, n° 35, pp. 11-32, 2018.

BRENA, Valentina. Fenómenos subyacentes del candombe afrouruguayo. *Anuario de Antropologia Social y Cultrual en Uruguay*, Montevideo, v. 13, p. 51-64, 2015.

_____. Candombe es “todo mi vida...un sentir”. In. RUIZ, Viviana; BRENA, Valentina; MÁRQUEZ, Daniel; PICÚN, Olga. **Patrimonio vivo del Uruguay: relevamiento de candombe**. Montevideo: UNESCO –Comisión Nacional del Uruguay, p. 69-169, 2015b.

BRUCE, Steve. The social process of secularization. In. FENN, Richard (org.) **The Blackwell companion to sociology of religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

_____. Secularização e a impotência da religião individualizada. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n°1, pp.178-190, 2016,

CAETANO, Gerardo. Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisions de una cultura laicista. *Revista Cultura y Religión*, vol VII, n° 1, pp. 116-139, jan-jun, 2013.

_____. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo: una mirada desde la historia. In. DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no censo do IBGE-2000. In. TEIXEIRA, Faustino ; MENEZES, C. (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. O Brasil religioso que emerge do censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.) **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, p. 63-87, 2012.

_____.A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, nº 47, jul-set, p. 855-886, 2017.

CANCIANI, Pamela. A família homoafetiva À luz dos Direitos Humanos e a questão do amor ao próximo. *Congresso Estadual de Teologia* (anais), São Leopoldo-RS, 4 a 7 de maio de 2015.

CARDANO, Mario. **Manual de pesquisa qualitativa: a contribuição da Teoria da Argumentação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

CARMO, Marcos Roberto da Silva. Secularização da morte: Estado e religião no limiar da república. *Revista Científica Multidisciplinar do Núcleo do Conhecimento*, ano 3, v. 9, nº 10, pp. 138-164, 2018.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos: Estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

CARVALHO, Felipe Augusto Lopes; SANTANA, Uziel. Religious freedom in Brazil and Latin America. In. JORGENSEN, Knud; KIM, Kirsteen; MA, Wonsuk; GRAF, Tony (orgs.). **Freedom of believe and christian mission**. Edinburgh: Oral Roberts University Digital Showcase, 2015.

CARVALHO, Jô de; ARAÚJO, Raíssa de. Adoção: a tênue linhada formação da família homoafetiva. *Revista Eletrônica de Ciências Jurídicas*, Ipatinga, v. 1, nº 2, 2018.

CASANOVA, José. **Public religion in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____.Public religion revisited. In. VRIES, Hent de. **Religion: beyond the concept**. New York: Fordham University Press, 2008.

CAVANNA, Federico; CERRI, Luis Fernando. Enseñanza em la historia reciente em Uruguay: pasado y laicidade em el juego de la identidad. *Archivos de Ciencia de la Educación*, v.3, nº3, 2009.

COLUSSI, Eliane Lucia. Espaços da secularização no século XIX: a atuação da maçonaria no Brasil e no Uruguai. *Estudos Íbero-Americanos*, v. 29, n. 2, pp. 103-116, 2003.

CUNHA, Flávia Melo da; CANDOTTI, Flávio Magalhães da. “Por el derecho de la vida y a la família’: uma interpretação butleriana dos agenciamentos discursivos sobre “ideologia de gênero” na América Latina. 11º Smeinário Internacional Fazendo Gênero & 13º Women’s World Congress, Florianópolis, 2017 (anais).

CUNHA, Luiz Antônio; FERNANDES, Vânia. Um acordo insólito: ensino religioso sem ônus para os poderes públicos na primeira LDB. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 38, n.4, pp. 849-864, out-dez 2012.

CURY, Carlos Roberto Jamil. O ensino religioso em escolas públicas: o retorno de uma polêmica. *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, v. 27, p. 183-191, 2004.

DA COSTA, Néstor. La laicidad uruguaya: de la formulación de principios del siglo XX a las realidades del siglo XXI. In. DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

_____.El fenómeno de la laicidad como elemento identitario: el caso uruguayo. Porto Alegre: *Civitas*, vº 11, nº 2, p. 207-220, mai-ago, 2011

_____.Laicidad, secularización y pluralismo. Reflexiones desde el caso uruguayo. In. CAPDEVIELLE, Pauline (coord.) **Nuevos retos y perspectivas de la laicidad**. Ciudad del Mexico: Instituto de Investigaciones Juridicas, 2017.

_____.Creencia y increencia desde las vivencias cotidianas. Una mirada desde Uruguay. *Estudos de Religião*, v. 31, nº 3, set-dez, 2017b.

_____. **Fe entre rejas: itinerários religiosos en personas privadas de libertad en Montevideo**. Montevideo: Fundación entre Todos: 2019.

DELPIAZZO, Carlos. Derechos de los padres en material de enseñanza religiosa *Revista de Derecho de la Universidad de Montevideo*, Montevideo, p. 13-25, 2010.

DIAS, José Francisco de Assis. O aborto na perspectiva de Norberto Bobbio (1909-2004). *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 143-151, jul-dez, 2019b.

DIAS, Norton Maldonado. Critica al pensamiento de Karel Vasak y Norberto Bobbio en la aparición de los derechos humanos en relación los tratados y convenciones internacionales. *International Law -Revista Colombiana de Derecho Internacional*, Bogotá, n 31, p. 59- 80, jul-dez 2017.

DIOTALEVVI, Luca. O sentido e o problema do “separatismo moderado”: por uma contribuição sociológica à análise da religião no espaço público. *Debates no NER*, ano 16, nº 27, pp. 19-49, jan-jun, 2015.

DIP, Andrea. **Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DOBBELERE, Karel. **Secularization: an analysis at three levels**. Bruxelas: Peter Lang, 2002.

_____. Testing secularization theory in comparative perspective. *Nordic Journal of Religion and Society*, vol 20, nº 2, 2008.

_____. The meaning and scope of secularization.In: CLARKE, Peter (org.). **The Oxford handbook of sociology of religion**. Oxford (Inglaterra): Oxford University Press, p. 599-615, 2009.

_____.From the study of religion to the study of meaning systems. *Social Compass*, v. 61, nº2, pp. 219-233, 2014.

DO VALLE, Ulisses. A relação entre História e Sociologia no horizonte da conceitualização e da explicação dos objetos históricos: reflexões sobre o pensamento de Max Weber. *História e Cultura*, Franca, v. 3, nº 3, p. 28-52, dez 2014.

DRI, Clarissa Franzoni; SILVA, Louise Enriconi. Eu aborto, tu abortas, todos calamos? As razões da despenalização do aborto no Uruguai. *Revista Política Hoje*, v. 28, nº1, p. 314-340, 2019.

ELÓSEGUI, María. El fundamento filosófico de la laicidad abierta em Charles Taylor y Jocelyn Maclure *versus* retrocesos jurídicos em Europa. *Anuario de Dercho Eclesiástico*, v. 27, p. 209-253, 2011.

ESQUIVEL, Juan Cruz. Los intersticios de la laicidad en Argentina y los desafíos de un ejercicio teórico-metodológico. *Juiz de Fora: Numen*, vol. 19, n. 2, pp. 32-64, 2017.

FAHLÉN, Marie. Freedom of religion and secular education: teachers define the meaning of religious freedom in everyday school practice. *IJREE*, v. 5, n° 2, p. 150-163, 2018.

FENN, Richard. **Toward a theory of secularization**. Oxford: Blackwell, 1978.

_____. **Key thinkers in Sociology of Religion**. London: Continuum, 2009.

FERRARI, Silvio. Religion in the European public spaces: a legal overview. In. FERRARI, Silvio; PASTORELLI, Sbrina (eds.). **Religion in Public Spaces: a European Perspective**. London: Routledge, 2012.

_____. The danger of compartmentalization: an analysis of the relationship between theology and politics through the prism of the right to freedom of religion. *Philosophy and Social Criticism*, v. 43, n° 4-5, pp. 465-473, 2017.

FERREIRA, Luiz. **El movimiento negro en Uruguay (1988-1998): una version possible**. Montevideo: Ediciones Étnicas Mundo Afro, 2003.

FOERSTER, Norbert Hans Christoph. Pentecostalismo clássico e secularização. *Estudos de Religiao (IMS)*, v. 32, p. 196-214, 2007.

FREGA, Ana; CHAGAS, Karla; MONTAÑO, Óscar; STALLA, Natalia. Breve historia de los afrodescendientes em Uruguay. In. SOMMA, Lucía (coord.) **Población afrodescendente y desigualdades étnico-raciales em Uruguay**. Montevideo: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2008.

GABATZ, Celso. A influência do liberalismo e do protestantismo na constituição da sociedade brasileira. *Semina*, Passo Fundo, vol. 10, n; 1, p. 1-12, jul-dez 2011.

GABRILLI, Mara. Um panorama da cannabis medicinal no Brasil [pdf]. In <https://maragabrilli.com.br/wp-content/uploads/2019/11/Cannabis-Medicinal.pdf> (acessado em 14 de setembro de 2020), 2020.

GEYMONAT, Roger. Secularización y privatización de lo religioso em Uruguay (1860-1920). *X Jornada Interescuelas/Departamientos de Historia*, Rosário, 20 a 23 set., 2005.

_____. **Iglesia, Estado y Sociedad em el Uruguay contemporáneo (1960-2010)**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2021.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade procure o religioso. In. GIUMBELLI, Emerson; BELIVEAU, Verônica. **Religión, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013.

_____. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países da América Latina. *Ciências Sociais e Religião*, ano 18, n°25, Porto Alegre, pp. 14-37, 2016.

_____. A vida jurídica das igrejas: observações sobre minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai). *Religião e Sociedade*, v. 37, nº 2, Rio de Janeiro, pp. 121-143, 2017.

_____. SCOLA, Jorge. Definindo a liberdade religiosa: projetos acerca do estatuto de instituições religiosas no Congresso Nacional brasileiro. In. ARAÚJO, Melvina; CUNHA, Christina Vital (orgs.) **Religião e Conflito**. Curitiba: Prismas, 2016.

HERMIDA, Jorge Fernando; LIRA, Jailton de Souza. Quando fundamentalismo religioso e mercado se encontram: as bases históricas, econômicas e políticas da escola sem partido. *Roteiro*, v. 45, p. 1-32, 2020.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Les identités religieuses en modernité, décompositions, compositions et recompositions. In. FERENCZI, Thomas (org.). **Religion et politique: une liaison dangereuse?** Bruxelles: Éditions Complexe, 2003.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro; CHUEIRI, Vera Karam de. As cores das/os cortes: uma leitura do RE 494601 a partir do racismo religioso. *Revista Direito e Práxis*, v. 10, n. 3, jul-set 2019.

INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pipa. **Sacred and secular: religion and politics worldwide**. Cambridge: Cambridge press, 2011, 2ª edição.

JANS, Jeroen; STERKENS, Carl; VENBRUX, Eric; BIJSTERVELD, Sophie van. State without religion? Perceptions of young Christians, muslims and humanists on religion-state relationship. In. DANS Easy, <https://doi.org/10.17026/dans-zfg-zput> (acessado em 06 de janeiro de 2021), 2020.

JOHNSON, Niki; ROCHA, Cecilia; SCHENCK, Marcela. **La inserción del aborto en la agenda político-pública uruguaya (1985-2013): una análisis desde el movimiento feminista**. Montevideo: ICP-FCS-UdelaR & Cotidiano Mujer, 2014.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KAUFMAN, Eric; GOUJON, Anne; SKIRBEKK, Vegard. The end of secularization in Europe? A socio-demographic perspective. *Sociology of Religion*, 0:0, 2011, pp. 1-23.

KAVIRAJ, Sudipta. An outline of a revisionist Theory of Modernity. *European Journal of Sociology*, v. 46, issue 03, pp. 497-526, dez, 2005.

LAGASNERIE, Geoffroy de. **A última lição de Michel Foucault: sobre o neoliberalismo, a teoria e a política**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, nº 1, pp. 32-60, 2011.

_____. **Estado e religião: a liberdade religiosa no Brasil**. Curitiba: Juruá, 2014.

LOREA, Roberto Arriada. **Cidadania sexual e laicidade: um estudo sobre a influência religiosa no Poder Judiciário no Rio Grande do Sul**. Tese defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pp. 209, 2008.

LÜHNING, Angela. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942, *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, dez-fev, 1996.

LUNA, Naara. A personalização do embrião humano: da transcendência na biologia. *Mana*, v. 13, nº 2, pp. 411-440, 2007.

_____. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, nº 14, pp. 83-109, mai-ago, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

_____. Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 35, nº 2, pp 45-72, 2015.

MALLIMACI, Fortunato. Religión, política y laicidad em la Argentina del siglo XXI. In. DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 111-125, 2003.

_____. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 20, p. 41-66, 2008.

_____. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, p. 238-258, 2011.

_____. Antônio Flávio Pierucci: um sociólogo materialista da religião. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 28, nº 1, pp. 7-16, 2013.

_____;ORO, Ari Pedro. The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil. *Annual Review of the Sociology of Religion*, Boston, v. 2,p. 245-266, 2011.

MARTIN, David. **On secularization: towards a revised general theory**. Londres: Ashgate, 2005.

MARTÍNEZ, Augusto Durán. Enseñanza religiosa en la educación pública: marco constitucional uruguayo. *Revista de Derecho de la Universidad de Montevideo*, Montevideo, p. 89-96, 2010.

MASSONNIER, Andres Serralta. La umbanda em um pís laico: la pugna umbandista por el espacio público uruguayo. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 17, n. 23, p. 34-50, ago-dez 2015.

MAXWELL, Kenneth. Por que no Brasil foi diferente? O contexto da Independência. In. MOTA, Carlos Guilherme. **Viagem Incompleta (1500-2000)**. São Paulo: SESC/SENAC, 2000.

MEIRELLES, Mauro; LOPES, José Rogério; SILVA, Admilson Renato da. Religião e política no Brasil, Uruguai e Argentina: sobre uma pluralidade transnacional. *Ciências Sociais e Religião*, ano 18, nº25, pp. 58-71, 2016.

MELLO, Luiz; BRITO, Walderes; MAROJA, Daniela. Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades. *Cadernos Pagu*, p. 403-429, jul-dez 2012.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: EdUsp, 2008.

MERLANO, José Gabriel Gonzáles. Relación Estado-Derecho-Religión en la República Oriental del Uruguay. In. **Derecho y religion**, SÁNCHEZ, Isidro Martín (org.), nº 7, pp. 170-188, 2012.

_____. Educación y religión en Uruguay: historia y perspectivas. *Revista latinoamericana de derecho y religion*, vol. 2, nº , pp. 1-48, 2016.

_____. La relación Estado-Religión en Uruguay: de la injerencia a la prescindencia. In. *Revista IUS*, s/v, s/n, 2017.

_____. La atención religiosa en las cárceles de Uruguay: acontecimiento y desafío. *Asistencia religiosa en LATinoamerica y el Caribe*, v. 6, n. 2, 2020.

MODOOD, Tariq. Moderate secularism, religion as identity and respect for religion. *The Political Quaterly*, vol. 81, nº1, pp. 3-14, 2010.

MODONESI, Massimo. Fin de la hegemonía progresista e giro regresivo em América Latina: una contribución gamsciana al debate sobre el fin de ciclo. *Viento Sur*, Montevideo, nº 142, p. 23-30, out 2015.

MONIZ, Jorge Botelho. Genealogia da tese da secularização: da sua proveniência pré-sociológica à sua emergência na Sociologia no século XIX. *Sociedad y Religión*, Buneos Aires, vol. 27, nº 48, p. 130-163, 2017.

MONTERO, Paula. Religião e esfera pública: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In. CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (orgs.). **Teologia pública em debate**. São Leopoldo: Sinodal, pp. 145-157, 2011.

_____. Religião cívica, religião civil e religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates NER*, ano 19, n. 33, p. 15-41, jan-jul 2018.

MOTA, Carlos Guilherme. **História do Brasil: uma interpretação**. São Paulo: Editora SENAC, 2009.

MOUFFE, Chantal. Religião, democracia liberal e cidadania. In. BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2006.

NEGRÃO, Lísias. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, p. 23-36, 2005.

NERIS, Natália. A participação de negros e negras na Assembleia Nacional Constituinte. In. CARDOSO JR, José Celso (org.). **A constituição golpeada: 1988-2018**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p. 207-234, 2018.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, v. 37, n. 2, dez 2017.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, nº 2, pp. 221-237 mai-ago, 2011.

_____. *A laicité em questão: um comentário a um texto de Luca Diotalevvi. Debates no NER*, ano 16, nº 27, pp. 51-62, jan-jun, 2015.

_____. CAMURÇA, Marcelo Ayres. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 24, nº52, pp. 7-20, set-dez, 2018.

PACHECO, Luciana Botelho; MENDES, Paula Ramos. **Perguntas e respostas sobre o regimento interno da Câmara dos Deputados**. Brasília: Editora Câmara, 5ª ed., 2019.

PALOMINO, Marco Huaco. Perú: Estado de la implementación de la primera experiencia de regulación parlamentaria del deber de consulta previa en América Latina. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, nº 33, pp. 81-92, 2013.

PANOTTO, Nicolás. Identidades religiosas como identidades políticas: abordajes analíticos desde una Mirada posfuncionalista. *Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 25, p. 1-39, 2021.

PEIXOTO, Maria Cristina Leite. Religião, sociedade e modernidade. *Mediação*. Belo Horizonte, v. 14, nº 15, pp. 111-128, jul-dez 2012.

PEREIRA, Cícero Roberto; TORRES, Ana Raquel; FALCÃO, Luciene; PEREIRA, Annelise Soares. O papel das representações sociais sobre a natureza humana da homossexualidade na oposição ao casamento civil e à adoção por famílias homoafetivas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 29, n.1, p.79-89, jan-mar 2013.

PERISSINOTTO, Renato. Comparação, história e interpretação: por uma ciência política histórico-interpretativa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, nº83, pp.151-167, out. 2013.

PETTERSSON, Thorleif. Religious commitment and sócio-political orientations: diferente patterns of compartmentalisation among muslims and christians? In. HAYNES, Jeffrey. **Routledge Handbook of Religion and Politics**. New York: Routledge Press, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). **Globalização e religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 249- 262, 1997b.

_____. Secularização em Max Weber: da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar aquele Velho Sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, nº37, 1998, pp. 43-73.

_____. Cadê nossa diversidade religiosa? In. TEIXEIRA, Faustino ; MENEZES,. C. (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. De olho na modernidade religiosa. *Revista de Sociologia da USP*, v. 20, nº2, pp.41-51, 2008.

_____. O crescimento da Liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo de 2010. *ANUAC*, vol. 1, nº. 2, nov., p. 87-96, 2012.

_____. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. Petrópolis: Vozes, 2013.

POULAT, Émile. **Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel**. Paris: PUF, 1977.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo (org.). **A realidade social das religiões no Brasil: religião sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996

_____. Converter Indivíduos, Mudar Cultura. *Tempo Social*, v.20, nº 2, pp. 155-172, 2008.

RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. **Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos**. (tese). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.

_____. A invocação do nome de Deus nas Constituições federais brasileiras: religião, política e laicidade. *Revista Cultura y Religión*, v.7, n.2, p.86-101, 2013.

RODRIGUES, Cláudia. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional*, v. 18, nº1, 2008.

RODRÍGUEZ, Matías Rojas. A propósito de un fallo que impidió realizar un aborto bajo la vigencia de la Ley 18,897. *Revista de Derecho*, Montevideo, v. 16, n.32, p. 135-164, 2017.

ROMERO, Catalina. Iglesias, Estado y sociedade civil. In. DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

ROTONDO TORNARÍA, Felipe. La religion en la educación pública uruguaya: regimen legal. *Revista de Derecho de la Universidad de Montevideo*, Montevideo, p. 97-103, 2010.

SALES, Lilian. Controvérsias sobre o início da vida no STF: em defesa dos direitos do feto em mebrs humanos. *Ciencias Sociales y Religión*, Campinas, v. 22, 2020.

SALLES, Walter; GENTILI, Maria Augusta. Desafios do Ensino religioso em um mundo secular. *Caderno de Pesquisa*, v. 48, nº 169, pp. 856-875, jul-set 2018.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EdUFBA, 2005.

SANTOS, Sérgio Ribeiro. O protestantismo e a construção do Estado laico brasileiro: uma breve abordagem do processo histórico. *Fides Reformata*, v. XXI, nº 1, pp. 71-100, 2016.

SCHNEIDER, Nicolás Iglesias. *Biblias y balas: crecimiento de bancadas con legisladores anti-género en Uruguay. Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ)*, Montevideo, informe 2019, s/p, dez 2019.

SHORTT, Rupert. **Christianphobia: a faith under attack**. Londres: Ebury Publishing, 2012.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 21, nº 51, p. 278-304, mai-ago 2019.

_____. Laicidade do Estado no Uruguai: considerações a partir do debate parlamentar sobre o aborto (1985-2016). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 38, p. 53-84, 2018.

SILVA, Otávio Santiago Gomes da. Judicialização da política e *backlash* legislativo no Brasil: uma análise do reconhecimento judicial da união homoafetivo (2011-2018). *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, nº 31, pp. 533-554, 2020.

SILVEIRA, Pablo da. Libertad religiosa: ¿un derecho de las Iglesias o de los individuos? In. DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

SOMMA, Nicolás; BARGSTED, Matías; VALENZUELA, Eduardo. Mapping religious change in Latin America. *Latin America Politics and Society*, vol. 59, issue nº 1, pp. 119-142, 2017.

SOTELO BOVINO, María Victoria. La presencia de los evangélicos em la arena política uruguaya. *XVIII Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales- UdelAR*, s/p, 2019 (anais)

SOUZA, Cleinton; VIEIRA; Reginaldo Faria. Secularização, pós-secularização, laicidade e laicismo: por um esclarecimento de conceitos. *Protestantismo em Revista*, v. 41, s/n, São Leopoldo, pp. 51-68, mai/ago, 2016.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. Umbanda e ditadura civil-militar: relações legitimação e reconhecimento. *Revista USP*, ano III, nº II, pp. 13-32, 2016.

SPICKARD, Thomas. The Sociology of Religion in a post-colonial era: towards theoretical reflexivity. *Religions*, v. 10, nº 18, 2019.

SOUSA JÚNIOR, Vílson Caetano. **Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976)**, Salvador: EdUFBA, 2018.

STARK, Rodney. Secularization R.I.P. *Sociology of Religion*, v.60, nº 3, pp. 249-273, 1999.

_____. *The triumph of faith: why the world is more religious then ever*. Willmington: Intercollegiate studies institutes, 2015.

STEPAN, Alfred. Religion, democracy nad twin tolerations, *Journal of democracy*, v. 11, nº 4, pp. 37-58, 2000.

_____. The multiple secularisms of modern democratic and non-democratic regimes. In. CALHOUN, Craig; JUERGENSMAYER, Mark; VAN ATWERPEN, Jonathan. **Rethinking Secularism**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

TEIXEIRA, Faustino ; MENEZES, C. (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

TAHIRLI, Taleh. Secularization in a society with a strong religious ideology: the case of Turkey. Linköping (Suécia): Linköping University Press, 2005 (dissertação).

TOLENTINO, Zelma Tomaz; OLIVEIRA, Liziane Paixão. Pachamama e o direito à vida: uma reflexão na perspectiva do novo constitucionalismo latino-americano. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 12, nº 23, pp. 313-335, jan-jun 2015.

TORRES, Ana Cristina Paes Leme G. C.; FIGUEIRÓ, Mary Neide Damico; MENDES, Patrícia Pereira; MELO, Sonia Maria Martins de; INABA, Clara Maki. Aborto no Brasil: Argumentos a favor e contra sua proposta de descriminalização. *Simpósio Internacional de Educação Sexual*, Maringá, 24 a 26 de abril, s/p, 2013.

TRACCHI, Matteo. Students' Attitudes Toward The Influence of Religion in Society: a connection between Dobbelaere's Compartmentalization and Citizenship Education. *Educational Reflective Practices*, fasc. 2, pp. 244-257, 2018.

TSCHANNEN, Olivier. **Les théories de la sécularisation**. Genève (Suíça): LibrairieDroz, 1992.

VANDENBERGHE, Frédéric. Construção e crítica na nova sociologia francesa. in *Sociedade e Estado*, Brasília, v.21, n.2, p.315-366, mai/ago, 2006.

VELASCO, Demetrio. La construcción histórico-ideológica de la laicidad. In. DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público e lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006a.

_____. Repensar laicamente la democracia e la praxis Cristiana. *Estudos de Deusto*, v. 54, nº 1, 2006b, pp. 219-281.

VERARDO, Maria Tereza. **Aborto: um direito ou um crime?** Petrópolis: Nova Fronteira, 1996.

VIEIRA, Thiago Rafael; REGINA, Jean Marques. **A laicidade colaborativa brasileira: da aurora da civilização à Constituição Brasileira de 1988**. São Paulo: Vida Nova, 2021.

VILAÇA, Helena. Da Torre de Babel às terras prometidas: estratégias sociológicas para o estudo do pluralismo religioso na sociedade portuguesa. Dissertação de doutoramento em Sociologia: Universidade do Porto, p. 488, 2003.

_____. Gradações do pluralismo religioso dos portugueses. Lisboa: *Revista da Faculdade de Letras*, (s/n), 2006.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBT's NO Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll & ISER, 2013.

APÊNDICE I - Proposições legislativas - Brasil

<i>TEMA</i>	<i>ANO</i>	<i>NÚMERO</i>	<i>EMENTA</i>	<i>AUTORIA</i>	<i>OBSERVAÇÕES</i>	<i>ÁRVORE DE ANEXOS</i>
1	2005	6314	Exclui injúria e difamação de professor e ministro religioso	Takayama (PMDB)	*O PL mais antigo sobre não intervenção do Estado. Tem mais de 40 PLs anexados e várias movimentações.	PL 4500/2012 ; PL 1089/2015 (12) , PL 2909/2015 (4) , PL 3400/2015 , PL 4159/2015 (2) , PL 4295/2016 , PL 4352/2016 , PL 4356/2016 (2) , PL 6238/2019 , PL 4188/2020 , PL 4371/2016 (1) , PL 4711/2016 , PL 885/2019 , PL 4946/2019 ; PL 4949/2019 ; PL 3407/2020 (1) , PL 4892/2020
1	2007	2386	Colaboração de interesse público entre entes federados e org. religiosas	João Campos (PSDB/REP)	* Recurso retórico importante: o autor diz que no art. 19 da CF o Estado deve estabelecer contrato de interesse público com as IGREJAS. Quando o dispositivo diz que é vedado "manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público" *A lei das OSCIPs (9790/99) veda o estabelecimento de contrato de gestão com o poder público	

1	2010	674	Voto em separado de João Campos para o PL do Estatuto das Famílias de Vacarezza	João Campos (PSDB/REP)	<p>* o projeto propõe que o casamento religioso se submeta aos mesmos requisitos do casamento civil. João Campos condena a interferência nas religiões: "O Brasil é um Estado laico em que é assegurada a liberdade religiosa. Em suma, o PL 674/2007 viola a laicidade do Estado brasileiro e visa à intervenção estatal nas instituições religiosas"</p>
1	2011	1621	Clérigos não são obrigados a praticarem atos que vão contra sua fé	Eros Biondini (PTB/PROS) - João Campos (PSDB/MDB/REP)	<p>*A justificativa começa pela tentativa de conceituação sobre a separação Igreja-Estado: secularismo do governo e liberdade religiosa</p> <p>*"observa-se, nos últimos tempos, o crescimento do poder do Estado, violando as normas e convicções das entidades civis, principalmente, por intermédio dos excessos cometidos pelo Poder Judiciário"</p>

1	2011	2756	Assegura as clérigos o exercício dos atos litúrgicos	Eros Biondini (PTB/PROS) - João Campos (PSDB/MDB/REP)	* União da FPE e a FP Católica para a proposição de não interferência do Estado "contra as convicções de entidades civis" *Designada Chris Tonietto para relatoria. Mas ela saiu da CCJ em 15/03/2021 * O Estado numa ofensiva contra a liberdade religiosa	
---	------	------	------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

1	2011	99 (PEC)	Associações Religiosas capazes de propor ADIN	João Campos (PSDB/REP) - pastor Assembleia	<p>*autoriza que Assoiações religiosas de âmbito nacional podem propor ADIN</p> <p>*Toda a justificativa se calça na importância do crescimento do protestantismo para a formação do pluralismo religioso e de outros valores</p> <p>*Proposta endossada por JOão Campos, mas elaborada conjuntamente pela FPE</p> <p>*Parecer aprovado pela CCJ em 2013.</p> <p>Parecer de Bonifácio de Andrade que diz : "as associações religiosas representam um segmento da mais alta importância para a vida nacional";sendo adequada à ordem jurídica este tipo de contribuição visto que deverá partir de grupos de elevada influência na vida social do país."pois o que se pretende democraticamente é estender a todas as entidades religiosas prerrogativas de participar do processo decisivo de manutenção da ordem jurídica no país tendo em vista os interesses morais de todas as crenças"OBS: A PEC fala de representações nacinais. CF. meu artigo para a revista Plural</p>	
---	------	----------	-----------------------------------------------	--------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

1	2012	4331	Proíbe sacrifíciode animais	Pr. Marco Feliciano (PSC) - Assembleia	<p>*Cita consulta à "Federação Espírita do Estado de São Paulo" que não reconhece nenhum ritual que pratique sacrifício animal</p> <p>*Diz que sacrifício animal é mau exemplo para as crianças</p> <p>*Em2005 foi aprovado pela CCJ o projeto matriz (347/2003). Mas o prjeto matriz fala de tráfico de aniamais e criação de peixes ornamentais (?)</p>	347/2003
1	2012	4441	Gratuidade de emolumentos cartoriais (matriz africana)	João Paulo Lima (PT/PCdoB)	<p>*A proposta em questão também foi motivada pela compreensão do contexto histórico das religiões de matrizes africanas e indígenas, em face à um Estado brasileiro que por 300 (trezentos) anos legitimou, tão somente, os direitos dos senhores colonizadores e de escravos.</p> <p>* Proporcionalmentes religiões dematriz africanasofrem maior rigor</p> <p>* recebeu substitutivo pelo relator Daniel Freitas (PSL). A justificativa por religiões africanas foi subsumida</p>	3350/2000

1	2012	4500	Liberdade de expressão religiosa sobre sexualidade	Victório Galli (PSL/PSC)	<p>*Interferência do Estado na atividade das <i>igrejas</i>, que seguem sua doutrina pelos textos sagrados</p> <p>*líderes religiosos de qualquer denominação de professarem, nos púlpitos ou em outro lugar, a doutrina de sua igreja</p>	6314/2005
1	2014	7787	Suspende acordos com países em que ocorra perseguição religiosa	Roberto Lucena (PV/PODEMOS)	<p>*Toda a argumentação vai por exemplificação de perseguição aos protestantes. Parte também aciona a importância do cristianismo na consolidação da liberdade individual</p> <p>*Parecer favorável da Comissão de Relações Exteriores pelo Pr. Jefferson campos: "intolerância religiosa, sobretudo os praticados contra cristãos" Contudo o PL recebeu parecer contrário da CCJ</p>	

1	2015	181	Iseção de IPI para material importado para construir templos	Fausto Pinato (PRB/PP)	*Justifica a proposta, principalmente pelo estímulo ao turismo religioso, citando 5 religiões distintas e seus respectivos templos. Interpreta a isenção como uma forma de não interferência do Estado	
1	2015	294	Ministro de matriz africana como segurado especial	Valmir Assunção (PT)	*Texto e justificativa EXATAMENTE IGUAIS aos do PL 333/2015, de Jorge Solla (PT). Ambos defendem que a não menção da matriz africana na lei previdenciária pode ensejar discriminação * Receberam parecer favorável com substitutivo da relatora Vivi Reis (PSOL) em 31/08/2021. A relatora cita o racismo vindo de Igrejas Neopentecostais	333/2015

1	2015	1089	Livre exercício de liberdade religiosa, de expressão e consciência	Josué Bergston (PTB)	<p>*A divulgação na esfera pública ou privada de ideais contrárias a um determinado comportamento social ou a uma crença professada por um determinado grupo não constitui ilícito</p> <p>*"Infelizmente, porém, há uma clara tentativa de parcela minoritária da sociedade brasileira de silenciar as opiniões emitidas por líderes religiosos, criminalizando discursos eventualmente por eles proferidos a respeito da sexualidade, aborto, eutanásia, prostituição"</p>	<p>Anexado ao 6314/2005</p> <p>Anexos a este: 2909/2015; 3400/2015; 4159/2015; 4295/2016; 4352/2016; 4356/2016; 6238/2019; 4188/2020; 4371/2016; 4711/2016; 885/2019; 4946/2019;</p>
1	2015	1804	Considera escarnecimento religioso crime hediondo	Rogério Rosso (PSD)	<p>* Recebeu parecer favorável da CCJC de Sóstenes Cavalcante. O relatório apresentou substitutivo para todos os apensados *"Cristofobia" praticada principalmente por LGBT: preconceito contra católicos e evangélicos *Cita o doutor em sociologia Valmor Bolan, que fala que a parada gay de 2011 cometeu um sacrilégio</p>	<p>6.793/2017, 8.854/2017, 8.941/2017, 9.048/2017, 9.398/2017, 1.276/2019, 1.579/2019, 2.265/2019, 2.544/2019, 4.152/2019, 5.256/2019, 5.304/2019, 5.496/2019 e 342/2021</p>

1	2015	2909	Não intervenção do Estado nas Igrejas	Sugestão Pública da Associação Paranaense de Advogados Criminalistas	<p>*Apesar de falar genericamente como "religiões", em diversas passagens usa do termo Igrejas. *</p> <p>"Qualquer ato de ingerência é danoso para a convivência entre as diferentes crenças e o relacionamento entre as denominações cristãs e as autoridades constituídas</p>	<p>Anexado ao: 1089/2015</p> <p>Anexados a este: 3400/2015 (Missionário José Olímpio); 4159/2015; 4295/2016; 4352/2016</p>
1	2015	6483	Torna hediondo o crime contra liberdade de crença	Geraldo Resende (PSDB)	<p>*Faz menção a todas as religiões, não pendendo para o cristianismo. *a</p> <p>carreira dos PL apensados versam sobre a mesma matéria, da mesma forma</p>	7663/2014
1	2015	2 (sugestão)	Acaba com imunidade tributária de templos	Sugestão da capixaba Gisele Shuett Helmer (popular)	* Desde 12/2021 está na mão de Contarato.	

1	2016	4352	VEDA QUALQUER RESTRIÇÃO À UTILIZAÇÃO DE TRAJES RELIGIOSOS PARA A REALIZAÇÃO DE PROVAS EM CONCURSOS E PROCESSOS SELETIVOS DE CARGOS PÚBLICOS	Átila Nunes (PSL / MDB)		4159/2015
1	2016	4357	AUTORIZA O INGRESSO DE MINISTROS RELIGIOSOS DE QUALQUER CREDO PARA ATENDIMENTOS RELIGIOSOS NOS LOCAIS QUE ESPECIFICA	Átila Nunes (PSL / MDB)	*proposta inclusiva, sem exclusivismo religioso	2873/2015
1	2016	4371	Responsabilidade civil de organizações religiosas	Érika Kokay (PT)	*"As organizações religiosas respondem solidariamente com os fiéis que a integrem por atos de intolerância religiosa por estes praticados quando hajam sido induzidos ou instigados por seus representantes ou ministros a fazê-lo"	1089/2015
1	2016	4709	Responsabilidade civil de movimentos sociais e sindicais	Flavinho (PSB/PSC) - <i>Ligação com a Católica</i>	*Responsabiliza sindicatos e movimentos por atos vândalos de indivíduos. Cf com PL 4711/2016	5952/2013

1	2016	4711	Responsabilidade civil de organizações religiosas	Flavinho (PSB/PSC) - Ligação com a Católica	<p>*as organizações religiosas não respondem pelos atos de quem alegue motivo de fé ou religião para a prática de ato ilícito</p> <p>*Não intervenção do Esado: Não se pode, contudo, promover ou permitir que se promova a interferência estatal em questões de convicções da fé de cada cidadão brasileiro</p> <p>*Cf. PL 4709/2016 e 4371/2016</p>	4371/2016
1	2017	6793	Crime contra o sentimento religioso	Flavinho (PSB/PSC)	<p>*majoração da pena para desincentivar vilipêndiosa partir de citação de maioria cristã</p>	1804/2015

1	2017	8062	Proíbe sacrificiodes animais	Pr. Eurico (PHS) -	<p>*"Interesses determinados segmentos se sobrepõe aos da coletividade" *"A maior parte da sociedade não é adepta e aind assim esses rituais continuam a ocorrer livremente"</p> <p>*O autor separa liberdade de crença e de culto: crença pode, culto com animais não</p> <p>* *É imensurável o constrangimento de encontrar corpos de animais putrefatos utilizados em oferendas"</p>	4331/2012
1	2017	8062	Proíbe sacrifício animal	Pr. Eurico (PHS) -	<p>*"É certo que a prática de sacrifícios animais em rituais religiosos remonta ao início da vida humana em comunidade"</p>	4331/2012

1	2017	8150	Penaliza discriminação contra a crença cristã	Victório Galli (PSL/PSC)	<p>*Exemplifica atauques aos cristãos às manifestações LGBT</p> <p>*Utiliza-se de termos como gayzistas, esquerda, comunistas e neo-ateus.</p> <p>*Se utiliza do argumento da maioria cristã</p>	6418/2005 (PLS 309/2004)
1	2017	8854	Desrespeito a símbolos religiosos cini crime hediondo	Givaldo Carimbão (PHS/Avante)	<p>*Explicita que sua função enquanto deputado é defender os valores cristãos</p> <p>*Cita desrespeito das comunidades LGBT à fé dos cristãos. "Artes do satanás"</p>	<p>Apensado ao 1804/2015</p> <p>Apensado a este: PL 1579/2019 ; PL 5304/2019</p>

1	2017	8862	Dispõe contra crime ou discriminação	Assis Melo (PcdoB) - Goulart (PSD)	<p>*Não altera a lei de discriminação de 1989 nem o código penal, mas propõe uma nova lei com tipificações contra a intolerância religiosa, numa perspectiva inclusiva</p> <p>*Ao se deparar com um muçulmano, muitas vezes apresentam-se posturas xenofóbica, embasadas por estereótipos desenvolvidos pela sociedade e estimuladas em diversos âmbitos de produção simbólica</p>	8150/2017
1	2017	9048	Tipifica profanação de crenç e símbolo religiosos	Pr. Luciano Braga (PRTB/PRB)	<p>* Semelhante às proposições 1276/19 e 2265/19 *Usa como exemplo vilipêndios praticados pelo Queermuseum em PoA e pelo MAM</p>	1804/2015

1	2018	376 (senado)	Contribuição patronal para INSS de clérigos	Ciro Nogueira (PP)	*o PLS não faz uso discriminado de termos cristãos em sua elaboração. Recebeu parecer contrário de José Pimentel (PT) em 2018. Em 2019 o assembleiano Zequinha Marinho (PSC) foi designado novo relator
1	2018	500 (senado)	Proíbe ingresso de crianças e adolescentes a certos eventos	CPI dos Maus Tratos	*º É vedado o ingresso de crianças e adolescentes em eventos que tenham a nudez como foco, bem como apresentem obras retratando, ainda que simulado, sexo explícito, sexo com animais, apologia à prática de pedofilia, vilipêndio e ataque a crenças e credos

1	2019	885	Livre exercício de liberdade religiosa, de expressão e consciência	Paulo Bergston (PTB)	<p>* O PL é uma cópia idêntica ao PL 1089/2015, proposto pelo mesmo autor</p> <p>*Art. 3º "a divulgação de ideias contrárias a um determinado comportamento ou a uma crença professada por determinado grupo NÃO CONSTITUI ILÍCITO *Na justificativa: tentativa de uma parcela minoritária da sociedade de silenciar opiniões emitidas por líderes religiosos, inclusive a respeito da sexualidade, aborto, eutanásia, prostituição entre outros</p>	1089/2015; 6314/2005
1	2019	1276	Tipifica a conduta de blasfêmia contra divindades	Fernando Rodolfo (PR/PL)	<p>*"Fica assegurada a livre manifestação doutrinária das religiões em qualquer ambiente de culto ou meio de propagação"</p> <p>*Atentar para o termo blasfêmia, que é uma categoria cristã transformada em norma jurídica, mas na justificativa o cristianismo é citado como mero exemplo</p>	9048/2017
1	2019	1308	Valorização do turismo religioso na Política Nacional de Turismo (Lei nº 11.771/2008)	Styverson Valentim (PODE)		2870/2019

1	2019	2265	Desrespeito público à liberdade religiosa	Sérgio Vidigal (PDT)	<p>* Aumenta a pena para quem escarnecer de alguém publicamente em função de religião ou "vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso *O agente público que autorizar eventos em que ocorram desrespeito será penalizado *</p> <p>A lei se justifica pela encenação, no carnaval, da peleja entre Satanás e Jesus Cristo, saindo o Satanás como vencedor</p>	1276/2019
1	2019	2544	Proíbe o vilipêndio de dogmas e crenças relativas À fé cristã	Gilberto Abramo (PRB - REP)	<p>*atentar que a ementa já traz o foco na fé cristã. Não se usa o recurso de liberdade de crenças</p> <p>*Tods os artigos se voltam especificamente aos cristãos e apenas na justificativa ele faz menção ao direito à liberdade religiosa</p>	1804/2015

1	2019	2627	Institui o "Dia do Coração Aquecido" (metodismo wesleyano)	Roberto Lucena (PV/PODEMOS)	<p>*Ao invés de influenciar, o cristianismo estava sendo influenciado, de maneira alarmante, pela apatia religiosa e pela degeneração moral. Dentre aqueles que não se conformavam com esse estado paralisante da religião cristã, sobressaiu-se John Wesley.</p> <p>* PL aprovdado pela comissão de cultura</p> <p>*AUTOR DO PL 4811/2012, QUE INSTITUI O DIA NACIONAL DA IGREJA BRASIL PARA CRISTO, SANCIONADO POR DILMA. Lei nº13279/2016</p>	
1	2019	2870	Incentivos tributários para o turismo religioso	Pedro Augusto Bezerra (PTB)	<p>*atentar para o foco dado aos produtos importados, inclusive para construção de edificações</p>	

1	2019	3346	Altera CLT pra prestação alternativa por objeção de consciência	Wolney Queiroz (PDT)	<p>*"Absolutismo do repouso no domingo, oriundo da tradição cristã"</p> <p>* Substitutivo aprovado. Relator: Orlando Silva</p>	
1	2019	3368	Inserir instituições religiosas como possibilidade de serviços voluntários	Cezinha de Madureira (PSD)	<p>*Toda a justificativa é baseada numa experiência da Assembleia</p> <p>*Dispensa as organizações religiosas da assinatura do Termo de Adesão</p> <p>*Altera o artigo 1º da Lei 9608/1998, colocando "fins não lucrativos" com objetivos OBSERVAR PORTARIA 21, DE 21 DE JANEIRO DE 2021</p> <p>(https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-21-de-21-de-janeiro-de-2021-300201035) CADASTRO DAS ORG. RELIGIOSAS PARA DIÁLOGO</p>	11278/2018

1	2019	4152	Crime contra o sentimento religioso	Chris Tonietto (PSL)	<p>*a Cristofobia, que em outras nações já descamba em perseguição aberta e execução de todos os que professam a fé no Redentor do gênero humano</p> <p>*a fé que fundou o Brasil, nascido da catequese de milhares de nativos por padres jesuítas, dos colonos portugueses que aqui vinham difundir o estandarte da Cruz e escravos africanos que no Cristo tinham sua única esperança</p> <p>*O cristianismo é a própria face do povo brasileiro, e tem sido achinhalhado diariamente por boa parte dos meios de comunicação e em diversos meios acadêmicos. Defendê-lo é também defender o sustentáculo moral de nossa democracia, o espírito que rege nossas leis</p>	1804/2015
---	------	------	-------------------------------------	----------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

1	2019	4370	Princípio da reserva legal em nome da liberdade religiosa	Dr. Jaziel (PL)	<p>*"Os religiosos consideram, porém, sua liberdade de expressão mais ameaçada com a decisão"</p> <p>* recebeu parecer favorável da CCJC por parte de Carolina de Toni</p>	
1	2019	4946	Liberdade de expressão religiosa sobre sexualidade	Eli Borges (SOLIDARIEDADE)	<p>*Um Estado laico é aquele que não apoia nem rejeita nenhuma religião e nem assume posição antirreligiosa</p> <p>*Existe hoje uma clara tentativa de grupos sociais em calar as opiniões de fiéis e líderes religiosos por serem contrários a determinados comportamentos sociais adotados por determinados grupos</p>	1089/2015

1	2019	5200	Gratuidade nos cartórios para aquisição de imóveis para templo religioso	Lauriete (PL)	<p>*Altera o artigo 45 da L. 8935/94. Este artigo, originalmente, fala de gratuidade para Certidão de nascimento e de óbito.</p> <p>*Justifica-se pelo fato de já haver imunidade tributária para templos. Com a gratuidade cartorial, as entidades religiosas poderão fomentar suas atuações</p> <p>*Com a gratuidade será favorecida a expansão de valores espirituais, valorizando o emprego da atividade missionária</p> <p>* Está apensado ao PL 1499/11, mas este diz respeito a "entidades sem fins lucrativos"</p>	PL 1499/11
1	2019	5496	Aumenta pena para crime contra sentimento religioso	Marcelo Calero (CIDADANIA)	<p>* fundamentação está no crescimento da intolerância religiosa contra matrizes africanas</p> <p>* o PL foi apensado ao PL 6793/17 (Flavinho-PSB). Calero pediu a desapensação, mas o requerimento foi indeferido</p> <p>*Assemelha-se ao PL 8941/17 (Orlando Silva- PCdoB) e PL 9398/17 (Vicentino-PT)</p>	6793/2017

1	2019	5496	Crime contra o sentimento religioso	Marcelo Calero (CIDADANIA)	*a justificativa foca em vilipêndios de minorias	6793/2017
1	2019	6238	Lei Nacional de Liberdade Religiosa	Celso Russomano (REP) - aliado à IURD	<p>Na justificativa: "na pessoas impedidas de exercer a liberdade de consciência e crença no ambiente estudantil/acadêmico e também no ambiente profissional". Inclui-se a liberdade de ausência de crença</p> <p>*O Estado laico é aquele em que não há uma religião ou entidade religiosa oficial, e onde se garante às organizações religiosas a não interferência estatal em sua criação e funcionamento. Trata-se, pois, de uma defesa da religião contra a ingerência política. No Estado laico há irrestrita liberdade de se professar, ou não, uma fé, crença ou religião, sem intromissões de qualquer natureza - a laicidade como não interferência</p> <p>*institui</p>	4356/2016
1	2020	179	Regulamenta o exercício do Capelão Civil	Luizão Goulart (REP)	*projeto sugerido pela Capelania de Curitiba	

1	2020	686	Atividades religiosas como atividade essencial	Rosângela Gomes (REP) - Maria Rosas(REP) -David Soares (DEM) - - Roberto Alves (REP)	<p>*Papel fundamental das igrejas na assistência espiritual e no serviço social, especialmente em tempos de crise.</p> <p>* Em tempos de calamidade "os templos divulgam informações verdadeiras"</p> <p>* parecer favorável da Comissão de Seguridade Social e Família em Outubro de 2021. O relator foi Odéssio Silva, um dos "padrinhos" de Rosângela na IURD. O relatório usa reincidentemente dados sobre a maioria cristã</p>	<p>PL 2539/2020 ; PL 2754/2020 ; PL 2788/2020 ; PL 2843/2020 ; PL 3263/2020 (1) , PL 5322/2020 ; PL 4311/2020 (1) , PL 51/2021 ; PL 654/2021 ; PL 710/2021 ; PL 905/2021 ; PL 628/2021 ; PL 668/2021 (1) , PL 751/2021</p>
1	2020	1995	Assegura o direito à liberdade de consciência e livre exercício dos cultos	Soraya Manato (PSL)	<p>*recebeu parecer junto ao PL 1995/2020. No geral, a proposta foi subsumida pelo substitutivo *</p> <p>Cita em sua justificativa a ANAJURE, apesar de não mencionar especificamente templos cristãos ao longo do PL.</p>	1995/2020

1	2020	2754	Livre exercício de crença e cultos religiosos	Cezinha de Madureira (PSD)	<p>*Cita o acordo Brasil-VATICANO. A partir do acordo, ele não discorda do acordo. Pelo contrário:justamente pelo princípio de igualdade entre as religiões é que apresenta o projeto que "dará as mesmas oportunidades" às outras crenças</p> <p>*Para fins tributários, as pessoas jurídicas das instituições religiosas que exerçam atividade social e educacional sem finalidade lucrativa receberão o mesmo tratamento e benefícios outorgados às entidades filantrópicas</p>	4356/2016
1	2020	4188	Atividades religiosas como atividade essencial	Cezinha de Madureira (PSD)	<p>* Se durante a pandemia a atividade religiosa foi tida como essencial via MP, agora é preciso alterar a Lei que enumera atividades essenciais: 7783/1989</p> <p>*"A liberdade religiosa não deve ser impedida pelo Poder Público, nem submetida a ilícitas e temporais interferências de autoridades"</p>	1995/2020; PL 51/2021

1	2020	4311	Condiciona isenção tributária à não participação política	José Airton Félix Cirilo (PT)	*tem o intuito de proibir que as organizações religiosas de participar ou intervir em (incluindo a publicação ou distribuição de declarações), direta ou indiretamente de qualquer campanha política em nome de (ou em oposição a) qualquer candidato	
1	2020	4777	Organizações religiosas podem ser autoras de processos em juízos especiais	Otoni de Paula (PSC)	* Conforme ressaltado na obra Manual Prático de Direito Religioso: um guia completo para juristas, pastores, líderes e membros (Fonte Editorial, 2019), escrita pelo Dr. Antonio Carlos da Rosa Silva Junior – salientese, autor intelectual deste projeto –, as organizações religiosas têm enfrentado várias dificuldades de ordem jurídica, como violações à autonomia organizacional, falta de proteção aos locais de culto e transgressões à imunidade tributária.	

1	2020	4873	Institui o dia Nacional de Combate à Cristofobia	Paulo Bergston (PTB)	<p>* Tem o inuito de instruir a sociedade de valores verdades que o cristianismo prega</p> <p>* "O Brasil, apesar de ser u estado laico, a intolerância religiosa tem crescido"</p>	
1	2020	4986	Assistência espiritual a pacientes da rede pública e privada	Chris Tonietto (PSL)	<p>* A justificativa de que a saúde psíquica depende de conforto e orientação ao transcendente ^{*Fa}</p> <p>parte da árvore de anexo de um PL de 1999: 2085/99. PL já com parecer aprovado. Falta ir para o plenário</p>	PL 4355/2016

1	2020	5005	Dispõe sobre patrimônios, rendas e serviços religiosos	Carlos Gomes (REP)	* Não abrange atividade lucrativa de nenhuma forma * Condiciona imunidade à regularização previdenciária e trabalhista	PLP 21/2020
1	2020	165 (PLP)	Dispõe sobre patrimônios, rendas e serviços religiosos	Soraya Manato (PSL)	* Abrange-se atividade lucrativa, desde que a receita seja destinada aocumprimento da atividade essencial descrita no estatuto da entidade *O §4º do art. 150 da CF fala de "partidos e templos", mas o PL só fala em templos	PLP 165/2020

1	2020	21 (PLP)	Limitação do alcance de abuso de poder	Cezinha de Madureira (PSD)	<p>*Modifica o artigo 22 da LCP 64/1990: "a atuação d líder religioso não será configurada como abuso de poder"</p> <p>*Lembrar decisãod e Fachin que não reconhece abuso de poder dentro dos templos</p> <p>*"As ideias religiosas têm legitimidade para participar do debate político"</p>	433/2009
1	2020	219 (PLP)	Institui o Dia Nacional do Cristão	Soraya Manato (PSL) - Cezinha de Madureira (PSD) - Eli Borges	* Transformado na Lei nº 14.419/2022	
1	2021	2832	Institui o Dia Nacional da Força Jovem Universal	Jorge Braz (REPUBLICANOS) e diversos outros do partido	<p>*Recebeu parecer favorável do Pr. João Campos (REP) pela CCJ e pela Comissão de Cultura, pelo PR. Eurico (PATRIOTA)</p> <p>* Observar a celeridade com que o processo foi apreciado</p>	

1	2021	2994	Autoriza incursão religiosa em Terras Indígenas	Sargento Isidório (AVANTE)	<p>*Autoriza a realização / incursão de missões religiosas de todas as religiões fundadas em preceitos / valores como solidariedade, amor ao próximo e senso de justiça, com destaque para as Cristãs em aldeias indígenas</p> <p>*Aguardando relator da CCDH desde 02/12/2021</p>	
1	2021	3329	Aumenta pena para crime contra sentimento religioso	Ourival Marques (DEM)	<p>*Faz sua proposa a partir da agressão de um pastor assembleiano em Santarém no Pará. Toda justificativa é tecida sobre a liberdade da pessoa cristã</p>	9398/17

1	2021	3721	Define o conceito de laicidade	Talíria Petrone (PSOL)	<p>*Define-se laicidade como a proibição da interferência do Estado em toda e qualquer religião e/ou associação fundada em motivações religiosas, bem como destas nas ações do Estado e de seus agentes</p> <p>*Um Estado laico é aquele que não apoia nem rejeita nenhuma religião e nem assume posição antirreligiosa</p>	
1	2021	4327	Regulamenta o uso de ayahuasca e proíbe uso de outras substâncias	Jéssica Sales (MDB)	<p>*a justificativa passa pela liberdade religiosa, garantida constitucionalmente</p> <p>*condena o uso recreativo e defende o uso religioso</p>	

2	1995	1151	Regulamenta a união civil entre pessoas do mesmo sexo	Marta Suplicy (PT/PMDB)	<p>*aprovado em comissão, pronto para a Plenária desde 2001!</p> <p>*Salvador Zimbaldi deu voto contrário à aprovação do substitutivo: "A lei assim como o Estado brasileiro são laicos, bem sabemos, entretanto não podemos violentar o nosso povo, impingindo. Ihe a1~0 que repudia"</p> <p>*Em seu voto em separado, Severino Cavalcanti faz uma ampla argumentação baseada numa teologia moral católica, condenando o "homossexualismo"</p>	
2	2007	580	Dispõe sobre contrato civil de união homoafetiva	Clodovil (PTC)	<p>*Duas pessoas do mesmo sexo poderão constituir união homoafetiva por meio de contrato em que disponham sobre suas relações patrimoniais</p> <p>*Recebeu parecer desfavorável de Maurício Trindade (ligado à Igreja Batista Filadélfia) em 2008. Voltou à tramitação e a árvore de apensados está na mão do Pr. João Campos</p>	<p>Apensados a este: PL 4914/2009 ; PL 5167/2009 ; PL 1865/2011 (3) , PL 3537/2015 (2) , PL 5962/2016 , PL 8928/2017 ; PL 5120/2013</p>

2	2007	2285	Estatuto da Família	Sérgio Barradas (PT)	*aprovado em conjunto com o 674/2007, mas está parado desde 2010 ((perspectiva inclusiva))	674/2007
2	2008	4508	Proíbe a adoção por casal homossexual	Olavo Calheiros (PMDB)	*o argumento versa sobre o constrangimento que a criança vai sofrer * dever do Estado de salvaguardar a criança de vexames	2285/2007

2	2009	4914	Aplica à união estável de pessoas do mesmo sexo os dispositivos do Código Civil	José Genoíno (PT) <i>et ali.</i>	A presente matéria não contém inconstitucionalidade, nem injuridicidade, pois está apenas normatizando a vasta jurisprudência acumulada nos Tribunais, que têm entendido a aplicação da analogia e da equidade como a melhor forma de preencher o vácuo legal sobre o tema.	580/2007
---	------	------	---------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------

2	2009	5167	Proíbe equiparação de casamento do mesmo sexo	Capitão Assunção (PSB/PATRIOTA) - Paes de Lira (PTC)	<p>*Não se pretende discriminar ou violar direitos "pois isso se chocaria com os valores cristãos dos autores. Mas ao mesmo tempo temos que sair em defesa desses mesmos valores"</p> <p>*Creem ser a convicção majoritária da sociedade</p> <p>* "Todas as sociedades foram extintas devido à perda dos valores morais e familiares". Brasil como originariamente cristão. *No artigo 226 da CF, como no 1514 do Código Civil fala de casamento entre homem e mulher.</p> <p>Em consideração ao art. 226 a própria Constituição mitiga o Estado laico.</p> <p>*"Deus não criou Adão e Adão"</p>	580/2007
2	2011	1865	União estável como entidade familiar e proibição de união entre pessoas do mesmo sexo	Salvador Zimbaldi (PDT/PROS)	<p>Art. 4º - Em nenhuma hipótese será admitido casamento civil ou reconhecimento de União Civil de pessoas do mesmo sexo.</p> <p>Parágrafo 1º - Todas as Uniões Civis de pessoas do mesmo sexo registradas em Cartórios de Registro Civil no âmbito nacional, realizados espontaneamente pelo Cartório ou que tenham sido realizadas por determinação judicial, será imediatamente revogado, e cessados os seus efeitos, após a publicação dessa Lei.</p>	580/2007

2	2013	5120	Altera o Código civil para reconhecer o casamento civil e a união estável entre pessoas do mesmo sexo.	Jean Wyllis (PSOL)	*"Da mesma maneira que o Estado não deve interferir na liberdade religiosa, as religiões não devem interferir no direito civil. O casamento civil é uma instituição laica, que deve atender por igual às necessidades dos que acreditam em Deus e dos que não acreditam"	580/2007
2	2013	6584	Semana nacional de valorização da família	Anderson Ferreira (PR)		6583/2013

2	2015	620	Proíbe a adoção por casal homossexual	Júlia Marinho (PSC) -	*fala da decisão do STF que equipara união estável homo à hetero e que isso passou a gerar entendimentos de que a adoção seria extensível *"família, sistema de vital importância para o seu adequado e saudável desenvolvimento físico, psíquico e social"	1432/2011
2	2015	158 (PEC)	Família como união entre pessoas, independente do sexo	Bacelar (PODEMOS)	* recebeu parecer favorável da ccjc (Maria do Rosário) em 21/11/2018. A PEC foi arquivada no fim do mandato e voltou em 2019 para a CCJC, agora sob a relatoria do Pr Eurico. Bacelar requereu a designação de outro relator	

2	2017	7511	Gratuidade da conversão do casamento religioso em civil	Marcelo Aguiar (DEM)	*Na justificativa diz "A civilização judaico-cristã ocidental, da qual a sociedade brasileira é uma das vertentes, fundamenta-se na instituição da família". Além disso fala do reconhecimento da união estável entre homem e mulher	1578/2003
2	2018	9906	Proíbe a adoção por casal homossexual	Victório Galli (PSL/PSC) - professor de teologia em igrejas da Assembleia	*insegurança emocional e psicológica da criança mantida por casal homoafetivo *"Deus fez o homem e a mulher e através deles sua descendência. Não há descendência entre homem e homem ou mulher e mulher"	620/2015

2	2018	134 (senado)	Estatuto da Diversidade	Marta Suplicy (PMDB)	*proposta originada da Sugestão Pública nº 61/2017, com parecer favorável pela CDH	
2	2019	2927	Assegura às pessoas que mantenham união estável homoafetiva acesso aos programas governamentais	Márcio Jerry (PCdoB)		

2	2019	4824	Institui Estatuto da Família	Pr. Eurico (PHS) - PASTOR ASSEMBLEIA	<p>*o Pr. Propôs 7 projetos de conteúdos parecidos ao longo de 2019. Lembrar do meu paper para a SBS.</p> <p>*"união de um homem e uma mulher, denominados respectivamente de pai e mãe"</p>	<p>PL 4590/2019 (6) PL 4824/2019 , PL 4965/2019 (4) , PL 5162/2019 , PL 5486/2019 , PL 5541/2019 (1) , (TODAS ESATS PROPOSTAS SÃO DO PR EURICO) A ÁRVORE ESTÁ APENSADA AO 3369/2015, DE ORLANDO SILVA</p>
2	2019	4965	Institui o Estatuto da Família	Pr. Eurico (PHS/PATRIOTAS)		3369/2015

2	2019	6309	Institui o Estatuto da Família	Pr. Eurico (PHS/PATRIOTAS)		3369/2015
2	2020	3435	Dispõe sobre o direito à convivência familiar e à adoção de crianças e adolescentes por casais homoafetivos	Bacelar (PODEMOS)	<p>*regulamenta o casamento homoafetivo, estendendo os direitos matrimoniais a estes casais. *Justifica a necessidade de regulamentação após a Súmula 380/2011 -STF.</p> <p>* na justificativa faz uma interessante digressão histórica sobre o matrimônio no ocidente</p>	620/2015

2	2020	4796	Regulamenta a adoção por casal homoafetivo	Luíza Erundina (PSOL) - Fernanda Melchionna (PSOL)		620/2015
2	2020	5423	Assegura o registro de Nascido Vivo com dupla paternidade ou dupla maternidade	Maria do Rosário (PT)		

2	2020	578 (senado)	Clérigos podem recusar casamento do mesmo sexo	Marcos Rogério (DEM)	*o PLS surge como uma resposta à decisão do STF de igualar homofobia ao racismo. Portanto a proposição é específica de que, se a autoridade religiosa se negar, não cometerá ilícito	
2	2021	1947	Priorização de famílias formadas por casais homoafetivos ao Programa Casa Verde e Amarela	Rafafá (PSDB)	*argumentos baseados na discriminação sofrida por LGBT: defesa da diversidade	
2	2021	2760	Assegura o registro de Nascido Vivo com dupla paternidade ou dupla maternidade	Talíria Petrone (PSOL) - Vivi Reis (PSOL)	*parecer favorável de Alexandre Padilha, junto com o apensado, em outubro de 2021	5423/2020

2	2021	4004	Regulamenta casamento homoafetivo	Natália Bonavides (PT)		5120/2013
3	2004	4403	Autoriza aborto de bebê com grave anomalia	Jandira Feghali e outras (PSOL)		1945/2020
3	2007	478	Requer inscrição nos anais da Casa o artigo "Estado laico, estado louco"	João Campos (PSDB/REP)	<p>*Importante visitar o artigo, que cita Durkheim e Marx para fundamentação</p> <p>*CF. RIC 2714/2012</p>	

3	2007	489	Estatuto do Nascituro	Luiz Bassuma (PT) - Miguel Martini (PHS)	<p>PL bastante similar ao 454/2021,</p> <p>*Recebeu parecer favorável pela comissão da Mulher - Diego Garcia. (IMPORTANTE) -> "beneficiário da cultura judaico-cristã, responsável pela legitima cultura dos direitos humanos"</p> <p>*recebeu parecer favorável pela CCJC de Marcos Rogério em 2017. Marcos Rogério: não cabe ao judiciário decidir sobre a questão e sim ao legislativo; o início da vida é um tema controvertido, mas a ciência tem falado que é desde a concepção; prerrogativa do direito da mulher sobre o do nascituro *menciona o Pacto de San José de Costa Rica (artigo 4, também polemizado no caso uruguaio)</p> <p>*aberto como crime hediondo (sugestão)</p>	<p>Apensados a este: PL 489/2007 ; PL 3748/2008 ; PL 1763/2007 (1) , PL 1085/2011 ; PL 8116/2014 (4) , PL 788/2019 , PL 4149/2019 (1) , PL 518/2020 , PL 1979/2020 ; PL 11105/2018 ; PL 11148/2018 (1) , PL 434/2021 ; PL 260/2019 ; PL 564/2019 ; PL 1006/2019 (4) , PL 1007/2019 , PL 1009/2019 , PL 2125/2021 (1) , PL 4148/2021 ; PL 537/2020</p>
3	2007	1861 (REQ)	Estatuto do Nascituro	Odair Cunha (PT)	<p>*PL praticamente idêntico ao 478/2007. Inclusive a justificativa é um copia e cola. Mas no finalzinho da justificativa ele diz: "que Deus queira que essa casa se emepnhe..."</p>	
3	2008	3748	Dá bolsa aa mulheres vítimas de estupro, mantendo a criminalização do aborto	Sueli Vidigal (PDT) -	<p>*projeto idêntico ao 1763/2007</p>	478/2007

3	2011	1085	Dispõe sobre a assistência para a mulher vítima de estupro que vier a optar por realizar aborto legal.	Cleber Verde (REP)	*interessante que o pastor não amplia, mas também não restringe a possibilidade de realização do aborto por conta de estupro	478/2007
3	2011	1545	Aumenta a pena de médico que realizar aborto fora das hipóteses previstas no art. 128	Eduardo Cunha (PMDB)	*não reduz direitos, apenas aumenta a pena de médico que realize aborto fora das hipóteses previstas	

3	2012	164 (PEC)	Altera o artigo 5º da CF- Direito À vida desde a concepção	Eduardo Cunha (PMDB)		
---	------	-----------	------------------------------------------------------------------	----------------------	--	--

3	2012	566 (PDL)	Susta a ADPF 54	Roberto Lucena (PV/PODEMOS)	<p>IMPORTANTE! Os autores criticam a abordagem do julgamento da ADPF via laicidade do Estado: Neste sentido entendemos que a laicidade do Estado deve consistir numa estratégica neutralidade com relação à religião, que permita a mais ampla liberdade religiosa</p> <p>Causou estranheza a toda sociedade e a estes parlamentares o fato de que Ministros em seus votos evocaram, equivocadamente, a laicidade do Estado, em um julgamento cujo tema era de cunho científico, e que para a decisão comportava apenas a análise da questão sob os</p>	
3	2013	5069	Revoga a lei 12845, que dispõe sobre atenção obrigatória a vítimas sexuais	Eduardo Cunha (PMDB)	<p>*PL apresentado 6 dias após a aprovação da lei. O PL ao qual está anexado (6022/2013) é proposto pelo próprio poder executivo, cinco dias após a promulgação</p>	6022/2013

3	2013	6033	Revoga a lei 12845, que dispõe sobre atenção obrigatória a vítimas sexuais	Pr. Eurico (PHS) - Assembleia / Jair Bolsonaro (PSC) / Marco Feliciano (PSC)	<p>*O inciso IV do art. 4º da lei, fala em profilaxia da gravidez. Os autores falam que "a eficácia da leis e estende aos hospitais mantidos por entidades religiosas.</p> <p>*A lei é vista como um projeto para o aborto *A pílula do dia seguinte é chamada de "aborto químico" pelos autores, e ironizada</p>	6033/2013
3	2013	6055	Proíbe divulgação/ estímulo	Eduardo Cunha (PMDB)	<p>*interessante que toda a justificativa parte da ideia de controle populacional implementado pelos EUA *recebeu parecer da CCJC em 2015</p>	

3	2013	6055	Revoga a lei de atenção integral às vítimas de violência sexual	Pastor Eurico (PSB/PHS); Jair Bolsonaro (PP); Marco Feliciano (PSC)	*cita que a legalização do aborto é um projeto do governo Dilma	6033/2013
3	2013	6061	Suprime a profilaxia da gravidez da lei 12.845	Hugo Leal (PSC); Zimbaldi e Eduardo Cunha	*condena, inclusive, a píula do dia seguinte, página2	6022/2013

3	2015	882	Políticas Públicas para os Direitos Reprodutivos	Jean Wyllis (PSOL)	*no mesmo dia em que Jean Wyllis propôs este PL, Flavinho propôs o PL 891/2015 com pontuações contrárias à interrupção da gravidez e restringindo menções à orientação sexual	313/2007
3	2015	891	Políticas Públicas para os Direitos Reprodutivos	Flavinho (PSB/PSC) - Ligação com a Católica	<p>~Cf PL anterior: " promoção da saúde sexual baseada na igualdade e corresponsabilidade do núcleo familiar" X "promoção de uma visão da sexualidade baseada na igualdade e corresponsabilidade entre os gêneros"</p> <p>*"informação sobre os métodos tradicionais de contracepção " X " acesso a métodos seguros de contracepção de emergência em todas as unidades da rede pública de saúde" *</p> <p>"Ressalvados os casos previstos na legislação penal, nenhuma mulher tem o direito a realizar a interrupção voluntária da gravidez" X "Toda mulher tem o direito a decidir livremente pela interrupção voluntária de sua gravidez durante as primeiras doze semanas"</p>	882/2015

3	2015	3983	Altera o artigo 5º da CF- Direito À vida desde a concepção	Magno Malta (PR) e vários outros	<p>*curioso que Paulo Paim e outros petistas assinam a proposta. Mais curioso ainda que os petistas votaram pelo não desarquivamento da PEC em 2019.</p> <p>* PEC recebeu relatório favorável em 2017 de Eduardo Amorim: o senador fala de 4 teorias possíveis, e que a concepção é uma dentre as válidas, sendo legítima a positividade a partir dessa perspectiva.</p> <p>* a segunda relatora (Juíza Selma, que teve o mandato cassado) assim como Eduardo Cunha fala de financiamentos da Fundação Ford para controle de natalidade</p>	
3	2015	158 (PEC)	Amplia o auxílio maternidade a mães de prematuros	Aécio Neves (PSDB)	<p>O substitutivo de Jorge Faleiro Maanen tem referências importantes à discussão.</p> <p>Observar que o relator faz ampla argumentação contra o ativismo judicial e o neoconstitucionalismo</p> <p>(https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1586817&filename=PRL+1+PEC18115+%3D%3E+PEC+181/2015). IMPORTANTE: o relatório se dá no contexto da ADPF 442, e o parecerista faz essa referência. (atentar</p>	

3	2015	29 (PEC)	Exclui a possibilidade de interrupção da gravidez resultante de estupro	Givaldo Carimbão (PROS); Diego Garcia (PSL) e outros	* interpreta a vida do feto como "presunção de inocência"	1545/2011
3	2016	5617	Criminaliza o estímulo ao aborto e exige que haja boletim de ocorrência e exame de corpo de delito para comprovarestupro	Pr. Valadares (PDT)	*Cf. PL 232/2021 *Em 2019 recebeu relatório interessante da Juíza Selma (PSL), que pontua os problemas da exigência de corpo de delito de maneira ponderada. Apesar disso ela sugere aprovação do projeto, sem emendas. Mas o relatório foi devolvido porque a Juíza teve mandato cassado. * O mesmo autor apresentou no mesmo dia o PLS 461 considerando "vida" qualquer fase da gestação	

3	2016	460 (senado)	Institui o Dia Nacional da Conscientização Antiaborto	Marco Feliciano (PSC)	*tramita anexado e recebeu em 2019 parecer favorável de Diego Garcia	4642/2016
3	2018	11105	Institui o Estatuto do Nascituro	Eros Biondini (PTB/PROS)	A proliferação de abusos com seres humanos não nascidos, incluindo a manipulação, o congelamento, o descarte e o comércio de embriões humanos	478/2007
3	2018	11148	Estatuto do Nascituro	Gilberto Nascimento (PSC)	*passagens sobre "apologia ao aborto"	478/2007
3	2019	260	Proíbe qualquer tipo de aborto (revoga art. 128 do CP)	Chris Tonietto (PSL) - Filipe Barros (PSL)		1838/2022
3	2019	1006	Aumenta a pena para quem praticar o aborto ou auxiliar	Capitão Augusto (PR)		478/2007
3	2019	1787	Institui a Semana Nacional do Nascituro	Chris Tonietto (PSL)	*ativismo judicial. Menciona também a defesa os valores morais da sociedade brasileira	478/2007

3	2019	2893	Proíbe o aborto	Márcio Labre (PSL/PL)	*proíbe o aborto em qualquer modalidade e de qualquer forma. Lembrar que Labre protocolou um PL contra os "microabortivos" mas foi retirado dois dias depois, por engano	478/2007
3	2019	3415	Multa propagandas de medicamentos abortivos	Filipe Barros (PSL)	*San José da Costa Rica, art. 4º	
3	2019	4149	Personalidade civil desde a concepção	Chris Tonietto	*San José da Costa Rica, art. 4º	anexado a este: 5799/2019
3	2019	4150	Altera o CC: início da vida com a concepção	Abílio Santana (PL)	"Não tenho dúvida de que o embrião vivo e também o feto são titulares de direito, nos termos da Constituição Federal, e possuem dignidade que é constitucionalmente protegida."	4150/2019
3	2019	5799	Amplia os direitos de mães, pais e crianças vítimas de microcefalia e sequelas neurológicas decorrentes de doenças transmitidas pelo Aedes	Diego Garcia (PODEMOS/PSL); e outros	Assim sendo, para sanar quaisquer dúvidas com relação à nossa intenção de proteger a família, a mãe, e a criança, propomos o seguinte projeto de lei que atende a tudo o que pede a ADI 5581, menos o	3974/2015

3	2019	2574 (Senado)	Aumenta a pena para quem praticar o aborto ou auxiliar	Eduardo Girão (PODEMOS)	*aguardando relatoria depois da cassação da relatora Selma Arruda. Ela havia aprovado	
3	2019	556 (Senado)	Criminaliza o aborto por má formação fetal	Flávio Arns (PODEMOS/REDE)	*fala de eugenia, estado totalitário e da incompetência do judiciário para legislar	

3	2020	518	Aumento de pena aborto microcefalia	Chris Tonietto (PSL)	<p>*"prática contrária à lei natural que pertence ao patrimônio comum de todos os povos, religiões e culturas"</p> <p>*"Tendo em vista que a sociedade é majoritariamente cristã e que, no vértice de sua pirâmide tem a Constituição Federal"</p> <p>*O projeto ao qual está apensado (4403/04) recebeu parecer favorável da CSSF em 2005. Mas em 2019 foi designado o Pr. Eurico para relatoria na CCJ</p>	4403/2004
3	2020	537	Institui o dia 22 de janeiro como dia da Homenagem À Vida Humana desde a Concepção	Diego Garcia (PODEMOS/PSL)	* A data foi escolhida porque nos EUA Ragen em 1984 declarou 22 de janeiro como Dia Nacional de Santidade da Vida Humana	478/2007
3	2020	581	Inclui o Nascituro mno Estatuto da Criança e Adolescente (ECA)	Chris Tonietto (PSL)		478/200
3	2020	1945	Inclui o nascituro na lei da primeira infância	Paula Belmonte (CIDADANIA)		478/2007
3	2020	1979	Imprescritibilidade de crimes dolosos contra a vida	Chris Tonietto	*aborto equiparado ao homicídio doloso	7220/2006

3	2021	232	Exige Boletim de Ocorrência e Exame de corpo de delito para comprovar violência (alterando a 12845/2013)	Carla Zambelli (PSL) / Major Fabiana (PSL)	*o que configura uma abertura maior para pessoas adeptas à ideologia do aborto como, por exemplo, mulheres que não são vítimas de violência sexual. Cf. PLS nº 460/2016, do Pastor Valadares	6022/2013
3	2021	434	Institui o Estatuto do Nascituro	Chris Tonietto (PSL)	<p>*nascituro é o indivíduo humano concebido, mas ainda não nascido. Inclui concepção in vitro (Cf. PL 299/2021</p> <p>*º A personalidade civil do indivíduo humano começa com a concepção (alteração do art. 2º do CC)</p> <p>*O nascituro concebido em razão de ato de violência sexual goza dos mesmos direitos de que gozam todos os nascituros</p> <p>*O aborto constitui uma grave violação da Lei Natural, não submetido a variações culturais</p> <p>*CF Estatuto do Nascituro original 478/2007</p> <p>*Observar pl 8116/2014, similar e sem justificativa</p>	11148/2018

3	2021	1515	Aumenta a pena para quem praticar o aborto ou auxiliar	Cabo Júnio Amaral (PSL)	*trata o aborto como homicídio qualificado	PL 1006/2019
3	2021	2125	Institui o dia nacional do nascituro	Poder executivo (Damares)	*usa dados estatísticos: 59% da população é contrária à mudança da lei sobre aborto *Sâmia Bomfim (PSOL) foi designada relatora na Comissão da Mulher	

3	2021	2611	Proíbe incentivo ao aborto via telemedicina	Chris Tonietto	*"Defensores da cultura da morte": usa dados estatísticos *relator: Diego Garcia
4	2007	42	Ensino religioso e educação sexual apenas com autorização dos pais	Lincoln Portela (REP)	*recebeu pareceres favoráveis com substitutivo pela CCJ. O petista Luiz Couto, em 2011 apresentou voto em separado contrário. A educação sexual foi suprimida pelo substitutivo da CE. O interessante é que Luiz Couto exige que o ensino religioso seja parte do componente curricular, passando por avaliação, contrário à proposta do próprio autor/pastor. Desde 2019 está sobre a mesa o substitutivo de Sóstenes Cavalcante (CCJC)

4	2007	313	Educação sexual com métodos contraceptivos cientificamente comprovados	Maurício Trindade (PL/PR)	*interessante que recebeu parecer desfavorável de João Campos, pois para ele a família deveria escolher o conteúdo de educação sexual para os estudantes	Apensados a este: 882/2015
4	2011	309	Altera o ensino religioso na LDB: obrigatório de matrícula facultativa	Pr. Marco Feliciano (PSC) - Assembleia	*de matrícula facultativa pelo aluno, é disciplina obrigatória nos currículos escolares do ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo *O ensino religioso será ministrado de forma a incluir aspectos gerais da religiosidade, bem como da religiosidade brasileira e regional, da fenomenologia da religião, da antropologia cultural e filosófica e da formação ética. *Aprovado por duas relatorias com substitutivo	PL 8099/2014 (1), PL 5336/2016 ; PL 943/2015 (1), PL 9164/2017 ; PL 3044/2015 ; PL 9208/2017 (1), PL 701/2019

4	2012	3179	Autoriza o homeschooling	Lincoln Portela (REP)	*recebeu parecer favorável em 2018 por Professora Dorinha. O PL 3159/2019 (Natália Bonavides) que obriga a frequência escolar, foi rejeitado no parecer. APROVADO NA CÂMARA EM 22/05/2022	PL 3261/2015 ; PL 10185/2018 ; PL 3159/2019 ; PL 2401/2019 ; PL 5852/2019 ; PL 6188/2019
---	------	------	--------------------------	-----------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------

4	2014	7180	Respeito às convicções morais e religiosas de pais e responsáveis	Erivelton Santana (PSC)	<p>recorre ao pacto de San José, como muitos outros projetos também fazem. Cf. 2692/2019 *O art. 12 do pacto diz: Os pais e, quando for o caso, os tutores, têm direito a que seus filhos e pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções</p> <p>*Havia recebido parecer contrário em 2014 por Ariosto Holanda (PSB) ("Os princípios constitucionais da liberdade de aprender e do pluralismo de ideias"). Seis meses após, Diego Garcia (PHS) aprova em conjunto ao 867/2015 pela Comissão de Educação.</p> <p>*Importante proposta de Flávio (PSB) em</p>	<p>PL 7181/2014 ; PL 867/2015 (3) , PL 6005/2016 (1) , PL 502/2019 , PL 246/2019 ; PL 1859/2015 (3) , PL 5487/2016 , PL 10577/2018 , PL 10659/2018 ; PL 8933/2017 ; PL 9957/2018 (2) , PL 5854/2019 , PL 3168/2020 ; PL 10997/2018 (3) , PL 1189/2019 , PL 2692/2019 , PL 5039/2019 ; PL 258/2019 ; PL 375/2019 ; PL 3674/2019 ; PL 3741/2019 ; PL 4961/2019 ; PL 80/2021</p>
4	2014	7181	Torna obrigatório o Plano Nacional Curricular	Erivelton Santana (PSC)	<p>*º Os parâmetros curriculares nacionais respeitarão as convicções dos alunos, de seus pais ou responsáveis, tendo os valores de ordem familiar precedência sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa, vedada a transversalidade ou técnicas subliminares no ensino desses temas</p>	<p>Anexado ao 7180/2014</p>

4	2014	8099	Inserir o Criacionismo na base Curricular	Pr. Marco Feliciano (PSC)	<p>*Os conteúdos referidos neste artigo devem incluir noções de que a vida tem sua origem em Deus, como criador supremo de todo universo e de todas as coisas que o compõem</p> <p>*Se utiliza do argumento de que existe uma imposição do evolucionismo, e deve haver a exposição do criacionismo para que a pessoa possa escolher: evolucionismo como contra a liberdade de crença</p>	<p>Apensado ao 309/2011</p> <p>Apensado a este: 5336/2016</p>
---	------	------	-------------------------------------------	---------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------

4	2015	867	Institui o Programa "Escola sem Partido"	Izalci Lucas(PSDB)	<p>*"são vedadas, em sala de aula[...]veiculação de conteúdos ou a realização de atividades que possam estar em conflito com as convicções religiosas ou morais dos pais * O autor diz que pelo Estado ser laico, não pode "vilipendiar a crença religiosa dos estudantes".</p>	7180/2014 Anexados a este: 6005/2016; 502/2019; 246/2019
---	------	-----	------------------------------------------	--------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------

4	2015	943	Institui o ensino da Bíblia nos ensinos fundamental e médio	Alfredo Kaefer (PSDB/PSC)	<p>O ensino do estudo da Bíblia constituirá componente curricular obrigatório, com matrícula facultativa p visando ao aprofundamento da ética, dos valores e dos princípios transcendentais compartilhados pela sociedade brasileira"</p> <p>*usa o argumento de que Estado laico não é Estado ateu. Cita alguns princípios inscritos na CRFB, como o preâmbulo e a liberdade de crença</p> <p>*Cita menções que presidentes dos EUA fizeram à Bíblia *"E porque não ensinar também outros livros do repositório religioso universal? Ora, simplesmente</p>	309/2011
4	2015	1808	Altera a LDB, proibindo a menção de "gênero" ou "orientação sexual"	Alan Rick (REP) -João Campos (PSDB/PMDB/REP) -Givaldo Carimbão (PROS) e outros	<p><i>*qualquer valor e norma social deve ser coerente com os demais valores e normas sociais. Excelente é o princípio da liberdade, mas ele não pode ser estendido até o ponto de constituir-se na violação da liberdade de todos os demais"</i></p>	7180/2014
4	2015	1859	Mestres e pais escolhem o conteúdo de ensino religioso a ser ministrado	Takayama (PMDB)	<p>*anexado ao 309/2011, mas recebeu voto pela rejeição de Fernando Rodolfo em 2021 pela CE</p>	309/2011

4	2015	3044	Proíbe a veiculação de informações sobre gênero, através de alteração do ECA	Marco Feliciano (PSC)		
---	------	------	------------------------------------------------------------------------------	-----------------------	--	--

4	2015	3235	Autoriza o homeschooling	Eduardo Bolsonaro (PSC/PSL)	<p>A opção de pais e responsáveis pela adoção de ensino domiciliar perpassam por vários motivos, sejam ideológicos, sociais, morais, éticos, de crença" *Mais uma vez é citado o pacto de San Jose para falar da educação moral e religiosa do grupo</p> <p>*"A simples convivência em ambiente escolar multisseriado, enseja preocupação e inquietude em questões relacionadas a violência, drogas, sexualidade precoce, bullying, valores culturais e religiosos</p> <p>*OBS: AS propostas de Pr. Eurico sobre Estatuto das Famílias contemplam a educação domiciliar</p>	3179/2012
4	2015	3261	FUNDEB para escolas comunitárias, confessionais e filantrópicas	Odelmo Leão (PP)	<p>*justifica que 25% das matrículas da pré-escola está na iniciativa privada. Então para bater a meta do PNE 2014-2024 é preciso que escolas confessionais e filantrópicas recebam repasse do FUNDEB</p> <p>*parecer aprovando por Espiridião Amin em 2016. Aguardando apreciação no senado</p>	
4	2016	5336	Inserir o Criacionismo na base Curricular	Pr. Jefferson Campos (PSD)	<p>* se utiliza de dados estatísticos (o IBGE diz que 86% dos brasileiros são cristãos) para fundamentar a necessidade de ensinar o criacionismo nas escolas</p>	8099/2014

4	2016	5487	Proíbe material escolar que fale sobre orientação sexual ou gênero	Victório Galli (PSL/PSC)	*cita que a aprovação do PNE rejeitou todas as referências à gênero e orientação sexual	1859/2015
4	2016	6005	Institui o Programa "Escola Livre"	Jean Wyllis (PSOL)	*Tem como princípio: o respeito à pluralidade étnica, religiosa, ideológica e política e à livre manifestação da orientação sexual e da identidade e/ou expressão de gênero *Foi formalmente absorvido pelo substitutivo de Flavinho, mas sumiu!	867/2015 Anexado a este: 502/2019
4	2017	9164	Ensino da Bíblia Sagrada nas escolas	Cabo Daciolo (AVANTE)		943/2015

4	2017	9208	Altera o ensino religioso na LDB	Jean Wyllis (PSOL)	* não confessional e facultativo	309/2011
4	2018	9957	Proíbe orientação política, partidária, moral e religiosa nas escolas	Jhonatan de Jesus (REP)	<p>*os docentes deverão "respeitará o direito dos pais dos alunos a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com as suas próprias convicções".</p> <p>*Atentar que diversas proposições usam o termo "audiência cativa" para se referir à doutrinação do docente sobre os alunos</p>	7180/2014 - Apensados a este: 5854/2019; 3168/2020

4	2018	10185	Autoriza o homeschooling	Alan Rick (REP)		3179/2012
4	2018	10577	Proíbe material escolar que fale sobre orientação sexual ou gênero	Cabo Daciolo (AVANTE)	*a justificação se inicia com o primeiro capítulo da Bíblia para fundamentar o caráter "antinatural" do gênero	

4	2018	10659	Veda doutrinação política, moral e religiosa	Delegado Waldir (PSL)	<p>*O texto do PL fala o tempo inteiro sobre não poder ter influência de nenhum ponto de vista religioso em sala de aula. Na justificativa, no entanto, diz: Líderes religiosos consideraram na ocasião a ideologia de gênero uma ameaça à família e que a introdução dessa ideologia na prática pedagógica das escolas traria consequências desastrosas para a vida das crianças e das famílias. como se líderes religiosos fossem especialistas em sociedade ou se eles pudessem influenciar na construção pedagógica</p>	10577/2018
4	2019	246	Institui o Programa "Escola sem Partido"	Bia Kicis (PSL) -Chris Tonietto (PSL) e outros	<p>*Uma vez mais cita o Pacto de San José, já no primeiro artigo * fala do direito à intimidade como princípio, mas permite aos alunos gravarem as aulas</p> <p>* Cita, como um dos problemas centrais, a doutrinação sexual</p>	867/2015

4	2019	258	Precedência dos valores da família sobre os da escola	Pr. Eurico (PHS/PATRIOTAS)	*O texto é muito parecido com o substitutivo proposto por Flavinho, inclusive isso é citado na justificção	7180/2014
4	2019	502	Institui o Programa "Escola Sem Mordça"	Talíria Petrone (PSOL) e outras autoras do PSOL	*Cita a perseguição a Jean Willys e justifica a importância de recuperar a ideia subsumida	6005/2015

4	2019	701	Altera o ensino religioso na LDB	Otoni de Paula (PSC)	<p>*Na LDB, art. 33 fala de oferta do ensino religioso com respeito à diversidade. O PL propõe "oferta de acordo com o interesse e demanda"</p> <p>*A LDB proíbe proselitismo, e o PL suprime essa parte.</p> <p>* Os professores de ensino religioso serão preparados e credenciados por organização religiosa ou por instituições por estas mantidas ou reconhecidas</p> <p>*Critica a vedação ao proselitismo: "do caso contrário estaríamos criando uma religião para o Estado, a religião interconfessional, mas isso não é possível diante da laicidade"</p>	9208/2017
4	2019	1133	Autoriza o homeschooling	Poder executivo	*OBS Recurso Extraordinário 888.881-RS	3179/2012

4	2019	2401	Permite que o aluno grave as aulas	Otoni de Paula (PSC) - Pastor Assembleia	<p>*Argumentos baseados no livro Ensino religioso: o que nossos filhos têm a ver com isso, *O discente tem o direito de ser ministrado um conteúdo que não ofenda os valores morais e religiosos de seus responsáveis.</p> <p>*Liberdade para escolher a instrução religiosa e moral</p>	10997/2018
4	2019	2692	Autoriza o homeschooling	Chris Tonietto (PSL) - Bia Kicis (PSL) -Caroline de Toni (PSL) - Dr. Jaziel (PL)	<p>*a educação deve ser voltada "fim último do homem, que é a contemplação da Verdade." *"O ser humano não é feito para o trabalho, mas para a sabedoria, a contemplação da Verdade" *O PL recebeu parecer favorável da CCJC com votos em separado, principalmente de petistas.</p>	

4	2019	3262	Autoriza o homeschooling	Geninho Zuliani (DEM)	<p>*"as famílias gostariam de optar e as condições pessoais dos educandos com direito à modalidade de educação especial,"</p> <p>*Mais uma proposta que passa pelo RE 888.881-RS</p>	3179/2012
4	2019	6188	Criminaliza a ideologia de gênero dentro das escolas e nos currículos	Léo Motta (PSL)	<p>*"proteção de nossos pequenos brasileiros contra o desequilíbrio no processo natural de mudanças de conceitos e ideais da sociedade. "</p>	3235/2015

4	2020	4893	Ensino sobre conscientização dos malefícios da maconha na escola	Pr. Eurico (PHS/PATRIOTAS)	*Cita estudos que dizem do fator antimotivacional, psicose e questões respiratórias para sua justificativa	434/1999 (Magno Malta)
1, 2	2019	4949	Autoriza restrição de acesso por orientação sexual	Otoni de Paula (PSC)	*Altera a lei de discriminação 7716/89, dizendo que organizações religiosas e religiosos não cometem discriminação por orientação sexual em nome de sua fé *Cita habeas Corpus 146303 (Tupirani da Hora Lopes) como excesso de intervenção do Estado nas coisas religiosas	6314/2005

1 , 4	2016	4356	Institui o Estatuo da Liberdade Religiosa	Átila Nunes (PSL / MDB)	<p>* PL de caráter liberal. Respeito à etnia, raça e opção religiosa *Art. 5º "É vedado ao Estado criar benefício ou restrição a um segmento religioso"</p> <p>*Propõe políticas afirmativas</p> <p>* Institui a Conferência Nacional de Promoção da Liberdade Religiosa</p> <p>*Respeito às diversas crenças como característica do Estado laico *</p> <p>Propõe estudo de características gerais de todas as religiões nas escolas</p>	Anexado ao PL 1089/2015
1 ,2	2020	3407	Autoriza entidades religiosas negarem casamento homoafetivo	Enéias Reis (PSL) -	<p>* "Imperioso assegurar aos ministros do Evangelho o direito de não celebrarem cerimônias de casamento homoafetivo nas igrejas pelas quais são responsáveis</p> <p>*PL idêntico ao PL 4892/2020</p>	PL 4892/2020; 6314/2005

1, 4	2011	733	Proteção do Estado À família	Lauriete (PL) - Marcelo Aguiar (PSC) -Acelino Popó (PRB)	* como já nos advertira uma personagem da obra “Os irmãos Karamazov”, do escritor russo Fiador Dostoievski: “ sem Deus tudo seria permitido ”. Esta é a ideia que anima aqueles que combatem a religião em razão de ser esta o bastião de defesa da família” * PROPOSTA RETIRADO PELOS AUTORES EM 21/09/2011	
1, 4	2021	115	Autoriza repassa de recursos para instituições confessionais	Joice Haselman (PSL)	* autoriza repasse de verbas públicas para instituições de ensino confessionais que prestem serviços para a educação básica	1169/2019; 208/2019; 155/2019

2, 4	2013	6583	Estatuto da família	Anderson Ferreira (PR)	<p>*núcleo familiar a partir do home e da mulher, IMPORTANTE: os termos "homem e mulher, constam em negrito na minuta</p> <p>*menciona que a família saudável repercute na dinâmica psicossocial do indivíduo * contou com pareceres favoráveis de Diego Garcia e Ronaldo Fonseca. Votos em separado de Manuela D'Ávila, Bacelar e Érika Kokay</p> <p>*prevê a Educação para a família e obriga que as escolas adotem o Dia Nacional de Valorização da Família</p> <p>*recebeu parecer favorável de Diego Garcia pela CDH, e o parecer foi aprovado</p>	6584/2013
2, 4	2019	5162	Institui o Estatuto da Família	Pr. Eurico (PHS/PATRIOTAS)		3369/2015
2, 4	2019	5486	Institui o Estatuto da Família	Pr. Eurico (PHS/PATRIOTAS)		3369/2015
2, 4	2019	5541	Institui o Estatuto da Família	Pr. Eurico (PHS/PATRIOTAS)		3369/2015

Legenda: **1:** Liberdade religiosa; **2:** matrimônio igualitário; **3:** interrupção da gravidez; **4:** educação/ensino religioso

APÊNDICE II - Proposições legislativas - Uruguai

<i>TEMA</i>	<i>ANO</i>	<i>NÚMERO</i>	<i>EMENTA</i>	<i>AUTORIA</i>	<i>OBSERVAÇÕES</i>
1	2015	358	Assegura os valores dos pais na educação formal dos filhos (Regulamento o art. 68 da CF)	Goñi Reyes (NACIONAL)	*El Estado de Derecho es un Estado de valores, lo que da una finalidad a su actuación *propõe um subsídio para pais que queiram ingressar seus filhos em escolas que coadunem com seus valores *arquivada ao fim da legislatura
1	2016	829	Dia Nacional do Diálogo Interreligioso	Susana Andrade (FA)	*projeto arquivado ao fim da legislatura *proposta ampliativa, favorecendo o diálogo interinstitucional entre todas as representações religiosas do país

1	2016	1003	Cria o Dia Nacional da Laicidade	"Aliança pela Educação e Laicidade"; encminhada por Ope Pasquet (Colorado) e outros	<p>*transformado na lei nº19626, de 9 de julho de 2018</p> <p>*inicialmente a data proposta era dia 6 de abril, porque em 06 de abril de 1908 foi promulgada a lei que proíbe o ensino religioso em escolas públicas *</p> <p>interessante como os autores recorrem com frequência à referÊncia de Varela, responsável pela reforma educacional uruguaia e para quem a escola deveria ser obrigatória, gratuita e laica. O ensino religioso deveria ser do sacerdócio ou da família. A "Ley de Educación Comum" (1877) teve uma modificação importante: Varela propôs o fim do ensino religioso. Latorre, o ditador da época, decretou que o ensino do catolicismo seria obrigatório, mas as crianças que pertencessem a outras religiões poderiam não cursar *Voto minoritário assinado por Goñi: El laicismo ha exacerbado a tal grado la separación entre lo secular y lo religioso que termina negando todo status y legitimidad pública a esta última expresión [...]Rechaza otorgar en las aulas un lugar al fenómeno religioso, a las interrogantes sobre la trascendencia y a las preguntas sobre el fin último de la existencia"</p> <p>*IMPORTANTE: no voto de Goñi ele justifica a interpretação ampliada de laicidade, compreendendo todo tipo de proselitismo, inclusive político</p>
---	------	------	----------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1	2016	Sessão nº 4019	Interpretação do princípio da laicidade	Goñi Reyes (NACIONAL)	<p>*em bancada o representante fala que assim como ele, milhares de uruguaios creem em um Deus, com um único filho, na Virgem Maria e na ressurreição *tenemos el derecho, gracias a la laicidad, de profesar nuestra fe, tratar de preservarla y convencer a otros de que esta fe es una verdad</p> <p>*a religião como uma solução para "uma decadência social muito grande" da sociedade uruguaia *no solo postula una acción positiva de proteger y mantener las condiciones de orden público para su ejercicio sino, además, una acción de facilitar, de estimular la libertad religiosa, esto es, una concepción positiva de los derechos de libertad</p> <p>*Lapso IMPORTANTE: "seria um pecado imperdoável querermos que se funda Estado e Igreja" (p. 92) *a reconstrução moral, base da decadência social, passa por uma mudança espiritual</p> <p>*reclama uma maior participação das organizações religiosas na habilitação de marcos legais</p>
---	------	----------------	-----------------------------------------	--------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1	2016	Sessão nº4019	Interpretação do princípio da laicidade	Alejo Umpiérrez (NACIONAL)	<p>*IMPORTANTE que um <i>blanco</i> diga: "nem ao católico mais radical ocorre que atos políticos do Estado devam ser dirigidos por um livro sagrado". Interessante CF. essa colocação com as colocações que apareceriam após as eleições de 2019, especialmente com Dastugue, Amarilla e Goñi</p> <p>*Menciona que o conceito de laicidade evolui, e fala explicitamente em uma noção jacobina de laicidade</p>
---	------	---------------	-----------------------------------------	----------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1	2016	Sessão nº4019	Interpretação do princípio da laicidade	José Carlos Mahía (FA)	<p>*Que en los últimos treinta años haya habido precedentes -coincido con lo expresado por el señor diputado Pasquet- de la utilización de espacios públicos para celebrar hechos religiosos es algo que, a nuestra manera de ver las cosas, no es una opción válida, no es lo que hace a la historia del Uruguay del siglo XX ni al desarrollo de las libertades, *cita también a instalação da estátua de Iemanjá em 1992 como clara afronta ao princípio da laicidade. *IMPORTANTE: si nos salimos del criterio de la laicidad negativa que establece la Constitución, ¿cuál será el criterio sustitutivo? ¡No lo hay! El criterio será la discrecionalidad del gobernante de turno, que va a dar a unos ciertas facultades</p>
1	2017	2059	Autoriza imagens religiosas em espaços públicos	Pablo Abdala (NACIONAL) -	<p>*autoriza tanto o uso de espaço spúblicos de forma transitória como para a colocação permanente de *simbolos ou imagens. *cita o artigo 134 da lei 12802 de 1960. IMPORTANTE esse artigo, pois cita diversas vezes especificamente a Igreja Católica ou institutos a ela ligados. revisitar *a idea de que el derecho humano a profesar una religión, lejos de quedar recluido en el ámbito de lo privado, imperiosamente debe manifestarse en el ámbito de lo público</p>

1	2017	2064	Día Nacional das Igrejas Evangélicas Protestantes	Pablo Abdala; Gerardo Amarilla; Álvaro Dastugue; Benjamín Irazábal	*declara o día 31 de outubro como o día nacional das igrejas protestantes
1	2018	Sessão nº 4145	Critica privilégios de posições governamentais ocupadas por cristãos	Susana Andrade (FA)	<p>*continuarán habiéndose pretextos para abusos como: misas promovidas por el Ejército Nacional, departamentos de 'asuntos religiosos' liderados por católicos de los Ministerios, capillas en hospitales públicos, provisión de dineros fiscales para arreglos de iglesias católicas, sobreexposición de símbolos en espacios públicos, clases de sexualidad en liceos estatales, llegando a la eventual misa en el Instituto Nacional del Cáncer</p> <p>*. El criterio general tal vez debería ser: nada en organismos estatales, a menos que sea interreligioso, para respetar la pluralidad del principio, y además contar con el debido acuerdo de las personas que no profesan ninguna religión.</p>

1	2018	Sessão nº 4208	Discriminação contra cristãos	Álvaro Dastugue (Nacional)	<p>*un laicismo anticlerical que demuestra su desprecio. Los colectivos cristianos han sido cuestionados en lo relativo a la conciencia, a la fe y a su expresión. * O</p> <p>ministério de turismo declarou de interesse turístico nacional o Congresso Religioso Sulamericano pela Vida e Família. Após movimentação da imprensa e de movimentos o Minsitério retirou o título *la ministra de Educación y Cultura, quien expresara estar preocupada por el avance de los neopentecostales en el ámbito público y opinara que se trata de una "plaga que aumenta"</p>
1	2019	Sessão nº 4251	Afetação ao princípio de laicidade	Goñi Reyes (NACIONAL)	<p>*pronunciamento oficial contra o secretário de DH da república que "se referiu de forma pejorativa aos cristãos evangélicos" *OBS apesar de não haver PL, Goñi pede à fiscalização do governo que proíba manifestações de desprezo à fé cristã, como em manifestações LGBT https://www.subrayado.com.uy/polemica-disfraz-religioso-</p> <p>*"La laicidad no está reservada ni reclusa al espacio privado; la verdadera laicidad permite e implica que las personas que confiesan libremente su religión también puedan participar de la vida pública, y más aún: de la vida política. " * essa manifestação de Gpñi é porque evangélicos se referiram contrários à Lei de Pessoas Trans, e ele defende que isso seja liberdade religiosa</p>

1	2019	Sessão nº 4261	Ovaciona o encontro interreligioso	Goñi Reyes (NACIONAL)	<p>*na posse de Lacalle Pou o encontro interreligiosos convocado pelo arcebispo Sturla. O "interreligioso" foram católicos, evangélicos e judeus * interesse da população pelo encontro e a participação de líderes políticos "dá sinal de novos tempos" *referência a versão taquigráfica de seu discurso à comunidade episcopal, judia e protestante armênia e à igreja anglicana do uruguai</p>
1	2020	100 (senado)	Despenaliza o casamento religioso	Carmen Asiaín (Nacional)	<p>*atualmente não PODE casar na igreja antes de casar no civil. Paga-se uma multa. *IMPORTANTE : O artigo 84 do código Civil, que o PL pretende revogar, fal aem prisão de ministros da Igreja Católica ou pastores. A senadora diz, em sua justificativa, que esse dispositivo resulta en una discriminación negativa injustificada contra dos grupos religiosos específicamente determinados *ver versão taquigráfica de 13 de outubro https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/busqueda-documentos?=&Searchtext=religiosa&Chkvtcomisiones=1</p>

1	2020	220 (Senado)	Reconhece feriado de festividades de minorias religiosas	Carmén Asiaín (Nacional)	*interessante proposta de autorizar que pessoas de várias religiões possam comemorar suas festividades que tenham vínculo empregatício público ou privado *projeto em apreciação na comissão de população, desenvolvimento e inclusão
1	2021	1295	Cria o Conselho da Laicidade	Ope Pasquet (COLORADO) - Filipe Schipani* (COLORADO) - e outros	*recupera a proposta 133/2015, que foi arquivada ao final da legislatura *laicidade entendida como "neutralidade do estado no terreno religioso e no terreno institucional com a proibição de qualquer tipo de proselitismo nas dependências públicas" *Los miembros del Consejo de la Laicidad estarán impedidos de emitir, en forma pública y a título personal, opiniones, recomendaciones o propuestas sobre temas que sean de competencia del Consejo de la Laicidad *a interpretação aqui evocada é que estende a neutralidade ao proselitismo em outras áreas, como a "propagação de ideologias políticas"
1	2021	Sessão nº	Manifestação sobre símbolo religioso em um ofício da ASSE	Enzo Malán (FA)	*denuncia que na sala da diretoria tem um símbolo religioso. A denúncia teve desdobramentos: https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2021/12/tras-pedido-de-informes-asse-reconoce-que-cipriani-tiene-simbolos-religiosos-en-su-despacho/ *"O Estado laico se defende". SOLicita que sua manifestação seja enviada ao presidente da república e À ASSE

1	2021	Sessão nº 4361	Celebração do mês da Bíblia	Álvaro Dastuge (NACIONAL)	<p>*a bíblia como maior best seller da história, fundamental para a construção moral e de valores do ocidente</p> <p>*nas maiores nações da terra o mês de setembro como o mês do livro</p> <p>*No es un simple libro; se trata de una colección de libros de diferentes autores, escritos a lo largo de los siglos, maravillosamente ensamblados; sin lugar a dudas, un milagro sobrenatural. Se trata nada más ni nada menos que de las instrucciones del Dios creador en su máxima expresión creadora</p> <p>*solicita que seu discurso seja enviada aos maiores canais de imprensa</p>
2	2005	166 (Senado)	Lei Geral da União Comcubinária	VVAA	*trasnformado na lei nº 18246

2	2011	1097	Modifica o Código Civil para o Matrimônio Igualitário	VVAA	*concorda que família é a base da sociedade, mas defende que a instituição muda e vem mudando ao longo dos tempos
2	2012	2036	Cria o instituto da União Civil, para contemplar demanda homoafetiva	Gerardo Amarilla (PN)e outros	*Cita o Pacto de San José "se reconhece o direito do homem e da mulher a contrair matrimônio" * arquivado no fim da legislatura sem ser movimentado

2	2013	Sessão nº 3850	Apresenta alternativa da união civil para homoafetivos	Borsari Brenna (Nacional)	<p>*apresenta um PL em que "matrimônio" é só entre homem e mulher, e aos homossexuais fica o instituto "união civil". OBS: em 2007, quando da votação da união concubinária homo Brenna foi contrário. *Cita o artigo 17 do Pacto de San Jose, no qual "reconhecem o direito do homem e da mulher em contrair matrimônio" * o matrimônio como uma uniãopar apropriar *a</p> <p>preocupação expressa é que do matrimônio deriva o direito à filiação! (p. 44) Esse ponto é reiterado pela deputada Rubino (FA) na página 59 da desta Sessão. Aliás, IMPORTANTE visitar a fala de Rubino, que argumenta que, os que são contrários ao MI, na verdade têm "medo" da adoção, e faz referência à lei 18590, que já "autoriza" adoção por casais concubinários homossexuais</p>
2	2013	Sessão nº 3850	Casamento como concepção natural entre homem e mulher	Gerardo Amarilla (NACIONAL)	<p>*creemos su concepción natural, es decir, la unión legalmente protegida de un hombre y una mujer para la procreación y la formación de los hijos</p> <p>*Nos oponemos a esta norma por entender que desvirtúa y desnaturaliza la institución matrimonio</p> <p>*Toma a palavra para ler um comunicado da Associação Cristã Uruguia da Saúde e do Instituto Jurídico Cristão do Uruguai: neste manifesto existe mais uma vez a preocupação pela filiação, dizendo ser "injusto com o filho de reprodução assistida" que não tenha uma família "natural" (p. 50)</p>

2	2013	Sessão nº 3850	Expõe preocupação na adoção	Pablo Abdala (PN) -	*cita informes de clínicas psiquiátricas que a criança pode sofrer problemas, se adotado por casais homoafetivos
2	2016	1700	Dia Nacional de Apoio à Família	Álvaro Dastugue (PN) - Bertiana Britos (PN) -	*estabelece que instituições privadas e públicas devam celebrar a família no dia 15 de março. A família como <i>fundamento natural</i> * clama mães e pais que cuidem seus filhos com valores e visões para que seus filhos, no futuro, honrem o matrimônio e a paternidade * projeto arquivado sem apreciação após 3 anos de decurso
2	2018	3560	Regulamenta sobrenomes para adoções homoparentais	Enzo Malán (FA)	*espera apreciação pela CCJC uruguaia
3	1985	385	Aborto com consentimento da mulher	Victor Vaillant (Colorado) - Daniel Lamas (Colorado)	*na descrição da proposta diz que tenta retomar uma justiça histórica, interrompida com o código penal de 1938. Parece que o aborto era autorizado entre 1934 e 1938 *A tramitação ficou suspensa em 2002. Arquivado juntamente ao 3107/93 em 2005

3	2008	2755	Direito à vida desde a concepção	Lacalle Pou; Pablo Abdala e Borsari Brenna	*arquivada em 2015 sem ser apreciada. Em 2010 foi arquivada mas teve pedido de desarquivamento. * No PL 559/2010, Lacalle Pou cita a "objeção de consciência institucional", e menciona a resolução 1763 /2010 da ONU (http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17909) Mas a resolução fala que não deve haver desproporcionalidade, pois se a objeção de consciência for reclamada de maneira desregulada, os direitos das mulheres vão por água abaixo, principalmente as mais pobres e as de zonas rurais
3	2010	29	Direito à vida desde a concepção	Pablo Abdala (NACIONAL) - Gerardo Amarilla (NACIONAL) Jaime Trobo (Naiconal)	*argumento a partir da "comprovação científica" da individualidade biológica

3	2011	851	Modifica o código penal	Fernando Amado (COLORADO)	<p>*à mulher que fizer aborto após 12 semanas manterá a pena anterior (reclusão de 3 a 9 meses) *El debate se ha teñido, especialmente, de creencias religiosas, cuya relevancia en el fuero íntimo reconocemos y respetamos profundamente, pero que no son de recibo en el marco de lo que deben ser las decisiones democráticas en un Estado laico. As instituições rleigiosas podem orientar os particulares, mas não definir o que seja delito</p> <p>*PL arquivado com a aprovação da Ley 18987</p>
3	2011	567 (senado)	Regulamenta a interrupção voluntária da gravidez	Mônica Xavier (FA); Lucía Topolansky (FA) e outros	<p>*menciona tentativas de regulamentar o aborto: 1978-1979, 1985, 1991, 1993, 1998 y 2002 *A proibição data de 1938 *Projeto que culminou na Lei nº 18987. Importante notar que outros projetos foram concomitantes * pontua que num estado laico como o uruguaio "não se pode tratar pecado como delito". Referência a um posicionamenot da Igreja Católica: las autoridades de la religión católica responden que: "si un comportamiento es inmoral debe ser también prohibido por el brazo secular del derecho; si es un pecado debe ser también tratado como delito</p> <p>*importante: cita pesquisa em que a alta religiosidade (ou seja, um vínculo mais forte com a igreja) é um fator mais importante do que o vínculo religioso no posicionamento sobre aborto. "Emcatólicos de religiosidade baixa ou média predomina a defesa à interrupção</p>

3	2011	Sessão ext. nº 61	Defesa do aborto como afirmação do Estado Laico	Constanza Moreira (FA)	<p>*la despenalización del aborto es para mí la afirmación del Estado laico</p> <p>*la Iglesia Católica compitió durante siglos con el Estado. Y es en esa competencia de la Iglesia con el Estado civil donde debemos rastrear buena parte de las prohibiciones que hacen a los derechos sexuales y reproductivos y de las concepciones que explican el retraso en las libertades y autonomías de las mujeres.</p> <p>*egún la encuesta sobre religión y religiosidad del año 2008, más del 60% de las personas creen que los líderes religiosos no deben influir en las decisiones de Gobierno, no deben influir en los votantes y no deben influir en la política nacional. Quiere decir, entonces, que tenemos una moral laica por más que la mayoría de los uruguayos profesan alguna religión.</p> <p>*Constanza cita "Católicas pelo direito de decidir", organização feminina.</p>
---	------	-------------------	-------------------------------------------------	------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

3	2011	Sessão ext. nº 61 (CSS)	Voto minoritário do Senado contra o PL 567/2011	Alfredo Solari (Colorado)*; Carlos Moreira (Nacional)	<p>*os argumentos vão desde a concepção de que a vida começa na concepção, MAS NÃO SE UTILIZAM DE REFERÊNCIAS TRANSCENDENTAIS. Outro argumento que chama a atenção é que no PL existiria uma "discriminação contra o progenitor masculino", já que a decisão caberia à mulher</p> <p>*outro argumento é o envelhecimento da população uruguaia e que apoiar o aborto seria um contrassenso enquanto planejamento demográfico</p> <p>*interessante também que representantes da Frente Ampla se posicionam contra, p. ex. Carlos Baráibar. Este Senador até defende o aborto, mas só em casos de violência ou riscos de vida</p>
3	2011	Sessão ext. nº 61 (CSS)	Fundamenta a vida desde a concepção	Heber (Nacional)	"tenemos una concepción de vida que es el resultado de una formación con influencias de parámetros religiosos"

3	2011	Sessão ext. nº 61 (CSS)	Fundamenta a vida desde a concepção	Lacalle Herrera (Nacional)	<p>*A partir de ese concepto de vida y en función de la ética judeocristiana a la que pertenezco, fundamento mi voto negativo al proyecto de ley. Lo hago, en primer lugar, desde ideas religiosas</p> <p>*La sacralidad de la vida es una convicción personal. Es más: si sabemos y creemos que desde antes de los tiempos cada uno de los seres humanos que ha vivido en la Tierra estaba previsto en la mente de Dios, y que su existencia como ser portador de valores eternos es una de las bases de la existencia de la naturaleza humana y del ser humano, esa vida sagrada por definición no puede ser de ninguna manera terminada</p>
3	2012	1428	Estabelece critérios para a interrupção	Ivan Posada (Independente)	<p>*a mulher deve justificar, até a 12ª semana, para um médico, porque pretende interromper. A equipe multidisciplinar deve conter pelo menos uma pessoa que conste na lista de "objeções de consciência"</p> <p>*arquivado no mesmo dia que o PL 851/2011</p> <p>*menciona a questão do "em geral" do Pacto de San Jose como uma abertura para as adequações legislativas de cada país</p>

3	2012	Sessão ext. nº 52 (CRR)	Voto minoritário da Comissão Especial contra o PL 567/2011	Gerardo Amarilla - Javier García (PN)	<p>*menciona que o projeto de lei não leva em consideração os matizes de valoração ética e religiosa existentes na sociedade</p> <p>*reclama-se que o profissional de saúde não poderia evocar seus princípios e valores religiosos e filosóficos para deixar de cumprir o que ordena a leiOBS. atentar também para o voto de Fitzgerald Cantero (NACIONAL) que se diz não confessional, mas enodssa os posicionamentos da episcopal católica *es un tema de tanta transcendencia que no podemos desconocer las concepciones, principios filosóficos o religiosos que nos inspiran como individuos y como sociedad sino que, precisamente, debemos sumarlos e integrarlos a lo que serán las normas que nos han de regir en nuestra convivencia. Me parece discriminatorio que se intente desacreditar las posiciones y fundamentos en temas tan trascendentales como estos</p> <p>*importante: Yo, que me identifico como cristiano, tengo una fuerte influencia de esa posición y, al margen del dogma, la doctrina o la liturgia, tengo una cosmovisión cristiana de la vida que no puedo ni debo ocultar o maquillar * Amarilla faz citações bíblicas em sua defesa</p> <p>*importante: es buscar soluciones pragmáticas, que dejen de lado las cuestiones de índole filosófico, religioso o científico. Aquí, claramente se está adoptando una posición cargada de fundamentos de una nueva ética que se quiere imponer, en la que se relativiza el valor de la vida humana</p>
---	------	-------------------------	------------------------------------------------------------	---------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

3	2012	Sessão ext. nº 52 (CRR)	Necessidade de independência de valores pessoais	Berta Sanseverino (FA)	*condena que alguns legisladores levem suas crneças morais e religiosas para o debate, "perdendo de vista que a bancada parlamentar não é um privilégio para fazer pesar interesses pessoais
3	2012	Sessão ext. nº 52 (CRR)	Necessidade de independência de valores pessoais	Laurnaga (FA) -	*destaca que os valores de fundo religioso e filosófico são inamovíveis, porque não permitem contraargumentação racional. E por isso devem estar restritos aos âmbitos privados, seja coletivo ou individual *. Uruguay es un país laico, democrático y republicano. Está separado de todas las iglesias y, por lo tanto, su función política no se ve afectada por la pertenencia o no a un credo religioso
3	2012	Sessão ext. nº 52 (CRR)	Defende que a lei 18987 desrespeita a liberdade religiosa	Daniel Radío (INDEPENDENT E) e outros	* menciona o Círculo Católico de Obreros, como se eles estivessem obrigados a cumprir a interrupção

3	2012	Sessão ext. nº 52 (CRR)	Legitimidade para se colocar a partir de valores religiosos	Pablo Abdala (NACIONAL) -	<p>*Inicia a fala dizendo que achou muito frequente a fala de que não devemos levar ao plenário as nossas convicções religiosas</p> <p>*fala que professa uma religião, mas que está representando quem o elegeu</p> <p>* curioso que deputados abertamente vinculados a religião fazem questão de falar que sua opinião não tem influência religiosa. Vide Trobo, logo abaixo (p. 116); e Germán Lapasta (p. 172)</p>
3	2013	Sessão nº 3854	Defende referendun à lei da Interrupção Voluntária da Gravidez	Pablo Abdala (PN) -	
3	2014	Sessão ext. nº 11	Preocupação com aumento de aborto	Pablo Abdala (NACIONAL) -	<p>*cita exemplos de outros países que autorizaram o aborto, pontuando o crescimento continuado do nº de abortos</p>

3	2015	56	Vida desde a concepção	Amarilla (NACIONAL) - Abdala (NACIONAL) e outros	<p>*La ciencia nos revela que existe vida humana en la etapa de gestación y desde el momento mismo de la concepción.</p> <p>Los avances de la investigación científica en el campo de la biología, * faz referência ao pacto de san José, artigo 4, em que fala que o direito à vida de maneira geral se dá desde a concepção OBS.: A defesa da ley 18987 de Monica Xavier diz justamente que esse <i>em geral</i> dá aos Estados a autonomia de legislar sobre</p>
3	2016	886	Autoriza migrantes residentes no Uruguai a realizar aborto	Fernando Amado (COLORADO)	<p>*desburocratiza o processo para realização do aborto</p> <p>*na lei atual, migrantes têm que morar pelo menos um ano no país. O PL quebra esse critério *arquivada no final da legislatura</p>
3	2020	Sessão nº 4254	Questiona a agenda provida do governo	Margarita Libschitz (FA)	<p>*afirma que em 2012 houve uma tentativa de deputados homens tentar revogar a discussão da lei que seria promulgada no ano seguinte (referência ao pedido de referendun por Pablo Abdala). A agenda provida cria uma falsa dicotomia</p>

3	2021	Sessão nº 4143	Comemoração do dia da criança a nascer	Elsa Capillera (CA)	*"morrem por ano 10 mil crianças por aborto": https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/ficha-asunto/151370 (atentar para a ênfase da equiparação entre nascituro e nascidos)
4	2015	358	Ajuda de custo para pais que queiram matricular o filho em escola que tenha os valores da família	Goñi Reyes (NACIONAL)	*arquivada no fim da legislatura
4	2018	4197	Teme pela educação sexual nas escolas	Álvaro Dastugue	

4	2019	3767	Regulamenta a educação sexual nas escolas	Valentina Rapela (COLORADO) - Goñi Reyes (PN) - Daniel Peña Fernández (Partido de la Gente)	<p>*educação sexual não pode ir contra os valores morais e religiosos dos pais. * cita o artigo 12 do Pacto de San Jose> "os pais, e quando for o caso os tutores, têm direito a que seus filhos ou pupilos recebam a educação religiosa e moral que esteja acorde com suas próprias convicções." *se os docentes de uma determinada escola não concorde com os valores votados pelos pais, estes indicarão um outro professor que receberá remuneração atualizada pela ANEP *a atual lei da educação (18437) confere liberdade de cátedra ao docente</p>
4	2021	Sessão nº 4277	Revê texto de livros didáticos	Sebastián Cal (CA)	<p>*diz que os pais descobriram que os textos escolares violam princípios básicos como a laicidade a autoridade *temos a história de como um Deus índio desceu à terra[...]Imagina se ao invés de um Deus índio o livro falasse do livro de Gênesis?" *Parece que a licidade de que tanto se fala nesta câmara só vale contra o cristianismo *fala encaminhada à ANEP e Ministério da Educação</p>

1, 4	2015	363	Liberdade de consciência e ideário	Carmen Asiaín (Nacional)	<p>*as pessoas naturais ou coletivas não serão obrigadas a agir senão de acordo com seus princípios, religiosos ou não. Direito à objeção de consciência</p> <p>*o PL conta com um capítulo voltado exclusivamente para as objeções de consciência para o âmbito santário</p> <p>*Nuestra Constitución consagra la Libertad Religiosa en su art. 5 de forma universal a lttodos los cultos religiosos" y dispensa una valoración positiva y de promoción a las religiones, indicador de lo cual es la exención de lttoda clase de impuestos".</p> <p>*foi o primeiro projeto apresentado por Asiaín enquanto legisladora, e ainda está em tramitação</p>
1, 4	2016	Sessão Nº 4019	Interpretação do princípio da laicidade	Ope Pasquet (COLORADO)	<p>*diametralmente oposto ao Goñi: Se ejerce en privado o en ámbitos cerrados, en los hogares o en los templos, y también en público</p> <p>*após citar várias atuações públicas, inclusive políticas, de religiosos uruguaios, Pasquet conclui: no considero justo decir que acá la religión está confinada a las catacumbas del laicismo uruguayo, *mas nestes tempos tem aparecido o conceito de laicidade positiva, um novo conceito de laicidade Esa laicidad positiva consistiría en que se sostienen, se apoyan, se fomentan por igual todas las religiones</p> <p>*cita um encontro promovido pela católica (Atrio de los Gentiles) que tratou "a laicidade como sinal de identidade da cultura uruguaia"</p> <p>*denuncia que o juramento à bandeira em 2014 nas escolas foi feito pelo arcebispo Daniel Sturla</p> <p>*contesta a instalação da estátua de uma virgem num prédio departamental de montevideo</p>

2, 4	2016	1699	Cria o Instituto Nacional da Família	Álvaro Dastugue - Betiana Britos	*conta com a criação das Escolas Familiares que serviriam para recuperação dos valores familiares
------	------	------	--------------------------------------	----------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------

Legenda: **1:** Liberdade religiosa; **2:** matrimônio igualitário; **3:** interrupção da gravidez; **4:** educação/ensino religioso