

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Pablo Henrick Oliveira Leite Vital

Laicidade, liberdade religiosa e suas construções no Estado Brasileiro

SÃO PAULO

2024

Pablo Henrick Oliveira Leite Vital

Laicidade, liberdade religiosas e suas construções no Estado Brasileiro.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em **Direito Constitucional**, sob orientação da Profa. Dra. **Maria Garcia**.

SÃO PAULO

2024

O presente trabalho foi realizado com apoio financeiro integral, através da FUNDASP – Fundação São Paulo. Toda minha gratidão.

“Não temais, pois, vós valeis mais do que
muitos pardais”.

(Mt 10, 31).

AGRADECIMENTOS

À Santíssima Trindade, Deus amoroso e compassivo, pelo dom da vida, que na sua bondade eterna me escolheu e capacitou, demonstrando toda a sua misericórdia para comigo.

À Virgem Maria, mãe terna e cuidadosa, por interceder pela minha jornada acadêmica e me tomar pela mão.

À minha mãe Fábila, por sua grande força que foi o meu maior incentivo, por todo o seu carinho, dedicação, esforço e cuidado, por me mostrar todos os dias à sua perseverança e me ensinar com sua vida.

Aos meus avós Maria Milta e Rinaldo, por toda a educação, formação e cuidado ao longo da minha vida e por nunca desistirem de mim, mas estarem presentes em todos os momentos.

Ao Padre Gianpietro Carraro e Irmã Cacilda da Silva Leste, pais na fé, por todo o acompanhamento filial, dedicação e oração em todos esses anos, assim como a toda a Família Missão Belém, minha mais profunda gratidão.

À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, por todo o aprendizado e pela oportunidade de realizar esta pesquisa acadêmica, em especial a Fundação São Paulo (FUNDASP), pelo apoio e fomento à esta pesquisa.

Ao Centro Universitário Assunção, *alma mater*, nas pessoas dos Professores, Doutora Karen Ambra e Doutor Alessandro Fuentes Venturini, por todo o apoio, incentivo e estímulo em minha jornada acadêmica.

À minha orientadora Professora Doutora. Maria Garcia, por todo o aprendizado e carinho durante a minha jornada acadêmica, por ser uma profissional tão ética e humana, um verdadeiro exemplo a ser seguido.

À querida Professora Doutora Tânia Giandoni Wolkoff, por todo o aprendizado, apoio e ensinamento transmitido, pela disponibilidade e gentileza em tantos momentos, por ser uma grande profissional e amiga de todas as horas, meus mais sinceros e profundos agradecimentos.

À Professora Doutora Lucineia Rosa dos Santos, exemplo de docente, por todo o seu profissionalismo e dedicação, em especial pelas imprescindíveis contribuições feitas na banca de qualificação.

Ao Professor Aloysio Vilarino dos Santos, por todo o empenho e auxílio, em especial pelas enormes contribuições realizadas na banca de qualificação.

Aos funcionários da PUC-SP, em especial nas pessoas dos secretários Rafael e Ricardo, por terem sido tão solícitos em todos os momentos.

A toda minha família, pelo apoio, respeito e compreensão nesta jornada acadêmica, meus mais sinceros agradecimentos.

Muito obrigado a todos os que contribuíram diretamente ou indiretamente para a elaboração desta dissertação.

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: _____ Data:

____/____/____ E-mail: _____

FICHA CATALOGRÁFICA

LISTA DE SIGLAS

ADC	Ação Direta de Constitucionalidade
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
ANC	Assembleia Nacional Constituinte
CADH	Convenção Americana de Direitos Humanos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COMIN	Conselho de Missão entre os Índios
CONTRAN	Conselho Nacional de Trânsito
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DETRAN	Departamento Estadual de Trânsito
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
GRERE	Grupo de Reflexão sobre o Ensino Religioso
GTME	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
ICAB	Igreja Católica Apostólica Brasileira
LEC	Liga Eleitoral Católica
OEA	Organização dos Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PIDCP	Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos
PIDESC	Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, sociais e culturais.
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

RESUMO

VITAL, Pablo Henrick Oliveira Leite. **Laicidade e liberdade religiosa**: a construção histórica no Estado Brasileiro. 2024. Dissertação de Mestrado em Direito Constitucional. Faculdade de Direito. Pontifícia Universidade de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2024.

Esse estudo tem como objetivo aprofundar a construção histórica da Liberdade religiosa e do laicismo. A laicidade e a liberdade religiosa sofreram diversas modificações ao longo da história constitucional brasileira. A religiosidade trazida pelos europeus e africanos, somada às crenças dos povos indígenas, formaram as bases culturais do povo brasileiro, assim como influenciaram a formação do Estado. A laicidade e a liberdade religiosa no Brasil, passaram por uma construção histórica, iniciada ainda no período colonial, marcada por uma forte ligação entre a Igreja Católica Apostólica Romana, passando por pequenas concessões para que outras manifestações religiosas fossem aceitas pelo Estado. Somente após o Decreto 119-A de 1890, houve a separação entre a Igreja e o Estado, permitindo que o Estado brasileiro fosse efetivamente laico. O objetivo desse estudo é a análise aprofundada da influência da liberdade religiosa e do laicismo na construção do Estado brasileiro, passando pela história constitucional brasileira, observando como estes dois institutos foram tratados nas Cartas, mesmo nas confessionais como a de 1824. Espera-se que essa pesquisa contribua para uma melhor compreensão da história constitucional do Brasil, assim como a observação da influência religiosa na construção de um Estado.

Palavras-chave: Direito constitucional. Liberdade religiosa. Laicidade. História constitucional brasileira. Laicismo.

ABSTRACT

VITAL, Pablo Henrick Oliveira Leite. *Secularism and religious freedom: the historical construction in the Brazilian State*. 2024. Master's Dissertation in Constitutional Law. Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP). São Paulo, 2024.

This study aims to deepen the historical construction of religious freedom and secularism. Secularism and religious freedom have undergone several modifications throughout Brazilian constitutional history. The religiosity brought by Europeans and Africans, added to the beliefs of indigenous peoples, formed the cultural bases of the Brazilian people, as well as influencing the formation of the State. Secularism and religious freedom in Brazil underwent a historical construction, beginning in the colonial period, marked by a strong connection between the Roman Catholic Apostolic Church, going through small concessions so that other religious manifestations were accepted by the State. Only after Decreto 119-A of 1890, there was a separation between Church and State, allowing the Brazilian State to be effectively secular. The objective of this study is an in-depth analysis of the influence of religious freedom and secularism in the construction of the Brazilian State, going through Brazilian constitutional history, observing how these two institutes were treated in the Letters, even in confessional ones such as that of 1824. It is expected that This research contributes to a better understanding of the constitutional history of Brazil, as well as the observation of religious influence in the construction of a State.

Keywords: constitutional law. religious freedom. secularism. brazilian constitutional history and secularism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	AS RELAÇÕES IGREJA – ESTADO DO BRASIL COLÔNIA E A CONSTITUIÇÃO DE 1891.....	14
2.1	As Relações Igreja – Estado no Brasil Colônia.....	14
2.2	A Liberdade Religiosa no Período Imperial: Uma Análise da Constituição de 1824.....	21
2.3	Liberdade Religiosa, Laicismo e Brasil República, uma Análise da Liberdade Religiosa na Constituição de 1891.....	28
3	LAICIDADE E LIBERDADE RELIGIOSA NAS CONSTITUIÇÕES:	39
3.1	A Liberdade Religiosa nas Constituições de 1934 e 1937 e a Era Vargas	39
3.2	A Constituição de 1946 e a Nova República.....	46
3.3	A Constituição de 1967, a Emenda Constitucional n. 69 e a Laicidade no Regime Militar	53
4	LIBERDADE RELIGIOSA E LAICISMO: AS NOVAS RELAÇÕES ENTRE AS IGREJAS E O ESTADO PÓS CONSTITUIÇÃO DE 1988	61
4.1	A Carta Internacional de Direitos Humanos, a Liberdade Religiosa e sua Influência na Constituição de 1988	61
4.2	Católicos e Evangélicos na Constituinte de 1987-1988.....	65
4.3	Laicidade e liberdade Religiosa na Constituição Federal de 1988	73
4.4	O Acordo Brasil Santa Sé.....	80
5	IGREJA E ESTADO: DISCUSSÕES.....	88
5.1	A Presença Missionária em Territórios Indígenas	88
5.2	O Racismo Religioso, As Religiões de Matriz africana e o decolonialismo	99
5.3	A Dignidade da Pessoa Humana e o Uso de Adereços Religiosos em Fotos de Identificação	105
6	CONCLUSÃO.....	113
	REFERÊNCIAS	114

1 INTRODUÇÃO

As relações entre a Igreja e o Estado sempre se fizeram presentes no Brasil. A formação do povo brasileiro é marcada por inúmeros aspectos culturais, dentre eles a religiosidade. Durante mais de 500 anos, a religião presente na vida dos brasileiros e brasileiras também se caracterizou a partir do aspecto institucional, fazendo com que costumes e crenças influenciassem o ordenamento jurídico nacional.

Durante todo o Período Colonial, o Catolicismo se fez presente como religião majoritária, persuadindo também as leis vigentes, interferindo diretamente no exercício de outras denominações religiosas como as xamânicas dos indígenas e as de matrizes africanas trazidas pelos escravizados. Mesmo com a predominância católica na vida quotidiana e nas leis, as outras formas de expressão da religiosidade continuaram sendo exercidas pelo povo brasileiro, muitas vezes unindo elementos e ritos dos povos indígenas e da população negra ao catolicismo popular.

No Período Imperial, a primeira Constituição do Brasil de 1824, foi outorgada em nome da Santíssima Trindade, consagrando o Catolicismo como a religião oficial do Estado. Apesar de ser a religião oficial, os membros do Clero encontraram forte resistência e divisões ideológicas por todo o Período Imperial, sendo marcado pelo enfraquecimento do Padroado Régio e pelas divisões entre a aceitação ou não da autoridade papal romana no território brasileiro.

Apenas com a Proclamação da República em 1889, a partir da edição do Decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890, o Estado laico é instituído no Brasil, efetivando a separação Igreja e Estado, o que seria reafirmado na Constituição de 1891. Apesar da cisão entre a Igreja e o Estado, consagrando a laicidade no Brasil, garantindo a liberdade religiosa, tal direito sofreu modificações ao longo das Constituições brasileiras, havendo maior ou menor restrição, dependendo da Carta Constitucional. A Constituição de 1890, trouxe diversos dispositivos que garantiam a laicidade e impedia a intervenção estatal no exercício religioso dos indivíduos, acabando com o Padroado Régio, mas oferecendo às Igrejas o direito de livre organização.

A laicidade se manteve nas demais Constituições brasileiras, mesmo que em alguns períodos houvesse uma aproximação maior da Igreja Católica com o Estado, como na Era Vargas, ao mesmo tempo, outras Igrejas puderam se organizar e exercer influências dentro da sociedade brasileira como os evangélicos e umbandistas, que

lutaram para terem os mesmos direitos dentro do Estado, mesmo sendo religiões minoritárias, a época. Um destaque em especial se dá durante o Regime Militar, no qual tanto evangélicos como católicos fizeram movimentos de aproximação e oposição ao regime, mesmo que a Carta Constitucional de 1967 e a Emenda Constitucional n. 1 de 1969, garantissem a liberdade religiosa, o Estado supervisionou e perseguiu inúmeros líderes, de diversas manifestações religiosas.

Com a Constituição de 1988, o Estado Laico é reafirmado, e a liberdade religiosa é apresentada em suas três dimensões: crença, culto e associação religiosa. O artigo 5º da Carta Magna, consagra a liberdade religiosa e permite uma nova relação entre as inúmeras manifestações religiosas existentes no Brasil junto ao Estado. Inspirado na Carta Internacional de Direitos Humanos, a Carta Magna consagra a liberdade religiosa como um direito fundamental, prescrevendo que o Brasil é um país laico, abrigando todo o pluralismo religioso existente no País.

Uma dessas novidades é o Decreto 7.101 de 2010, conhecido como Acordo Brasil – Santa Sé, o qual permite uma nova relação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, facilitando que outras religiões também façam o mesmo. Objeto da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439, a respeito da obrigatoriedade do ensino religioso confessional nas escolas públicas, o artigo 11, § 1º do referido Decreto, teve sua constitucionalidade reafirmada pelo Supremo Tribunal Federal, desde que o ensino religioso confessional seja de matrícula facultativa e respeite a diversidade religiosa existente no Brasil.

Apesar da Constituição Federal de 1988, alargar as relações entre as Igrejas e o Estado, a prática da liberdade religiosa ainda permanece em conflito. Questões recentes como o racismo religioso, a presença missionária em terras indígenas e o uso de adereços religiosos em fotos de identificação, são algumas dessas situações que ainda aguardam posicionamento do Supremo Tribunal Federal a respeito dessas questões. Assim como os demais direitos fundamentais, a liberdade religiosa também se encontra em colisão, em determinadas situações, com outros direitos fundamentais, fazendo-se necessário utilizar do princípio da proporcionalidade, encontrando equilíbrio entre ambos os direitos.

O presente estudo busca responder como se deram as relações entre a Igreja e o Estado ao longo dos séculos no Brasil e como se dá o exercício da liberdade religiosa no Brasil atualmente, neste sentido visa-se compreender e avaliar o avanço

da liberdade religiosa no ordenamento jurídico nacional, em especial na história constitucional brasileira.

2 AS RELAÇÕES IGREJA – ESTADO DO BRASIL COLÔNIA A CONSTITUIÇÃO DE 1891

2.1 As relações Igreja – Estado no Brasil Colônia

As relações da Igreja Católica Apostólica Romana com o Brasil datam da chegada dos portugueses em 1500. Na frota de Pedro Álvares Cabral, vieram sacerdotes diocesanos e quinze frades Franciscanos, incluindo Frei Henrique de Coimbra, que presidiu a primeira Missa em terras brasileiras em 26 de abril de 1500. Desde então a religião cristã sempre esteve presente na formação do povo brasileiro (Boff, 2014, p. 17).

O Sul da Europa formado principalmente pelos Reinos de Portugal, Espanha e outros Reinos que constituíam o que é hoje o atual território da Itália, eram incumbidos de levar a fé cristã católica aos seus territórios ultramarinos, contrapondo-se aos demais estados europeus de maioria protestantes, como Inglaterra e Holanda. Os portugueses faziam parte dessa sociedade político-religiosa que compartilhavam a obediência ao Papa, além de interesses econômicos; com a missão da catequização dos povos “recém-descobertos” (Cardim, 2000, p. 3).

O Brasil Colônia foi período marcado pela estreita relação entre exploração do território e expansão da fé, com destaque para os Jesuítas, incumbidos da missão de evangelizar os povos indígenas que aqui já habitavam e possuíam ritos e crenças próprias (Del Priore, 2016, p. 21). Em 1549, os Jesuítas iniciaram uma ação pedagógica de catequese, explorando o território nacional, nutrindo boa relação com os povos indígenas e ensinando-lhes as letras, defendendo-os da escravização e difundindo o Catolicismo; assim ao mesmo tempo em que os nativos se aprofundavam na fé católica, suas antigas práticas e costumes milenares foram sendo deixadas de lado (Mesquida, 2013, p. 236).

Fundada pelo padre espanhol Inácio de Loyola em 1540, a Companhia de Jesus, cujos membros são conhecidos como Jesuítas, é uma ordem religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana, caracterizada por obras de missão e evangelização, os principais responsáveis pela difusão da fé cristã católica no Novo Mundo, principalmente no Brasil português e na América Espanhola. Esses homens, provindos principalmente de Portugal e Espanha, vieram nas embarcações

portuguesas como os principais responsáveis pela catequização dos povos originários.

A ocupação portuguesa no Brasil foi marcada por organizações político-religiosas, marcando a estreita relação entre a Igreja e a Coroa Portuguesa, o regime do Padroado Régio, direito concedido pelo Bispo de Roma aos Reis de Portugal para a administração dos assuntos relacionados à fé nos territórios ultramarinos, recém-descobertos. Tratava-se de um apadrinhamento para as questões religiosas, que permaneceu no Brasil até a Proclamação da República (Aguillar, 2015, p. 30). Esse regime concedia diversas incumbências ao Reino de Portugal: Criar dioceses, paróquias, nomear bispos, recolher dízimos, conduzir investigações no Tribunal Eclesiástico, entre outros poderes que faziam do exercício do Catolicismo no País (Bassoli, 2020, p. 82).

O Padroado conduzia não só as relações políticas entre a Igreja, Portugal e consequentemente suas colônias, como afetava diretamente a vida quotidiana dos povos que nelas viviam. O pagamento do dízimo era um dever de todos, além das contribuições chamadas “pés-de-altar” que cobriam as despesas com os batismos, enterros, casamentos e missas (Lima, 2014, p. 56). Tal regime coibia que qualquer outra religião a não ser a Católica fosse professada no Brasil, criando uma intolerância religiosa tanto com as religiões dos povos originários como as de matrizes africanas.

Com a expansão do território colonial, surgiu a necessidade da criação da primeira Diocese do Brasil, que atendia a um clamor feito pelos Jesuítas ao Papa Júlio III (Aguillar, 2015, p. 41). A bula papal *Super specula militantis Ecclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551, de Sumo Pontífice Júlio III, criava a Diocese de Salvador que abrangia todo o território do País, e fazia o Brasil independente da autoridade do arcebispo de Funchal, na ilha da Madeira, e sufragânea de Lisboa, até o ano de 1676, quando foi elevada à Arquidiocese, pelo Papa Inocência XI (Vieira, 2021).

Em relação à legislação vigente, o Direito Canônico continuou a exercer influência como fonte reguladora moral do ordenamento jurídico português, as Ordenações Filipinas (1595-1867) traziam aspectos da doutrina católica, como está disposto por exemplo, no Livro III, Título LXVI: “Quando o caso de que não se trata não for determinado por lei, estilo ou costume de nossos reinos, mandamos que seja julgado, sendo matéria que trata pecado, pelos sagrados cânones.” Ou seja, o Direito Canônico dava à legislação vigente um norte moral, para que as regras fossem aplicadas (Bassoli, 2020, p. 52).

A liberdade religiosa no Brasil Colônia era inexistente, visto que grupos não católicos sofriam perseguições por parte da Igreja. Os judeus perseguidos pela inquisição portuguesa e espanhola, atraídos por novas oportunidades na América Portuguesa e impulsionados pelas descobertas das minas e cultivo da cana de açúcar, imigraram ao Brasil, trazendo com eles seus ritos e crenças, ligados sempre à tradição judaica, contrariando os ditames católicos da Colônia (Novinsk, 2001, p. 77). O medo das visitas inquisitoriais e as denúncias da população local de maioria católica, marcaram a vida dos judeus no Brasil Colonial, com exceção do curto período das invasões holandesas no nordeste brasileiro, no qual obtiveram uma certa liberdade de culto, os judeus foram perseguidos (Hermann, 2005, p. 351) e até mesmo expulsos do território brasileiro, como o caso dos 600 judeus holandeses expulsos do Recife pelos portugueses em 1654.

Cristãos-novos foi a designação dada aos judeus de origem ibérica, recém-convertidos ao Catolicismo. Estes judeus viviam sob uma constante investigação, mesmo após o processo de conversão e seguimentos das práticas cristãs (Silva, 2020, p. 209). Do ponto de vista católico, o judaísmo era uma heresia que se precisava combater, o que tornava a vida dos judeus dos Estados Ibéricos difícil, fazendo com que muitos migrassem para a Inglaterra ou Holanda ou até mesmo para as outras colônias ultramarinas.

O Brasil foi um dos lugares escolhidos pelos judeus que se sentiam ameaçados e perseguidos pela Inquisição. Muitos cristãos-novos conseguiram se estabelecer no Brasil, principalmente nas Capitanias de Pernambuco e Bahia, no entanto, com as duas primeiras visitas do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil entre 1591-1620, vários cristãos novos foram denunciados, acusados de práticas judaicas em terras brasileiras (Silva, 2020, p. 209).

O Protestantismo também esteve presente no Brasil católico, principalmente através de grupos de calvinistas franceses, que vieram ao País como parte da tentativa de colonização francesa na região da Guanabara (atual Rio de Janeiro), realizando o primeiro culto em terras brasileiras no dia 10 de março de 1557. Esse grupo de missionários calvinistas foram expulsos do Brasil após divergências teológicas e pastorais com os líderes franceses, alguns deles vieram a ser presos e até executados, encerrando a primeira tentativa de evangelização protestante com os nativos na América Latina (Matos, 2011, p. 5).

A perseguição ao Protestantismo no Brasil era um reflexo da luta religiosa que existia na Europa após a reforma-protestante no século XVI, os principais grupos que vieram ao Brasil colônia eram os luteranos e os calvinistas. Schalkwijk (1997) indica a presença de 22 Igrejas reformadas holandesas na região do Nordeste brasileiro, frequentadas principalmente por franceses e pelos próprios holandeses, porém, sem a presença do proselitismo típico dos missionários católicos, configuravam-se apenas como espaços de culto; no entanto, após a expulsão dos holandeses em 1654, estes espaços foram fechados e decorreu um longo período de silêncio a respeito de registros históricos sobre a presença dos protestantes no Brasil.

Dentre as religiões protestantes no qual a presença se destaca no Brasil colônia é o Anglicanismo, por motivos históricos devido à relação de Portugal com a Inglaterra, principalmente a partir do século XIX, com o Tratado de Comércio e Navegação, de 1810 (Vieira; Aguiar, 2018, p. 200). O culto anglicano, porém, restringiu-se aos próprios estrangeiros, não repercutindo na expansão da doutrina aos brasileiros nativos, tornando a liberdade religiosa praticamente inexistente.

Os indígenas mantinham suas próprias tradições religiosas, cada etnia possuía o seu conjunto de crenças e rituais próprios, no entanto, os inúmeros relatos de colonizadores e dos viajantes, sempre sob uma perspectiva eurocêntrica, tratavam os nativos como povos sem religião, oriundos do paganismo, que não adoravam coisa alguma, como demonstra o relato do missionário católico capuchinho d'Abbeville (1975, p. 215) a respeito dos Tupinambás:

Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Todas adoram a um deus, salvo a dos Tupinambá que não adora nenhum, nem celeste nem terrestre, que não idolatra nem o ouro nem a prata nem as madeiras, nem as pedras preciosas nem qualquer outra coisa. Não tinha, até nossa chegada, religião; portanto não tinha sacrifícios, nem sacerdotes, nem ministros, nem altar, nem templos ou igrejas. Nunca souberam os índios Tupinambás o que fosse nem prece nem ofício divino nem oração pública ou particular. [...] Não têm culto algum, nem interior nem exterior.

A “ausência de religião” era atribuída principalmente aos pajés ou caraíbas que exerciam uma “influência demoníaca” sobre os indígenas, segundo os missionários europeus, pois faziam com que algumas tribos se recusassem a receber o batismo e a praticar os ritos católicos. Estas tribos eram consideradas rebeldes e selvagens, inimigas dos portugueses e dos missionários, como foi o caso dos índios Caetés que habitavam o litoral nordestino e foram condenados pela Igreja Católica pela prática ritual do antropofagismo (Bueno, 2018, p. 18).

Os indígenas foram catequizados pelos missionários jesuítas, não sem resistência, uma vez que mesmo batizados, muitos povos originários continuavam com suas antigas práticas e costumes (Fanelli, 2020, p. 6). A linguagem escatológica utilizada pelos missionários causava espanto e temor nos nativos, a recusa na adoção do nome cristão era comum. A prática mais comum de resistência indígena aos valores cristãos foi denominada de “rebatismo”, que consistia na volta dos neófitos cristãos às práticas religiosas das tribos, o que representava para eles uma imersão na imortalidade e na vida eterna, contrariando o batismo cristão que era sinônimo de morte (Vainfas, 1995, p. 121).

Nesse ínterim de 210 anos, eles (jesuítas) catequizaram maciçamente os índios, educaram os filhos dos colonos, formaram novos sacerdotes e a elite intelectual brasileira, promoveram o controle da fé e da moral dos habitantes e a difusão e unificação da língua portuguesa de Norte a Sul do país (Rosário; Melo, 2015, p. 384).

Por vezes, ocorria um confronto entre os pajés indígenas e os padres jesuítas. Os pajés eram acusados pelos padres de realizarem falsas profecias a respeito dos sacramentos e das guerras, além de incentivarem os indígenas a praticarem a antropofagia; também as indígenas idosas eram vistas como um fator que atrapalhava a catequização por parte dos missionários católicos, muitas delas exortavam os indígenas a não observarem a doutrina e nem ouvirem os sermões dos padres (Fujimoto, 2016, p. 157).

Entre os indígenas e os missionários, existia uma clara divergência, principalmente na forma pelos quais os jesuítas avaliavam os rituais indígenas antropofágicos, motivos de escândalo para os europeus, conforme explica Fujimoto (2016, p. 158):

[...] o padre descreve os preparativos da festa para a execução dos prisioneiros, equiparando o que viu aos elementos presentes no sabá: as panelas e o fogo no interior da casa onde entrara para conseguir autorização para o batismo do prisioneiro foram equiparados aos caldeirões dos bruxos preparados para receber suas vítimas. As mulheres que passavam no terreiro, enfeitadas para o ritual, foram comparadas aos diabos e, por fim, as velhas foram explicitamente igualadas às bruxas europeias, ávidas por carne humana.

A ideia na qual os pajés e as mulheres idosas indígenas agiam dominadas pelo demônio era uma das estratégias utilizada pelos Jesuítas para converter os indígenas à fé cristã, por meio de peças e canções, os missionários utilizavam do imaginário

indígena para lhes propagarem o antagonismo entre os antigos rituais e os novos hábitos cristãos.

Os rituais indígenas e suas manifestações religiosas eram plurais e diversos, variando de tribo para tribo, de povo para povo, no entanto, alguns elementos eram comuns como a figura dos pajés ou caraíbas, como líderes espirituais. A chegada do Cristianismo ao universo religioso indígena se deu através de um dinamismo cultural, que envolveu processos de adaptação e reinterpretação (Macedo, 2008, p. 9).

A imagem dos rituais e das crenças indígenas, assim como a vivência quotidiana da religião é tratada pela visão europeia dos cronistas (Vainfas, 1995, p. 59) que as relatavam a partir de uma perspectiva quinhentista, católica e eurocêntrica, como é o caso do relato do jesuíta Pero Correia a respeito dos rituais dos tupinambás na Vila de São Vicente, em 1551:

[...] Há entre eles grandíssima gentildade e muitos erros, é de tempo em tempo se levantam entre eles alguns que entram neles espíritos que os fazem sabedores do que está por vir [...]. Estes fazem umas cabaças à maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas e cores que apegam com cera composta à maneira de lavores, e dizem que aquele santo que tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que fala, e à honra disto inventam muitos cantares que cantam diante dele, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabólicas [...] (Correa, 1555 *apud* Vainfas, 1995, p. 60).

A junção das crenças indígenas com o Cristianismo, foi resultando em um Catolicismo peculiar, típico da América Portuguesa, no qual elementos religiosos dos povos originários ganhavam uma “versão” católica. Tupã, entidade mística ligada ao raio foi associada ao Deus cristão, assim como o Jurupari, entidade ligada às forças danosas, foi associada ao diabo (Macedo, 2008, p. 8). De acordo com a visão religiosa quinhentista, os indígenas eram povos que não tinham religião, o que fazia deles pessoas propensas à catequização, pois a ausência de regras morais eurocêntricas os transformava em “bárbaros”, ao mesmo tempo que a ausência de elementos religiosos tradicionais encontrados tanto na Europa como em outros povos “recém-descobertos”, faziam dos indígenas brasileiros um povo com ausência de religião (Pompa, 2001, p. 26).

O processo de catequização dos indígenas não foi uma história linear; pelo contrário, a aproximação cultural entre elementos da cultura europeia cristã e da cultura indígena brasileira, formou um Catolicismo brasileiro, praticado sobretudo pelas camadas mais simples da população.

A intolerância religiosa no Brasil colonial abrangeu principalmente as religiões de matrizes africanas, nas suas múltiplas manifestações litúrgicas, rituais e culturais. O escravizado já era batizado em seu cativeiro no porto do seu local de origem, antes de embarcar para o Brasil, como forma de demarcação religiosa, representando que aquele escravizado era cristão e deixaria suas crenças para atrás (Fernandes, 2017, p. 119). Não existia lei que regulamentasse a posse dos escravizados pelos senhores, muito menos a sua religião, por conta da Igreja Católica, que produziu um Código em 1707: Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que tratava sobre variados temas, em especial a religiosidade dos escravizados, no qual instruía que as famílias ensinassem a eles as práticas da vida cristã, como as orações católicas e participação dominical à Missa (Dias, 2012, p. 40).

A escravização africana possuía também uma justificativa de cunho teológico, ofertada pela Igreja, conforme explica Dias (2012, p. 43):

O “resgate” teria a função de livrar os africanos cativos de uma pena maior, como a morte, trazendo-os para uma terra de cristãos, onde poderiam conhecer o verdadeiro Deus e participar da sua igreja. Deveriam trabalhar para o senhor até que conseguissem pagar o preço de seu resgate e dessem algum lucro ao mesmo senhor.

As manifestações religiosas não cristãs dos escravizados eram sufocadas e proibidas, como consequência o sincretismo religioso foi a forma que eles encontraram de perpetuar as suas crenças, principalmente no culto aos santos negros católicos como Santa Ifigênia e São Benedito (Aragão, 2013, p. 7), uma vez que os deuses das religiões de matrizes africanas, assim como os seus cultos, eram considerados de origem maligna e sinônimos de feitiçaria e bruxismo, severamente punidas pelo Código Canônico e vítimas de perseguições por parte da Igreja (Fernandes, 2017, p. 119).

O sincretismo religioso brasileiro foi fortemente influenciado pelas religiões africanas. Elementos como a cultuação dos santos católicos identificados como orixás, ganharam no Brasil uma nova forma de culto:

Houve espaço para o sincretismo na medida em que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, mas ganhou novas características ao se defrontar uma com as outras, transcendendo a configuração anterior ao contato. Espíritos africanos foram identificados com santos católicos, mas o culto destes não significava a simples preservação de cultos vindos da África. O culto aqui se distinguiu do continente africano pelas condições geográficas e culturais diferentes (Macedo, 2008, p. 7).

Mesmo em um cenário de intolerância e preconceito, as manifestações religiosas das pessoas escravizadas podiam ser aceitas, até mesmo pela própria Igreja, desde que reconhecido o Catolicismo como a verdadeira religião (Fernandes, 2017, p. 17).

2.2 A liberdade religiosa no período imperial: uma análise da Constituição de 1824

Com a chegada da Família Real Portuguesa em 1808, que fugia das guerras napoleônicas, inaugurou-se um novo tempo no Brasil e durante o período em que esteve no País, Dom João demonstrou um grande zelo pela educação, artes e literatura (Del Priore, 2016, p. 10). As Ordenações Filipinas ainda eram a legislação vigente no País e os primeiros cursos jurídicos nacionais só seriam fundados em Olinda e São Paulo no ano de 1827.

A estreita relação da Família Real Portuguesa com a Corte inglesa, foi crucial para o chamado “Tratado de Comércio e Navegação” em 1810. Tal Tratado trazia uma série de concessões dos portugueses aos ingleses, principalmente no que diz respeito à venda de mercadorias pela Grã-Bretanha, estendidas a todos os portos portugueses espalhados ao redor do mundo. O Tratado trazia, porém, a garantia da liberdade de consciência para os súditos ingleses presentes em Portugal e suas colônias, como também a todos os estrangeiros presentes em seus territórios (Pereira, 2022, p. 52).

O Tratado de Comércio e Navegação trouxe em seu Artigo 12, os primeiros passos para a abertura da liberdade religiosa no Brasil católico do século XIX. O direito dos estrangeiros de exercerem a sua religião nas colônias portuguesas garantia direitos como a expressão da fé, mesmo que condicionados a espaços privados, a construção de templos seguindo regras arquitetônicas específicas e a permissão para o sepultamento, segundo os costumes próprios de sua religião, no caso dos ingleses, o Anglicanismo (Costa, 2008, p. 5), ainda que a construção de Templos tenha se dado apenas em 1822, com a construção da primeira capela anglicana na cidade do Rio de Janeiro (Pereira, 2022, p. 52).

A prática do proselitismo religioso não era oficialmente aceito e os protestantes deviam restringir seus cultos ao âmbito doméstico, uma vez que a religião oficial do Reino de Portugal continuava sendo o Catolicismo. Apesar de serem minoria, a garantia de direitos aos protestantes que residiam nas colônias, em especial no Brasil,

demonstrava uma pequena abertura rumo à liberdade religiosa, conquistada anos depois.

A Revolução Liberal do Porto, movimento voltado ao chamamento de uma Assembleia Constituinte portuguesa, exigiu o retorno imediato de Dom João VI a Portugal, partindo então o rei e deixando o seu filho, D. Pedro (Del Priore, 2016, p. 11). Após um processo conturbado de crises internas e externas, o Brasil é proclamado independente de Portugal em 1822 e Dom Pedro I inicia uma Assembleia Constituinte em 1823, a primeira do Brasil, para dar ao novo País sua Constituição (Fausto, 2015, p. 149).

O movimento constitucionalista brasileiro foi um período turbulento, ao mesmo tempo que influenciou fortemente a independência do Brasil em relação a Portugal, o movimento era visto por D. Pedro com ressalvas, pois este tinha princípios absolutistas, contrariando o florescer do liberalismo europeu (Del Priore, 2016, p. 12). A primeira Assembleia Constituinte do Brasil, conhecida oficialmente como Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil, foi instalada em 3 de maio de 1823, no Rio de Janeiro, entrou em conflito com o Imperador, que não aceitou a redução do seu poder sugerida pelo parlamento e como resultado dissolveu-a em 12 de outubro de 1823, nomeando em seguida um Conselho de Estado para elaborar a Constituição de 1824 (Gomes, 2015, p. 63).

Na Assembleia Constituinte de 1823, um dos assuntos mais debatidos foi a liberdade religiosa (Cordeiro, 2013, p. 1). A liberdade religiosa foi vista como necessária por parte dos constituintes, uma vez que a vinda de estrangeiros era crucial para o povoamento do País, principalmente ingleses e alemães, nos quais eram em sua maioria protestantes, ao mesmo tempo que se fazia também importante um reconhecimento oficial da Igreja de Roma, perante aquele novo Império que nascia.

As discussões acerca da liberdade religiosa na Constituinte pode-se resumir em duas: de um lado, os parlamentares acreditavam que permitir de uma forma liberal que outras manifestações religiosas pudessem ser praticadas no Brasil poderia ofender a integridade nacional e gerar divisões dentro de um País tradicionalmente católico e de outro, aqueles que acreditavam que ao permitir o culto de outras religiões, o número de estrangeiros no Brasil poderia aumentar e não ofenderia a religião do povo brasileiro, de maioria católica, vencendo este segundo argumento (Pereira, 2022, p. 53).

A Assembleia Constituinte de 1823, foi influenciada pelo clero (Lenza, 2020, p. 112; Fausto, 2015, p. 149) resultando no Catolicismo como a religião oficial. A Constituição de 1824, fora feita em nome da Santíssima Trindade e o Imperador, assim como outros membros de Estado, realizavam juramentos para defender a religião católica (Bassoli, 2020, p. 59; Aguilar, 2015, p. 60); no entanto, foi no império que nasceu o maior sentimento anticlerical até então visto no Brasil (Del Priore, 2016, p. 482).

Na prática, pouca coisa mudou quando comparamos a Constituição de 1824 e o Tratado de Comércio e Navegação de 1810. A redação do Artigo 5º da Constituição de 1824, garantia a liberdade de culto, porém restringia-o ao âmbito doméstico, deixando apenas o proselitismo de ser considerado proibido.

Art. 5º. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo (Brasil, 1824, art. 5º).

A Constituição Imperial de 1824 associava a Igreja ao Estado de forma oficial, o Imperador submetia o poder religioso aos seus ditames, uma vez que as incumbências que antes pertenciam ao Reino Português através do regime do Padroado, agora estavam nas mãos do monarca brasileiro. As demais religiões eram autorizadas desde que não houvessem manifestações públicas, ou seja, a liberdade religiosa era restrita ao âmbito doméstico, prevalecendo o Catolicismo em relação às demais (Borges *et al.*, 2013, p. 244).

A Carta Constitucional vedava perseguições por motivos religiosos, mas ressaltava a importância do respeito à moral e ao Estado. Para a nomeação de cargos públicos, se fazia necessário que os candidatos professassem a fé católica. A Constituição de 1824 também assegurava que o Imperador, assim como o seu sucessor e os Conselheiros de Estado deveriam jurar manter a religião católica como a oficial do Império:

Art. 103. O Imperador antes do ser acclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber.

Art. 106. O Herdeiro presumptivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana,

observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e ser obediente às Leis, e ao Imperador.

Art. 141. Os Conselheiros de Estado, antes de tomarem posse, prestarão juramento nas mãos do Imperador de - manter a Religião Catholica Apostolica Romana; observar a Constituição, e às Leis; ser fieis ao Imperador; aconselhal-o segundo suas consciencias, attendendo sómente ao bem da Nação (Brasil, 1824, arts. 103, 106 e 141).

A relação da Igreja com o Império foi fortemente usada para legitimar o poder do Imperador. A estrutura eclesiástica foi um dos fundamentos pelo qual o novo Império se alicerçou, com a manutenção do Padroado Régio e o reconhecimento, por parte de Roma, do Brasil como uma Nação independente de Portugal. O Brasil se configurou como uma Nação constitucionalmente católica, e a Igreja no Brasil estava sob a égide civil do Imperador brasileiro e não do Papa.

O Brasil Império herdou do Brasil colonial uma religião que era organizada não só no âmbito religioso, mas também civil. O Clero católico composto por padres e bispos que ocupavam os mais altos postos na época da Colônia, também herdaram seus postos no novo Estado que estava surgindo. Os clérigos foram agentes políticos importantes nas decisões políticas que eram tomadas no Primeiro Império e representavam muito mais as opiniões políticas da região em que se encontravam, assim como do povo que os cercava, agindo muitas vezes de formas heterogêneas e individualizadas em muitas posições e sentidos, do que de forma hegemônica e centralizada, com posicionamentos coletivos enquanto Igreja (Miatello, 2022, p. 1). Foi delegada aos clérigos uma série de funções civis e a presença deles se deu nas mais variadas instâncias do funcionalismo público da época, com destaque principalmente nos movimentos eleitorais, desestabilizando muitas vezes a própria integridade do Império (Santirocchi, 2013, p. 2).

Apesar da Constituição de 1824 estabelecer o Catolicismo como religião oficial e submeter o Clero brasileiro, assim como a Igreja no Brasil ao Imperador, a Santa Sé reconheceu o Brasil como independente apenas em 23 de janeiro de 1826, fazendo com que o Brasil obtivesse os mesmos direitos junto à Santa Sé que o Reino de Portugal. Após os esforços diplomáticos entre o Brasil e a Igreja situada em Roma, o Papa Leão XII, editou a bula *Praeclara Portugalliae* em 1827, no qual concedia à Casa Reinante do Brasil os mesmos direitos que os da Coroa Portuguesa em relação ao Padroado e ao grão-mestrado da Ordem de Cristo (Santirocchi, 2013, p. 16).

Dom Pedro I enviou a bula para a aprovação do poder legislativo, que a rejeitou, alegando que ela continha disposições contrárias à Constituição de 1824, como o

argumento de que o Papa não tinha a autoridade de estabelecer o Padroado no Brasil, pois o direito de dispor sobre os assuntos eclesiásticos provinham da própria Constituição (Pereira, 2022, p. 53), assim como o intuito das ordens militares que tinham sido fundadas para defender a fé católica e combater os inimigos da fé, o que era contrário ao disposto constitucional (Santirocchi, 2013, p. 16).

As relações do Episcopado e do Clero brasileiro com o Governo Imperial eram ambíguas; ao mesmo tempo que a Igreja se institucionalizou com ajuda do Império e era a religião oficial do Brasil, ela ficava mais subjugada à Santa Sé, algo que não agradava os imperiais (Santirocchi, 2013, p. 13). Por não receber o Beneplácito Imperial, a bula não entrou em vigor, sob o argumento de ser inconstitucional e de que o Padroado era inerente à própria soberania nacional, ou seja, o próprio Imperador possuía o direito sobre a Igreja no Brasil, dado pela própria Constituição e não porque provinha de uma autoridade externa, como a do Pontífice Romano.

Dada a ausência de um representante diplomático do Brasil junto à Santa Sé, as autoridades eclesiásticas do Vaticano só ficaram sabendo do não provimento da bula apenas em 1855, ou seja, já no reinado de Dom Pedro II. As relações com o Clero se estremeceram ainda mais, uma vez que estes eram considerados servidores públicos, dado que exerciam serviços estatais como registros, sepultamentos, casamentos e outras coisas.

A historiografia nos mostra que houve um processo de despolitização do Clero a partir do Segundo Reinado. O pensamento do Clero era diverso inclusive contra a Monarquia, alguns bispos do Pará e Pernambuco eram contrários ao reinado de Pedro II e a submissão da Igreja Católica no Brasil ao poder temporal do Império (Pinto, 2013, p. 2). O governo passou a adotar medidas de restrição ao Clero, inibindo sua atuação partidária, em que funções estritamente eclesiásticas como registros e sepultamentos (a Igreja era detentora dos cemitérios e locais de sepultamento), passou a ficar para as esferas públicas, com a organização maior do Estado (Santirocchi, 2011, p. 193).

Dentre as inúmeras tensões entre a Igreja e a Monarquia, nenhuma marcou tanto como a assim conhecida “Questão Religiosa”, que por volta de 1870, nas últimas décadas da monarquia, estabeleceu uma verdadeira crise institucional no Brasil. Com a intensificação do pensamento liberal, que entre outras coisas pregava a total separação entre Igreja e Estado, a Igreja Católica tentava intensificar sua influência e

a fortificar a autoridade papal. Com a Igreja no Brasil não foi diferente, uma vez que dentro do Império avançavam as ideias liberais.

Ao condenar oficialmente a maçonaria em 1864 através da bula *Syllabus*, o Papa Pio IX proibiu a permanência de membros da maçonaria nos quadros da Igreja, com a pena de excomunhão, embora o embate entre a Igreja e a Maçonaria já existisse antes mesmo da deflagração da Questão Religiosa (Mendonça, 1987, p. 228). Esse fato atingiu a Igreja no Brasil uma vez que vários membros do Império, inclusive clérigos, eram maçons. Dentro do Clero brasileiro existiam, porém, clérigos ultramontistas, ou seja, fiéis à Santa Sé, que condenavam a maçonaria, destacando-se a figura do bispo de Olinda e Recife Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira e do Bispo do Pará, Dom Macêdo Costa. Ambos lançaram um manifesto que condenava as irmandades religiosas cujo membros fossem frequentadores das lojas maçônicas. Tal interdito foi considerado pelo Império como desobediência civil e afronta à Constituição de 1824, o que acarretou a prisão dos dois bispos e a revogação do interdito (Santos; Casimiro, 2015, p. 577).

Ambos os bispos, ao utilizarem a bula papal e documentos dogmáticos para interditar as irmandades e seus membros, estariam respeitando uma legislação estrangeira e não nacional, uma vez que o chefe da Igreja no Brasil seria o Imperador e não o Papa, o que demonstrava que dentro do Clero brasileiro as divisões eram latentes entre a obediência ao Papa, enquanto líder da Igreja universal ou ao Imperador, como líder da Igreja no Brasil, cada qual com diferentes interesses. O Estado brasileiro se mostrava então cada vez mais liberal e anticlerical, favorável sim a uma religião nos moldes nacionais, que buscava em Roma referências apenas doutrinárias, mas a nível institucional respeitasse e honrasse o poder do Imperador, que era aquele que dava a última palavra (Mendonça, 1987, p. 229).

A controversa relação entre a Igreja e a Monarquia abriu espaço para o Protestantismo no Brasil. Os alemães e os ingleses restringiam as suas práticas religiosas ao âmbito doméstico, com pouco proselitismo e número de adeptos de suas doutrinas continuaram pouco expressivos no Brasil Império. A chegada dos missionários norte-americanos, vindos principalmente a partir da década de 1870, encontrou um terreno favorável para a sua expansão no Brasil, uma vez que eram divididos em diversas expressões religiosas diferentes entre si. Os protestantes norte-americanos, diferentes dos alemães ou ingleses, não estavam interessados em relações comerciais ou ter no Brasil uma segunda pátria, pelo contrário, estes eram

favoráveis à expansão da fé, inclusive por meio da educação (Mendonça, 1987, p. 232).

A primeira expressão protestante norte-americana a vir ao Brasil foram os Metodistas, que se estabeleceram oficialmente em 1867, com a chegada dos missionários, conforme explica Barros (2012, p. 55):

Das denominações que começaram o trabalho missionário no Brasil a primeira foi os Metodistas. Tendo à frente os missionários Fountain E. Pitts, Justin Spaulding e Daniel P. Kidder formaram a primeira Escola Dominical no Rio de Janeiro e atuaram como capelães da Sociedade Americana dos Amigos dos Marinheiros. Kidder foi um dos principais nomes do protestantismo no Brasil, responsável por distribuir Bíblias em território brasileiro. James C. Fletcher também se empenhou nesta atividade.

É fato que a Questão Religiosa abriu espaço para a atuação do Protestantismo no Brasil, uma vez que as elites começaram a preferir as escolas com ensino pedagógico norte-americano ao invés das tradicionais escolas católicas, ao mesmo tempo que a maçonaria impulsionou a expansão das Igrejas protestantes, cedendo por exemplo, espaços nas lojas maçônicas para a pregação dos missionários, colaborando também o fato de que estas Igrejas não tinham uma expressão hierárquica forte como a católica, fazendo com que os liberais as vissem com bons olhos, como uma forma de acabar com a hegemonia dos clérigos católicos no Brasil (Mendonça, 1987, p. 236).

É importante destacar, no que diz respeito às religiões de matrizes africanas, a situação no Império era semelhante à do Brasil Colônia, marcado pela intolerância religiosa. Salienta-se, porém, que o Código Penal do Império de 1830 punia a celebração de outra religião que não fosse a religião católica e isso claramente incluía as religiões das pessoas escravizadas, de matrizes africanas. No entanto, conforme explicam Campos e Rubert (2014, p. 296) [...] “os negros escravizados ou livres mantinham suas manifestações culturais de diversas formas, inclusive, preservando regras e condutas próprias relacionadas às religiões”.

Em tempos passados, ao longo da primeira metade do século XIX, os batuques africanos tinham sido proibidos porque muitas autoridades acreditavam que serviam de antessala para a revolta escrava. Paralelamente a tais preocupações, as posturas municipais, as resoluções e os editais policiais justificavam a proibição pelo incômodo que os tambores causavam aos moradores de cidades e vila, além de supostamente promoverem bebedeiras, desordens e desviarem os escravos de seus afazeres (Reis, 2009, p. 143).

A intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas no Brasil Imperial era justificada através de um falso legalismo, porque viam na reunião das pessoas escravizadas um perigo para potenciais rebeliões, desconsiderando as tradições e os rituais que permitiam a estas pessoas o contato com o divino, ou seja, a liberdade religiosa aplicada aos estrangeiros ingleses e alemães, por exemplo, não era a mesma aplicada aos negros. No entanto, mesmo com a intolerância e a perseguição, os terreiros de candomblé, existiam em diversas cidades brasileiras, como em Salvador e reuniam diversas pessoas das mais variadas faixas econômicas da Metrópole, como africanos, crioulos, mestiços, pessoas escravizadas ou livres, homens e mulheres que mantinham vivas suas crenças, mesmo em uma sociedade predominantemente católica (Couceiro, 2013, p. 181).

2.3 Liberdade religiosa, laicidade e Brasil república, uma análise da liberdade

2.4 A liberdade religiosa na Constituição de 1891

O fim do Segundo Reinado de foi marcado por uma profunda crise política, principalmente motivados pela citada Questão Religiosa da década de 1870, que colocava em questão o regime do Padroado, a relação do Estado com a Igreja e a maçonaria (Gileno; Medeiros, 2021, p. 788) a incompatibilidade entre as duas instituições, intensificou o desejo de afastamento entre política, Estado e religião.

O fim do Regime Imperial foi marcado pela separação da Igreja com o Estado, ideais reformistas liderados principalmente por republicanos, como Benjamim Constante e Ruy Barbosa, influenciados pelas ideias liberais da França, impulsionaram a República laica, embora o Catolicismo fosse a religião oficial e majoritária e como visto inúmeras outras manifestações religiosas ganhavam espaço no Brasil como Protestantismo, pondo fim à hegemonia católica no País (Souza, 2013, p. 14).

O sentimento anticlerical não se expandiu para toda a Igreja no Brasil; pelo contrário, o reconhecimento dado pelo Estado às atividades exercidas por muitas congregações religiosas católicas como, por exemplo, a Congregação da Missão ou Lazaristas, foram reconhecidas por parte do Império pelo serviço que prestavam aos mais pobres (Oliveira, 2021, p. 4), no entanto, o florescer das ideias liberais que

defendiam a separação da Igreja e do Estado foram primordiais para que a República nascesse laica.

A República foi instaurada no Brasil em 1889, com isso uma nova constituinte foi convocada para o ano seguinte e a Igreja se fez presente, por meio de seu Episcopado, cuja principal solicitação era que a separação entre o Catolicismo e o Brasil, se desse de forma lenta e gradativa (Bonavides, 2008, p. 248) no entanto, apesar dos apelos dos bispos, o Decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890 ocorreu, no qual o Estado rompia com a Igreja Católica enquanto religião oficial e dava início a laicidade, pondo abaixo o regime do Padroado, que perdurou por três séculos (Bassoli, 2020, p. 79; Aguillar, 2015, p. 62).

O Estado laico surge no meio de um processo de secularização da própria Igreja, uma vez que a sociedade estava cada vez mais separando os elementos religiosos da sua vida quotidiana, restringindo a Igreja a um espaço relacionado apenas a questões da fé e menos da vida prática como a política ou os serviços públicos. Importante salientar que no processo de laicização do Estado, não houve por parte dos Poderes republicanos perseguições, represálias ou até mesmo expropriações de bens da Igreja (Moura; Cabral, 2020, p. 148), os embates se deram no campo intelectual, dentro das universidades, do parlamento e de uma ala da própria Igreja que se demonstrava contrária a essa separação.

A divisão no Clero católico pode ser vista a partir do citado Decreto 119-A, uma vez que determinados grupos o consideravam como válido devido à liberdade que a Igreja passaria a ter, respondendo diretamente a Roma e voltada apenas para os aspectos religiosos, com a possibilidade de se organizar internamente sem a interferência do Estado (Moura; Cabral, 2020, p.149), por outro lado, uma ala mais conservadora da Igreja via essa separação como algo catastrófico, uma vez que a Igreja perdia a condição de religião oficial do Estado, algo inédito em mais de trezentos anos (Bittencourt, 2012, p. 402).

Com o Decreto 119-A, o então Chefe do Governo Provisório, Marechal Deodoro da Fonseca, fez um aceno à ala mais liberal da República, que pedia a separação oficial entre a Igreja e Estado, mas também a uma ala do Clero católico que desejava maior liberdade nos assuntos eclesiásticos, podendo responder diretamente à autoridade papal. O Decreto contém sete artigos, sendo o primeiro aquele que proíbe a criação, por parte do Estado, de uma nova religião ou de sustentar à custa do orçamento alguma manifestação religiosa, mesmo que na prática o Governo

Republicano continuasse com o pagamento aos sacerdotes, chamado de cônica e, por um ano, a sustentação dos seminários:

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas. Art. 2º - A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos que interessem o exercício deste decreto. Art. 3º - A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos por atos individuais, senão também as igrejas, associações e instituições em que se acharem agremiados, cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público. Art. 4º - Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos- e prerrogativas. Art. 5º - A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica para adquirirem bens e os administrarem sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão - morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais bem como de seus edifícios de culto. Art. 6º O Governo Federal continúa a prover á congrua, sustentação dos actuaes serventuarios do culto catholico e subvencionará por anno as cadeiras dos seminarios; ficando livre a cada Estado o arbitrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes. Art. 7º - Revogam-se as disposições em contrário. Sala das sessões do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, 7 de janeiro de 1890, 2º da República. Seguem-se as assinaturas (Brasil, 1890, art. 1º ao 7º).

A História demonstra que o rompimento da Igreja com o Estado contou com a participação efetiva de alguns membros do Clero católico, uma vez que entre novembro de 1889 e janeiro de 1890, houve trocas de correspondência entre Ruy Barbosa, até então Ministro da Fazenda e principal responsável pelo Decreto 119-A e Dom Antônio de Macêdo Costa, bispo de Salvador e Primaz do Brasil, além do internúncio monsenhor Francesco Spolverini, que negociaram diretamente com o Governo Provisório qual o papel da Igreja dentro do novo regime e as garantias que a Igreja deveria ter após o fim do padroado régio (Aquino, 2013, p. 3).

Como reação ao Decreto 119-A de 1890, o Episcopado brasileiro se encontra em São Paulo em março de 1890, convocado por Dom Antônio de Macêdo Costa, para pensar sobre a situação da Igreja naquele momento, após três décadas de Padroado, com o objetivo de avaliar a posição dos católicos diante daquele novo cenário, uma vez que o Catolicismo continuava sendo a religião majoritária da população brasileira. Tal encontro resultou em uma Carta Pastoral Coletiva, publicada em março daquele mesmo ano, cujo conteúdo demonstrava o receio do episcopado

brasileiro frente às mudanças e o perigo do modernismo e ao mesmo tempo dava as coordenadas de como os católicos deveriam agir perante aquela nova realidade.

A realidade da Igreja naquele momento, exposta na Carta Pastoral Coletiva, demonstrava que a Igreja era contrária à submissão do Clero às autoridades civis como acontecia no Padroado, mas via a modernização da separação entre a Igreja e o Estado como algo perigoso:

Não queremos, não podemos querer essa união de aviltante subordinação que faz do Estado o árbitro supremo de todas as questões religiosas, e considera o sacerdócio, em toda a sua escala hierárquica, desde o minorista até o Bispo; - até o Papa! – como subalternos de um ministro civil dos cultos e dependentes das decisões de sua secretaria. Queremos, sim, a união, mas essa união que resulta do acordo e da harmonia, que é a única compatível com o sagrado dos interesses confiados a nossa guarda, com o decoro e a honra do sacerdócio, com a própria dignidade e os verdadeiros interesses do outro poder (Episcopado Brasileiro, 1890, p. 1).

Conforme explica Malheiros (2011, p. 609):

Em tese, a Pastoral Coletiva convoca os católicos brasileiros a não admitirem a separação entre Igreja e Estado. Julgam ser o acordo, o princípio fundamental das relações entre os dois poderes, acordo este baseado, sobretudo, no respeito dos mútuos direitos das partes.

A necessidade de estabelecer uma liberdade de culto no Brasil, para os bispos, já era uma realidade presente principalmente após a vinda de muitos imigrantes para o País, no entanto, como este era de maioria católica, o Decreto 119-A colocava o Catolicismo no mesmo patamar de outras religiões consideradas minoritárias, algo que era considerado inadmissível para o Episcopado. Além do mais, os bispos também se utilizaram do argumento teológico de que a Igreja Católica era a única fundada por Jesus Cristo, não podendo ser comparada a qualquer outra. Os bispos então passam a ver a liberdade de culto dada a outras religiões com uma afronta à própria Igreja.

Ao considerarem outras religiões como seitas, sob o argumento de ser a verdadeira Igreja do povo brasileiro, a Pastoral Coletiva apresenta um Episcopado ressentido com o governo brasileiro, fechado para o diálogo com as demais religiões e exigindo um papel de protagonismo que lhe foi tirado após o Decreto de 1890. O argumento no qual a liberdade de consciência de cada indivíduo é que deveria fazer com o qual ele escolhesse qual deus cultuar, para o Episcopado era inválido:

Por fim, o último argumento: a liberdade de pensamento no qual as democracias modernas se fundamentam para garantir a liberdade religiosa, só é válida enquanto a opinião religiosa expressada corresponde à verdade,

pois “o erro não tem[...] direito ao assenso das inteligências; o mal não tem direito à anuência das vontades”. As contestações vindas de parte de outras igrejas contra “[...] a verdadeira religião, o cristianismo católico, única religião, que se demonstra, sublime nos seus dogmas, perfeita na sua moral” não tira do catolicismo o direito de permanecer como única igreja da nação. Pelo contrário, cabe ao governo defender a verdadeira religião e punir àqueles que ousam contestá-la (Zugno, 2014, p. 203).

O pensamento ecumênico e interreligioso da Igreja Católica só se afirmaria anos mais tarde com o Concílio do Vaticano II. Até então, o pensamento vigente de parte do episcopado brasileiro se resumia a qualificar todas as demais religiões como seitas, independente de serem cristãs ou não. Com a separação, parte da Igreja no Brasil começa a fazer oposição ao novo governo, acusando o governo de dar proteção à seitas religiosas que se espalharam pelo território nacional.

Não obstante, a oposição da Igreja no Brasil contra o Estado não se deu em todas as esferas, com todos os membros do Clero ou do Episcopado, pelo contrário, existiram em várias regiões do Brasil acordos firmados entre as autoridades eclesiásticas e civis, conforme explica Gomes (2012, p. 4): “O que aconteceu, de fato, foi uma menor exposição pública da relação entre os dois poderes, que ficou mais restrita à cordialidade e troca de favores no âmbito privado”.

Apesar da separação oficial, o povo brasileiro continuava em sua maioria católico, com a participação ativa de bispos, clérigos, religiosos, religiosas e leigos nas mais variadas esferas da sociedade civil, e o caminho escolhido foi o da conciliação, uma vez que o Estado concretamente ainda dependia da aprovação da Igreja e se utilizou de favores políticos para manter as boas relações entre as autoridades civis e as eclesiásticas (Gomes, 2012, p. 5).

A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil entrou em vigor no dia 24 de fevereiro de 1891, reafirmando a separação da Igreja e do Estado que já havia sido realizada pelo Decreto 119-A, consagrando o Brasil como um Estado laico. O artigo 72, § 3º da referida Constituição Federal, assim era descrito: “Todos os indivíduos e confissões Religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições comuns” (Brasil, 1891, art. 72, § 3º).

A liberdade de culto já havia sido adquirida anteriormente no ano de 1890. Tal liberdade compreende, segundo Silva (2014, p. 221):

A liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também

compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença [...] mas não compreende a liberdade de embaraçar o livre exercício de qualquer religião, de qualquer crença [...].

Entre as principais mudanças trazidas pela Constituição de 1891, no que diz respeito à liberdade religiosa está a realização do casamento civil como a única forma de casamento reconhecida pelo Estado Brasileiro. A efetivação do casamento civil para além do casamento religioso já estava presente no ordenamento jurídico brasileiro desde 11 de setembro de 1861, ou seja, ainda no reinado de Dom Pedro II, a Lei 1144 de 1861, reconhecia para fins civis os casamentos entre os não católicos, assim como permitia que líderes religiosos de outras confissões celebrassem casamentos com efeitos civis, a mudança estaria no fato de que apenas o casamento civil ganharia o reconhecimento oficial do Estado, independente da religião na qual este fossem realizados.

O Artigo 72, § 5º trazia em sua redação a respeito dos cemitérios:

Artigo 72, § 5º- Os cemiterios terão caracter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não offendam a moral pública e as leis (Brasil, 1891, art. 72, § 5º).

A regulamentação dos cemitérios brasileiros também era um tema discutido no Brasil desde o início do século XIX. Com o Tratado de Comércio e Navegação de 1810, os sepultamentos dos não católicos poderiam ser realizados em locais próprios e com cerimônias próprias. Em 1863 foi editado o Decreto 3.069 que permitia que os cemitérios públicos reservassem um espaço destinado para o sepultamento dos não católicos. A secularização dos cemitérios se transformou em um dos debates mais longos do Império, nem mesmo a ala mais reformadora conseguiu retirar os cemitérios públicos da administração dos eclesiásticos, o que, apesar dos inúmeros debates, só veio findar a partir da Constituição de 1891, quando passaram a fazer parte da administração municipal (Rodrigues, 2019, p. 32). Existia, porém, segundo Pontes de Miranda (1938, p. 115) uma ineficácia a respeito do cumprimento deste dispositivo durante a Primeira República, uma vez que os cemitérios confessionais continuaram existindo e algumas autoridades eclesiásticas continuaram exercendo monopólio sobre os locais de sepultamento mesmo sendo públicos.

A questão do ensino religioso também esteve presente na Constituição de 1891, através da seguinte redação: “Art. 72, § 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (Brasil, 1981, art. 72).

A Igreja, por meio de seus representantes, reivindicara que o ensino confessional se mantivesse nas escolas públicas espalhadas pelo País. O ensino religioso foi a grande pauta defendida pela Igreja Católica. O Episcopado lutou com afincos para que o ensino religioso confessional não fosse retirado das escolas públicas e particulares. Os católicos formaram as primeiras bases educacionais do País, desde o século XVI, fundaram aqui as primeiras escolas e o ensino secular estivera unido à catequese mesmo após o rompimento Igreja-Estado. Inúmeras instituições de ensino católicas se espalharam por todo o território nacional ao longo dos séculos, chegando até mesmo aos lugares mais remotos (Batista, 2021, p. 212; Borin, 2018, p. 12). Os eclesiásticos sabiam da influência da educação religiosa na formação humana e os resultados que essa modalidade de ensino poderia trazer à Igreja: católicos inseridos nas mais diversas áreas da sociedade, grandes intelectuais e membros do parlamento foram formados nas escolas católicas brasileiras (Cigales; Oliveira, 2020, p. 7).

Apesar do texto constitucional afirmar o caráter laico do ensino religioso, muitos Estados como o Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Pernambuco, Ceará, Sergipe e Minas Gerais continuaram ofertando essa modalidade de ensino em suas escolas (Leite, 2011, p. 59). O assunto sobre a volta da obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas voltaria anos depois, no período de revisão do texto constitucional entre 1925-1926. No entanto, mesmo com o movimento dos católicos nas mais diferentes esferas civis, o ensino religioso de caráter obrigatório e confessional não foi reintroduzido no texto constitucional de 1891, voltando o tema apenas na próxima constituinte (Cecchetti; Santos, 2016, p. 137).

Com a República e o laicismo, o espaço para outras denominações religiosas alargou-se, permitindo que outras expressões de fé, tanto cristãs como não cristãs, pudessem ser difundidas no Brasil sem a especulação do Estado, conforme explica Santos (2004, p. 168):

A experiência do sagrado no Brasil republicano diversificou-se deslocando seu centro da Igreja Católica enquanto instituição matriz única do sentido religioso. O protestantismo fez parte desta diversificação paralelamente a outras expressões religiosas, como as novas expressões dos cultos afro-brasileiros. O mercado de bens simbólicos trouxe esta necessidade de redefinição dos centros do sagrado na sociedade brasileira. Os conflitos expressos nas polêmicas doutrinárias e nas acusações mútuas foram um dos

resultados desta redefinição e desta busca de conquistar mais posições no campo religioso.

O Protestantismo, já era presente no Brasil desde o período colonial, agora contava com representantes em todas as esferas da sociedade civil. Em suas diversas manifestações de vivência de fé, não podendo afirmar que existiu um único Protestantismo brasileiro, mas um movimento que envolveu na sua construção diversas Igrejas e doutrinas que se aproximam em alguns determinados aspectos e se distanciam em outros. Conforme explicita Santos (2004, p. 170) “A configuração dos modos de ser evangélico na sociedade brasileira estava em consonância com o imperativo do período relativo à modernização, à modernidade e ao moderno”.

É complexo descrever a realidade de cada Igreja protestante que atuou no Brasil no período republicano e quais influências exerceram no processo de laicização do Estado, no entanto, destaca-se o pentecostalismo. Surgido nos Estados Unidos, o movimento pentecostal logo se espalhou pelos países latino-americanos, em especial o Brasil, trazendo uma nova dinâmica na relação dos fiéis com a sua Igreja. As Igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, foram as pioneiras desse movimento em terras brasileiras, espalhando-se rapidamente por todo o País.

A doutrina protestante se enquadrava perfeitamente nos moldes da Primeira República, o discurso de obediências às leis, a importância do casamento civil, junto a aspectos da moral e da ética protestantes como a disciplina, encontraram no Brasil República um cenário perfeito para se propagar, uma vez que os protestantes também queriam uma religião sem a interferência estatal, com cidadãos que servissem de exemplo para os demais na obediência civil ao Estado (Santos, 2010, p. 113). De fato, a presença protestante na política brasileira no período da República velha é pouco conhecida (Oro, 2015, p. 217).

A República, por fim, definiu as condições para que o protestantismo construísse as suas identidades religiosas distintas dos padrões externos importados, num campo religioso sincrético e plural nas práticas cotidianas, embora ainda sob a hegemonia do catolicismo. Desde então, o processo de protestantização ocorreu de forma complexa, dinâmica e contraditória, mas que, atualmente, alcança presença efetiva no cenário da política e nas diversas manifestações culturais (Santos, 2010, p. 117).

É importante salientar que apesar da liberdade de culto, consagrada na Constituição Federal de 1891, o Código Penal da República de 1890, trazia em sua

redação, nos Artigos 156 e 157 a proibição de prática de rituais considerados espíritas, de magia ou hipnotismo:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos: Artigo 157- Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica (Brasil, 1890, art. 156).

O Espiritismo Kardecista, considerado “alto espiritismo”, era visto com bons olhos pela sociedade, pois incluía em geral pessoas brancas, que buscavam fazer caridade e o bem ao próximo, com origem europeia e contando entre seus membros pessoas instruídas, o contrário serviria para as práticas religiosas exercidas pelos ex-escravizados e negros, como os cultos de origem africana, no qual suas crenças eram categorizadas na prática da magia e demais crimes elencados pelo Código Penal (Negrão, 1996, p. 57).

A Umbanda foi estruturada como religião na República Velha, durante os anos de 1908 a 1930, surgindo no Rio de Janeiro, caracterizada inicialmente como uma prática religiosa de “baixo escalão”, pois congregava uma parte não elitizada da sociedade, formada principalmente por ex-escravizados (Carvalho, 2017, p. 50), mostrando o caráter preconceituoso que existia dentro do Estado laico, sendo perseguida pelos seus cultos e rituais, uma vez que estes eram caracterizados como crimes segundo o Artigo 157 do Código Penal de 1890.

Após a abolição do trabalho escravo em 1888, os ex-escravizados passaram por um processo de perseguição por parte da elite branca, que após anos de serviços prestados, agora os via como um problema social. As práticas religiosas dos ex-escravizados passaram por perseguição por parte da elite e do Estado, que mesmo após a promulgação da Constituição de 1891, continuaram a sofrer preconceito pela questão religiosa:

Nessa perspectiva o Candomblé durante a Primeira República, passa a ser perseguido e visto como símbolo de atraso, pois da África não poderia vir qualquer boa contribuição. Nos jornais analisados, podemos perceber como a imprensa tinha um discurso recorrente sobre o atraso e a barbárie que era característica, sempre ressaltando que as práticas de magia deviam ser extintas do País (Nascimento, 2012, p. 4).

As tentativas de desconsideração do Candomblé e da Umbanda enquanto religiões legítimas foram marcantes durante a Primeira República, vistas apenas como superstições e feitiçarias, como relata Gabriela do Nascimento Silva:

No jornal de circulação feirense Folha Feia de 10 de Julho de 1933, encontramos notícia de uma batida na casa de Candomblé de uma senhora conhecida por Filhinha, em que os membros encontrados na casa no momento da invasão policial foram presos e levados a delegacia, onde no local, segundo palavras do jornal “applicaram-lhes um castigo que mais ameaça os nossos sentimentos de fraternidade, de religião, de amor ao próximo, do que contra os nossos foros de cidadania e de povo civilisado: pegaram os proselytos da magia negra e raspam-lhes a cabeça a navalha, imprimindo-lhes uma cruz sobre o couro cabeludo, como antigamente, quando se applicava um K na testa dos calumniadores”. O jornal apela para a moral religiosa quando falam dos castigos perpetrados aos candomblecistas, e nessa punição os indivíduos são marcados com uma cruz, símbolo do cristianismo, talvez com o intuito de que os mesmos não se esqueçam do catolicismo (Silva, 2012, p. 15).

Como visto, os aspectos da liberdade religiosa não foram sentidos por todas as expressões religiosas no Brasil, principalmente para as de matrizes africanas que continuaram a ser vistas com desdém e preconceito, por outro lado, tais religiões puderam se organizar e se instaurar no País enquanto religião, mesmo com todas as dificuldades que seriam enfrentadas ao longo dos anos. São vários os testemunhos trazidos por repressão policial realizada na República contra os praticantes das religiões de matrizes africanas, em especial do Candomblé, no qual associavam suas práticas religiosas com tentativas de bruxaria e feitiçaria, ambas proibidas pelo Código Penal de 1890.

No que se refere à estrutura legal do País, o Candomblé, enquanto religião não poderia ser alvo de perseguição, tendo em vista que a Constituição da República brasileira de 1891, já em seu princípio, no título I, art. 11, cita ser vedado ao Estado ‘estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos’, analisamos desse modo, a religião em questão teria certa liberdade dentro dos meios legais, posteriormente no título IV, seção II, art. 72, § 3º, cita que “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”. No § 8º é afirmado que “a todos é lícito associarem-se e reunirem-se livremente e sem armas; não podendo intervir a polícia senão para manter a ordem pública”. Por último é citado no § 28, que “por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do

cumprimento de qualquer dever cívico”. Todos esses elementos inseridos na Constituição, à primeira vista nos fazem pensar numa construção de um País empenhado em propiciar essa liberdade dentro da sociedade (Santos, 2012, p. 9).

As expressões religiosas no Brasil são plurais desde antes do Brasil colônia, tendo em vista as muitas manifestações religiosas que os europeus encontraram quando chegaram aqui; no entanto, as relações de cada uma delas com o Estado se deu de diferentes formas, mesmo na Constituição de 1891, com a garantia do Estado laico, cada manifestação religiosa brasileira agiu a seu modo para vivenciar essa liberdade garantida pelo Estado.

3 LAICIDADE E LIBERDADE RELIGIOSA NA HISTÓRIA CONSTITUCIONAL BRASILEIRA:

3.1 A liberdade religiosa nas Constituições de 1934 e 1937 e a era Vargas

A Era Vargas foi marcada por profundas mudanças na sociedade brasileira. Getúlio Vargas ascende ao poder como consequência direta da Revolução de 1930, na qual destituiu Washington Luís e impediu o então Presidente eleito, Júlio Prestes, a assumir o poder. As características da Era Vargas são muitas, impossíveis de elencar neste estudo, no entanto, a aproximação entre o presidente gaúcho e a Igreja Católica poderá ser analisada.

Com o fim do Padroado, a Igreja perdeu grande parte de seus benefícios, antes oferecidos pelo Estado; no entanto, não perdeu sua influência. Durante toda a Era Vargas é possível perceber uma aproximação entre a Igreja Católica Apostólica Romana e o governo. Essa aproximação não oficial resultou em uma série de benefícios, tanto para a Igreja, quanto para o Presidente (Silva, 2016, p. 630). Ao aproximar o poder temporal da religião novamente, tanto o Presidente se utilizava das questões da fé para governar a população, quanto a Igreja utilizou-se do poder concedido para conquistar um espaço anteriormente perdido, com a República Velha.

Desde a década de 1920, a Igreja vinha ganhando novamente espaço na política nacional: com a Revolução Constitucionalista de 1930, os católicos tiveram uma participação relevante, com a atuação do Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, quando este atuou para que o então Presidente Washington Luís entregasse o poder aos revoltosos de forma pacífica. A Igreja inicia um processo de ser o centro de muitas ações da sociedade civil, com o objetivo de tornar o Estado novamente cristão, mas não nas mesmas condições de antes. Pelo contrário, o Episcopado, juntamente com o Clero, desejava que os princípios morais cristãos voltassem a estar no centro da sociedade brasileira, com tentativas de cristianizar a política (Baldin, 2012, p. 1180).

Para evitar ainda mais retrocessos para os católicos, o Episcopado brasileiro se reuniu em 1931 no Rio de Janeiro para estabelecer metas que a nova Carta Constitucional deveria conter. “Carta, o clero e o mundo católico em geral se empenharam cada vez mais para ver suas pautas atendidas no texto que viria a ser aprovado” (Basoli, 2020, p. 96).

Em 16 de julho de 1934, foi promulgada pela Assembleia Nacional Constituinte de 1932, a nova Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. A Carta Magna, segundo Del Priore (2016, p. 93) “estabelecia uma república federalista. Um texto ambíguo admitia a descentralização mas estabelecia, também, as bases da doutrina de segurança nacional”. A Constituição ficou em vigor pelo período de três anos e trouxe avanços e retrocessos no que diz respeito à liberdade religiosa.

A Igreja Católica conseguiu, junto à Assembleia Constituinte algumas reivindicações que lhe foram retiradas na Constituição de 1891 como o ensino religioso confessional nas escolas públicas, o reconhecimento do casamento religioso para efeitos civis, a permissão do voto dos religiosos e a autorização para o funcionamento dos cemitérios religiosos (Silva, 2012, p. 2). O Episcopado brasileiro teve forte influência durante a constituinte de 1932, uma vez que diversos temas demandados apareceram no texto constitucional.

O texto constitucional teve curta duração, no entanto, as principais reivindicações católicas estiveram presentes na Carta Constitucional:

Apesar do citado texto normativo ter tido pouca aplicabilidade fática em decorrência da curta vigência de três anos, percebe-se a reaproximação do Estado com a religião católica, valendo citar cindo mudanças normativas que comprovam a afirmação: a) colaboração do Estado e instituições religiosas em prol do interesse coletivo (Art.17 n.3); b) Permissão da assistência religiosa nas expedições militares, hospitais, penitenciárias e outros estabelecimentos oficiais (Art.113, n.6); c) Cemitérios terão caráter secular e serão mantidos pela autoridade municipal, as associações religiosas poderão ter cemitérios particulares e serão mantidos pela autoridade municipal, as associações religiosas poderão ter cemitérios particulares, caso no local não tenha os de caráter secular, não poderão recusar sepultamento de indivíduo com outra crença (Art.113 n.7) d) O casamento realizado perante ministro de qualquer confissão religiosa produzirá o mesmo efeito dos casamentos civis (Art.146) e) O ensino religioso nas escolas públicas passa a ser facultativo (Art.153) (Ferreira, 2016, p. 37).

A liberdade religiosa foi mantida na Constituição de 1934, no Artigo 113,§ 5º:

É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos, desde que não contravenham à ordem pública e aos bons costumes. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil (Brasil, 1934, art. 113, § 5º).

O Estado permanece laico, a expressão “liberdade de consciência” aparece pela primeira vez em um texto constitucional.

O Preâmbulo da Constituição de 1934 voltou a fazer referência ao nome de Deus, o que tinha sido extinto na Constituição de 1891. Entre as principais

conquistas dos líderes católicos junto aos constituintes foi a volta do ensino religioso confessional nas escolas públicas:

Art. 153 - O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais (Brasil, 1934, art. 153).

O ensino religioso tornou-se obrigatório nas escolas públicas em 30 de abril de 1931; o Governo Vargas estabeleceu no Decreto nº 19.941, em que estabelecia que o ensino da religião seria facultativo, ofertado de forma facultativa, ficando a cargo dos ministros de cada Credo e não podendo ser ofertada para salas de aulas com menos de 20 alunos. A Igreja via como primordial a volta do ensino religioso confessional nas escolas públicas, tendo em vista o avanço do Protestantismo, uma vez que a educação sempre foi incentivada pela Igreja como um dos pilares da formação da sociedade católica, sendo o ensino religioso apenas reafirmado na Constituição de 1934:

O dever de educar os filhos nos princípios católicos estaria também a cargo da escola. Pais, ou “batalhadores do bem”, deveriam dedicar tempo livre para catequizar seus filhos, conhecidos e demais alunos que estivessem matriculados na disciplina de ensino religioso. O futuro das crianças estaria garantido de forma mais coerente, uma vez que o catolicismo fosse ensinado a elas. É interessante notar que caso alguém se declarasse caridoso, teria a obrigação de mostrar a importância de ensinar o cristianismo a outras pessoas (Silva, 2012, p. 1305).

A educação religiosa era vista como a principal responsável pelo afastamento de ideias revolucionárias, comunistas, marxistas, protestantes e tudo mais que afastasse da “verdadeira fé”. A educação religiosa foi mantida como facultativa e deveria respeitar a profissão de fé de cada aluno, além de ser presente em todas as etapas escolares, iniciando-se na educação primária. Como a religião majoritária do País era católica, o ensino religioso na maior parte das escolas públicas também deveria consequentemente ser católico.

Outra questão importante trazida pela Constituição de 1934, foi a permissão dos cemitérios religiosos. Os cemitérios seculares continuaram sendo mantidos pela Administração Pública, no entanto, os locais de sepultamento poderiam continuar sendo confessionais, desde que não negassem sepultar a outros de religião diferente quando não houvesse local nos cemitérios seculares. Tal permissão mudou pouca

coisa na prática, uma vez que os cemitérios religiosos continuaram existindo, mesmo depois da Constituição de 1891 e suas vedações.

A presença de outras denominações religiosas também se fizeram presentes na Constituição de 1934. Os espíritas, juntamente com os luteranos, metodistas e outros religiosos, criaram em 1931 a Coligação Nacional Pró-Estado Leigo, com o intuito de evitar retrocessos conquistados anteriormente no que se referia ao Estado laico (Miguel, 2010, p. 207). A Coligação Pró-Estado Leigo teve uma participação de destaque na luta pela liberdade religiosa no País, uma vez que a reaproximação dos católicos com o governo de Getúlio, preocupavam os demais grupos religiosos, pois estes tinham receio de que houvesse uma predileção pela Igreja Católica em detrimento de outros grupos, conforme explica Huff Júnior (2008, p. 3): “Sob essa bandeira, a Coligação pretendia na verdade minar as bases da influência que exercia a Igreja Católica através do ensino religioso em todo o país”.

É importante salientar que o Protestantismo destacou-se no período justamente como uma oposição a retrocessos no Estado laico, temendo retrocessos em relação à predileção da Igreja Católica. Os Batistas, por exemplo, se expressaram através de cartas enviadas a seus membros demonstrando indignação com o resultado trazido pela Constituição de 1934, principalmente com a volta do ensino religioso nas escolas públicas, conforme explica Silva (2020, p. 183):

As análises realizadas naquele momento mostram os protestantes trazendo questões de caráter teológico para ilustrar o catolicismo como uma religião que se portava em desacordo com a bíblia. Vários eram os traços de interdiscursos, os quais traziam trechos das sagradas escrituras para comprovarem e sustentarem suas respectivas falas. Segundo Huff Júnior, essas críticas eram feitas naquele momento, pois, além de os dois grupos religiosos serem rivais desde o século XVI, os protestantes viam nas ações de Vargas um ganho de espaço pela IC e o aumento da dificuldade no crescimento das diversas correntes evangélicas espalhadas pelo país. O ensino religioso nas escolas públicas era um entrave na concepção das lideranças protestantes. A IC iria se aproveitar de um público em formação para pôr em prática o seu projeto de recristianização.

A reação protestante à aproximação da Igreja Católica, juntamente com outras denominações religiosas como os Espíritas, foi importante para a reivindicação de espaços até então conquistados e agora eram vistos como uma ameaça do fim da laicidade no Brasil. A questão do ensino religioso acendeu na população um grande debate, uma vez que os Católicos continuavam sendo a maioria da população e o número de ministros religiosos responsáveis por ministrar essas aulas, em sua maioria eram dessa denominação.

Com relação às religiões de matrizes africanas, podemos destacar o papel da Umbanda na Era Vargas. Neste período a Umbanda passou por períodos de legitimação, uma vez que ia de encontro à política nacionalista de Vargas e se apresentava como uma religião nacional, nascida a partir da fé do povo brasileiro, no entanto também foi neste período mais perseguida, uma vez que era costumeiramente relacionada a “curandeirismo” e “atraso cultural”, havendo invasão de terreiros, proibição de batuques de tambores e atabaques, além da prática de imolação animal ser considerada anti-higiênica (Alves, 2021, p. 44). A Umbanda defendia que o povo brasileiro era formado pela junção dos negros, brancos e indígenas, sendo a Umbanda uma religião de matriz afro-brasileira e essa característica permitiu que ela se aproximasse de diversas conjunturas nacionais e sobrevivesse a todas elas (Oliveira, 2015, p. 129).

A mesma perseguição que se dava com a Umbanda, também acontecia com o Candomblé, mesmo com a Constituição de 1934 garantindo a liberdade religiosa e o crescente número de fiéis que buscavam essa religião, a perseguição do Estado foi alta:

Podemos citar as perseguições de Getúlio Vargas no Estado Novo, como um dos atos mais fortes que o Estado brasileiro se colocou contra o povo de santo. Dentre as perversidades do Estado na época de Vargas para com o povo de santo foram inúmeras invasões de cerimônias de Candomblé, também houve prisões dos zeladores dos terreiros (Baptista; Lanza, 2013, p. 4).

Podemos destacar que tais religiões foram criminalizadas durante o período da vigência da Constituição de 1934, mesmo com a afirmação de tais religiões como religiões nacionais e o reconhecimento da existência das mesmas pelo Estado, no entanto, as crenças de matrizes africanas continuaram a ser marginalizadas durante todo o período. Apesar do receio a essas religiões elas continuaram existindo e estando presentes em vários elementos da cultura popular, como a própria disseminação do ritmo samba, o carnaval, dos instrumentos de percussão, entre outros mesmo que a sociedade da década de 30 tenha dado um sentido diferente a esses elementos (Oliveira, 2015, p. 108).

Ainda que garantindo a liberdade religiosa, a Constituição de 1934 trouxe de volta dispositivos não assegurados na Constituição de 1891, com isso houve avanços e retrocessos na garantia de um Estado laico que trouxesse ao povo brasileiro a segurança de poder exercer suas crenças sem a intervenção estatal ou

sem a predileção de uma religião específica em detrimento de outra. Após a Constituição de 1934, Getúlio Vargas outorgou em 10 de novembro de 1937 a Constituição dos Estados Unidos do Brasil e junto com ela se iniciava a ditadura do Estado Novo. A Carta Magna vinha caracterizada pelo centralismo político, cujo objetivo principal era a manutenção ao poder de Getúlio e conceder ao Presidente poderes praticamente ilimitados.

Sobre a liberdade religiosa, a Constituição de 1937 não trouxe grandes modificações. Parte da Igreja Católica continuou ao lado de Vargas, conforme explica Ferreira:

O texto de 1937 segue praticamente todas as tendências já abordadas na Constituição de 1934. Entre os acréscimos relevantes, a perda dos direitos políticos “pela recusa, motivada por convicção religiosa, filosófica ou política, de encargo, serviço ou obrigação imposta por lei aos brasileiros” (Art.119 b) e a observância pelo empregador, dos feriados religiosos, conforme a tradição local (Art.137 b), sendo tal artigo suspenso pelo Decreto n.10.358 de 1942, que declarou estado de guerra em todo o Território Nacional. Mais notório, ainda, é a obrigatoriedade da educação física, educação cívica, dos trabalhos manuais e a facultatividade do ensino religioso (Arts. 131 e 133) (Ferreira, 2016, p. 38).

O Estado laico foi mantido na Constituição de 1937, sendo garantida a liberdade de culto e associação por motivos religiosos, como um direito e garantia fundamental, consagrado no Art. 122, § 4º, assim como foi vedada a intervenção e supervisão estatal dos cultos religiosos, conforme disposto no Art. 32, alínea b. Para a Igreja Católica, a Constituição de 1937 retrocedeu em conquistas que a Carta de 1934 garantiu. Segundo Bassoli (2020, p. 96): “Junto com a Constituição de 1934, a nova Carta (conhecida como “a Polaca”, pela sua presumida inspiração com o texto constitucional daquele país) suprimiu várias das conquistas católicas [...]”. Uma das supressões foi a questão dos cemitérios, uma vez que o Art. 122, § 5º, estabelecia que os cemitérios deveriam ter caráter laico e organizados pela autoridade municipal, diferente da Carta de 1934 que permitia que fossem organizados pelas associações religiosas. Sobre o casamento religioso, a Constituição de 1937 apenas reiterou o casamento civil como indissolúvel, sem fazer qualquer menção ao casamento religioso, conforme disposto no Art. 124.

Segundo Santos (2008, p. 4), “embora a Constituição outorgada de 1937, anulasse as conquistas católicas alcançadas em 1934, o Estado Novo se permitiu a manter e aumentar os favores governamentais à Igreja”. A Igreja manteve por todo o Estado Novo uma relação amistosa com o governo Vargas, estabelecendo vínculos

com o Estado a partir do campo social. A Doutrina Social da Igreja se voltava cada vez mais ao mundo operário e com a Encíclica do Papa Pio XI (*Quadragesimo Anno*) em 1931, os católicos voltaram à sua atuação ao mundo operário, o que conciliava com a política getulista de reaproximação do movimento dos trabalhadores.

As religiões de matrizes-africanas continuaram sendo perseguidas durante todo o Estado Novo. É importante ressaltar que neste período entrou em vigência o novo Código Penal de 1942, no qual o curandeirismo, ao lado do charlatanismo e do exercício da medicina ilegal continuaram sendo considerados crimes. Em especial o curandeirismo, habitava ainda no imaginário popular sendo livremente associado às religiões de matrizes africanas:

Art. 284 - Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos: Pena - detenção, de seis meses a dois anos. Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa (Brasil, 1940, art. 284).

Para a antropóloga Yvone Maggie é de suma importância a compreensão de que, com a redação do Código Penal de 1942, o Estado visava combater o curandeirismo uma vez que acreditava na força da magia; por isso a tentativa de repressão de tais práticas, o que levava também à repressão policial por parte do próprio Estado a religiões de matrizes africanas dentro do Estado Novo (Maggie, 1992, p. 201 *apud* Oliveira, 2015, p. 106).

O Estado Novo testemunhou avanços na direção da liberdade religiosa no Brasil, como a garantia da separação entre Igreja e Estado, a liberdade de consciência e a não intervenção estatal nos cultos. Também durante o governo de Vargas, houve uma maior aceitação e reconhecimento oficial de diversas religiões, não apenas da Igreja Católica, que era predominante no Brasil. Isso permitiu que outras religiões, como o Protestantismo e o Espiritismo, crescessem e se desenvolvessem sem enfrentar perseguições sistemáticas. No entanto, também houve períodos de restrições durante o governo autoritário de Vargas como a tentativa de criminalização das práticas religiosas das religiões de matrizes africanas.

3.2 A Constituição de 1946 e a Nova República

Após a Segunda Guerra Mundial, o mundo viveu uma efervescência de vozes que pediam o fim de regimes ditatoriais que dominavam em diversos países do mundo. No Brasil não foi diferente, o fim da ditadura de Getúlio Vargas ocorreu em 1945, quando renunciou à presidência e deu lugar a um governo provisório e eleições democráticas (Bassoli, 2020, p. 97). Com a queda do Estado Novo, o General Eurico Gaspar Dutra assumiu o poder com a missão de preparar uma nova Carta Constitucional. As eleições para a Assembleia Constituinte ocorreram em dezembro de 1945; foi a primeira eleição democrática no Brasil em muito tempo. Os eleitos eram representantes de diversos partidos políticos, refletindo uma pluralidade de ideias políticas.

A nova Constituição foi promulgada em 18 de setembro de 1946. Ela estabeleceu o retorno do regime democrático no Brasil, garantindo direitos individuais, liberdade de imprensa e a divisão de Poderes. O País também adotou o sistema presidencialista. A Constituição de 1946 marca o período da Nova República e com ela a garantia de direitos que tinham sido suprimidos pela Constituição anterior, assegurando à sociedade brasileira direitos e garantias individuais (Carrijo, 2019, p. 5).

Sobre a liberdade religiosa, a Constituição de 1946 foi promulgada em nome de Deus, com um Preâmbulo semelhante ao da Constituição de 1934. Com a “ameaça” do comunismo, os constituintes viam no texto constitucional uma forma de reaproximação dos valores tradicionais do povo brasileiro, entre eles a religião. O Preâmbulo constitucional promulgado “sob a proteção de Deus”, parece trazer uma aproximação do Estado com setores mais conservadores e isso inclui as Igrejas Cristãs, em especial a Católica, que se opunham àquele ideal comunista e o medo de se estabelecer tal regime no Brasil (Dallari, 2001, p. 260).

O art. 31, incisos I e II, trouxe a dissociação entre a Igreja e Estado, garantindo a não supervisão estatal às religiões. Também foi vedada a relação de aliança ou dependência com qualquer instituição religiosa. Tal dissociação foi mantida, assim como nas Constituições anteriores, mesmo que na prática existisse uma relação não oficial com diversas instituições religiosas por parte do Estado. A liberdade de crença e consciência foram mantidas no art. 144, parágrafo 7, no entanto, sempre mantida a ressalva “desde que não contrariem à ordem pública e os bons costumes”, ou seja,

em um Estado majoritariamente cristão, práticas religiosas que não correspondessem a determinados costumes e fossem considerados contrários aos bons costumes, poderiam vir a sofrer a intervenção estatal, sendo, portanto, uma liberdade condicionada.

A escusa de consciência também foi assegurada, estando presente no art. 144, § 8º. Esse direito de abdicar de fazer algo em relação às suas crenças religiosas, aparece claramente pela primeira vez na Constituição de 1946, embora o texto constitucional de 1932, no art. 113, § 4, assegurasse que ninguém seria privado dos seus direitos políticos por convicções políticas ou religiosas:

Art. 111 - Perdem-se os direitos políticos: b) pela isenção do ônus ou serviço que a lei imponha aos brasileiros, quando obtida por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política; Art. 113, § 4- Por motivo de convicções filosófica, políticas ou religiosas, ninguém será privado de qualquer dos seus direitos, salvo o caso do art. 111, letra b (Brasil, 1934, arts. 111, 113).

Essa postura negativa do Estado só vem a aparecer evidente na Carta Constitucional de 1946. O ato de não interferir diretamente na consciência do indivíduo, reconhecendo a liberdade de cada pessoa de não ser privada de seus direitos em razão de suas práticas religiosas, convicções filosóficas ou políticas, assegura o direito de não ser impelido a fazer algo pelo Estado que contrarie o seu foro íntimo, dando pleno sentido a liberdade de consciência (Oliveira, 2020, p. 15).

§ 8º - Por motivo de convicção religiosa, filosófica ou política, ninguém será privado de nenhum dos seus direitos, salvo se a invocar para se eximir de obrigação, encargo ou serviço impostos pela lei aos brasileiros em geral, ou recusar os que ela estabelecer em substituição daqueles deveres, a fim de atender escusa de consciência (Brasil, 1946, art. 141, § 8º).

A escusa de consciência demonstra uma separação efetiva entre o Estado e os indivíduos, uma vez que permite não só a não interferência estatal na liberdade de consciência, como garante que o Estado não irá retaliar nenhuma pessoa por concordar ou discordar de qualquer princípio ou valor moral. A obrigação de não fazer algo por motivo religioso não pode ser confundida com desobediência civil, pois aqui ele não estaria se negando a fazer algo comum a todos por querer desobedecer ao Estado; pelo contrário, se uma crença religiosa ou convicção filosófica ou política impede que alguém cumpra uma obrigação legal imposta a todos, ela deve estar disposta a uma contraprestação alternativa do Estado.

Tal garantia, forneceu ao Estado brasileiro uma posição de neutralidade em relação às motivações pessoais dos indivíduos. O Estado ao não obrigar que o indivíduo abandone suas crenças e convicções para prestar determinado serviço, atua como um acomodador das diferentes visões de mundo que possuem os seus cidadãos, respeitando a liberdade de consciência de cada indivíduo no seu caráter mais pessoal que é a sua subjetividade (Rocha, 2019, p. 151).

Em relação à liberdade religiosa, a Constituição de 1946 também garante a assistência religiosa às Forças Armadas e instituições de internação, conforme disposto no art.144, § 9, o descanso remunerado nos feriados religiosos, de acordo com a tradição local também é garantida, no art. 157, inciso VI, retoma o texto constitucional de 1932, tornando o casamento religioso com os mesmos efeitos do casamento civil, desde que devidamente registrado em cartório, como consagrado no art. 163, parágrafos 1º e 2º.

O ensino religioso foi mantido, previsto no art.168, inciso V, com uma redação semelhante à da Carta de 1932, dispondo que constituísse disciplina facultativa, ministrada conforme a convicção religiosa de cada aluno, dos pais ou representantes legais, disciplinou também que fosse ministrada no horário das escolas oficiais.

O debate acerca do ensino religioso iniciou-se ainda na Assembleia Constituinte, de um lado os católicos e conservadores achavam por bem manter a educação religiosa, uma vez que o Brasil era constituído por uma maioria cristã católica e tal disciplina poderia elevar os valores morais dos estudantes brasileiros, por outro lado, os membros do partido comunista eram contrários, uma vez que o ensino religioso afetaria a separação da Igreja, levando à imposição de uma religião em detrimento de outras religiões (Martins, 2018, p. 3). Como nas outras Cartas Constitucionais, o debate acerca do ensino religioso se fazia presente devido a influência que a Igreja Católica exercia sobre o Poder Legislativo no Brasil. Em um mundo polarizado, em plena guerra fria, a ameaça comunista fazia do ensino religioso uma retomada de valores morais, mesmo o País vivendo um período democrático.

A questão dos cemitérios também foi trazida pela Carta Constitucional. Os cemitérios poderiam ter caráter tanto secular, administrados pela autoridade municipal, quanto particular, que poderiam ser mantidos pelas associações religiosas. Os ritos fúnebres também ficaram expressamente autorizados, podendo ser realizados por todas as confissões religiosas, conforme assegurava o art. 141, § 6º. A questão dos cemitérios mais uma vez expressa na Constituição, demonstrava a

sensibilidade das religiões frente à morte, uma vez que a ideia de morte ligada às concepções de vida eterna ou condenação estavam presentes. Oferecer assistência aos moribundos era uma missão que se fazia presente não só no momento da enfermidade, mas também no pós-morte (Dilmann, 2013, p. 70), era necessário acompanhar as famílias, com respeito e cuidado na fase do luto e essa missão era específica das religiões e não do Estado.

Uma das maiores inovações da Carta de 1946 em relação à liberdade religiosa, foi a imunidade tributária atribuída aos templos religiosos, conforme disposto no art.31, inciso V, alínea b. Essa novidade trazida pela Constituição de 1946, pode ser vista como uma forma de propagação dos templos religiosos em todo o território nacional, minimizando os seus custos (Maia, 2015, p. 3). É importante destacar que na égide desta Constituição ocorreu a promulgação da Lei 5.172 de 25 de outubro de 1966, o Código Nacional Tributário, que manteve em sua redação no art. 9º, inciso VI, alínea b, a mesma vedação já consagrada pela Constituição.

É importante destacar que a imunidade tributária oferecida aos templos de quaisquer confissões, era uma pauta defendida por diversas denominações à época. Da parte dos religiosos, a imunidade tributária poderia ser considerada como uma das formas de ampliação da liberdade religiosa, uma vez que permite o seu total funcionamento, já que estas não são tratadas sob o bojo econômico do Estado, mas sobrevivem de doações realizadas em prol da causa religiosa. No entanto, havia os parlamentares que defendiam num Estado laico não fazer sentido dar imunidade tributária a uma parcela das instituições do Brasil apenas por serem instituições religiosas. No entanto, se sobrepôs o primeiro argumento.

Na Constituição de 1946, ocorreu um alargamento em relação ao número de beneficiados pela isenção tributária, havendo uma clara semelhança entre o texto constitucional de 1946 e o que viria a ser promulgado em 1988 (Daneli Filho; Palau Sobrinho, 2010, p. 6190), no entanto, nem todas essas imunidades aconteceram de fato, permanecendo muitas apenas consagradas na Constituição, mas sem efetividade na prática (Baltazhar, 2005, p. 126 *apud* Daneli Filho; Palau Sobrinho, 2010, p. 6191).

No que se refere às relações Igreja – Estado, no período da constituinte, em especial, pode-se destacar que uma das principais demandas da Igreja foi o ensino religioso nas escolas públicas. A Igreja contava com vários constituintes que se declaravam católicos e que apoiavam o ensino religioso nas escolas públicas. Sobre esse período, nos relata Cunha (2007, p. 293):

Mesmo sem dispor da LEC, a Igreja Católica usufruiu de plena hegemonia na Constituinte, no que diz respeito a suas demandas históricas, tendo recebido apoio ativo ou tácito de diversos partidos. Por exemplo, o Partido Comunista, que rejeitava oER nas escolas públicas, por questão de princípio, acabou por aceitar, pragmaticamente, seu oferecimento facultativo para os alunos. Guaraci Silveira, mais uma vez constituinte, agora na bancada do PTB, mas ainda seapresentando como parlamentar protestante, mudou de posição e passou a defender a da Igreja Católica, ao contrário de várias entidades evangélicas, que se manifestaram, na ocasião, contrárias ao ER nas escolas públicas, como ele próprio havia feito em 1933/1934.

O ensino religioso foi a grande pauta defendida pela Igreja durante a constituinte e após a promulgação da Constituição de 1946. Mesmo com a reforma educacional promovida anos mais tarde, no Governo de João Goulart em 1965, a disciplina de ensino religioso permaneceu intacta sob a égide da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 4.040/1965). No entanto, o ensino religioso deveria ser oferecido de maneira voluntária pelos professores, não podendo causar ônus aos Poderes Públicos, nem sendo necessário um limite mínimo de alunos.

Uma grande disputa judicial marcaria as questões religiosas brasileiras na vigência da Constituição de 1946, a Igreja Católica Apostólica Romana versus a Igreja Católica Apostólica Brasileira, fundada em 1945, por Dom Carlos Duarte Costa, ex-bispo da Igreja Católica Romana que após uma série de discussões teológicas internas, foi excomungado. Dom Duarte funda em 1945 a sua própria Igreja, mas seu funcionamento fica proibido em 1948, a partir de uma representação da Igreja Católica Apostólica Romana ao então Presidente Eurico Gaspar Dutra, que mandou fechar a Igreja Brasileira. Dom Carlos Duarte então aciona o Supremo Tribunal Federal no mesmo ano, com a finalidade de continuar o exercício de suas atividades religiosas, através do Mandado de Segurança n. 1114.

O Mandado de Segurança n. 1114, foi considerado um dos dez maiores julgamentos do Supremo Tribunal Federal; o Supremo Tribunal Federal, negou a segurança deferida, pois os Ministros entenderam que a Igreja Brasileira não estava impedida de funcionar, mas não podia usar os mesmos ritos litúrgicos da Igreja Católica Apostólica Romana:

Apenas um dos ministros, Hahneman Guimarães, deferiu o mandado de segurança, entendendo a Igreja Brasileira enquanto cismática e, portanto, não sendo da competência governamental intervir pelo culto romano. Para a maioria dos ministros o Mandado de Segurança devia ser negado por não ser o meio próprio a ser utilizado no caso, afinal, argumentavam, a Igreja do bispo Carlos Duarte da Costa não estava impedida de funcionar, e sim de realizar officios religiosos que se confundissem com os da Igreja Romana, esta sim, prejudicada pela prática da ICAB (Silva, 2017, p. 125).

Para continuar a funcionar, a Igreja Católica Apostólica Brasileira, teve de adotar outras posturas litúrgicas, com o intuito de não confundir os fiéis em relação à Igreja Católica Apostólica Romana; dentre as mudanças, a adoção das cores litúrgicas diferentes das tradicionais católicas como o cinza, verde e amarelo, além da utilização da bandeira nacional, também mudanças doutrinárias substanciais como o não reconhecimento da infalibilidade papal e o não celibato entre os clérigos.

É importante destacar nesse julgamento, o viés religioso pelo qual os Ministros do Supremo Tribunal Federal expressaram seus votos, em especial destaque o do Ministro Annibal Freire:

Não se pode subestimar o valor da religião católica, poder que sobrepair a todos os poderes, somente interferindo para elevá-los e dignificá-los na orientação superior das ideias [...]. O requerente é um bispo apóstata. Quebrou os vínculos da obediência e da disciplina, insubordinando-se contra a Igreja que o criara. Não se tornou um simples cidadão civil, como em regra acontece com os que rompem os laços da fé ou dela se afastam por incompatibilidade moral. Teve, porém, horizontes mais largos, quis abrir concorrência à Igreja de Roma, ser um outro Chefe. E bate para isso às portas do Supremo Tribunal, invocando as garantias constitucionais asseguradas à liberdade de crença, por se sentir obstado em seus movimentos pelo Presidente da República [...]. A liberdade para o exercício deturpado dos atos inerentes ao culto católico pode constituir grave motivo de perturbação da ordem (Brasil, 1949, p. 13).

No voto do Ministro, é claro perceber a valorização do Catolicismo em detrimento da nova denominação religiosa, considerando tal denominação como contrária à ordem pública, demonstrando que apesar da liberdade de crença estar garantida na Constituição, ela estava limitada naquilo que seria considerado “ordem pública e bons costumes”.

A Igreja Católica durante a década de 1950-1960, buscou um discurso modernizador e mais próximo das realidades sociais existentes. A Igreja se mobilizou por meio do Episcopado para compreender as demandas sociais, em especial questões como a fome, a seca e os diversos problemas de infraestrutura que se agravavam no País. É importante destacar que durante o governo Juscelino Kubistchek, aconteceu o primeiro encontro dos Bispos do Nordeste, na cidade de Campina Grande, na Paraíba, entre os dias 23-25 de maio de 1956. Tal encontro contou com a presença do então Presidente Juscelino, que ouviu as demandas dos bispos sobre a realidade da miséria que pairava sobre o Nordeste, Juscelino se comprometeu a realizar políticas públicas efetivas para a região, o que resultaria na realização de um segundo encontro dos bispos em 1959, dessa vez em Natal, com a

proposta definitiva da criação da SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Strieder, 2011, p. 1).

O Protestantismo viu na Constituinte de 1946 uma oportunidade de garantia da liberdade religiosa, uma vez que na Era Vargas a aproximação do então Presidente com o catolicismo desfavorecia algumas denominações religiosas. Durante a Nova República, o Protestantismo tentou ganhar espaço no debate público, principalmente no que diz respeito à liberdade religiosa e à manutenção do Estado laico. Durante esse período, igrejas protestantes como os Batistas e os Presbiterianos, obtiveram um crescimento substancial, em especial nas áreas urbanas.

Como resposta à aproximação entre o Catolicismo e o Governo de Juscelino Kubitschek, a Confederação Evangélica do Brasil se manifesta por meio de um Memorial, no ano de 1956. Entre as questões trazidas no Memorial, destaca-se o poder religioso, a democracia e o seguimento à Constituição. Entre os questionamentos evangélicos estavam a hegemonia católica que favorecia a Igreja Católica Apostólica Romana e desfavorecia as outras denominações religiosas, em especial os protestantes, que na época ainda era minoria:

O protestantismo, então, coloca em questão a ação política do establishment apontando a questão da subordinação de interesses do conjunto da nação, princípios constitucionais... convicção cívica... fé patriótica... regime democrático, e de confiança no futuro da nação brasileira; e o fazia por meio da interpelação do padrão de relação do Estado com a Igreja Católica, retoricamente indicando que ele, o protestantismo, possuía credenciais que o associavam a esta ordem pretendida (Santos, 2015, p. 676).

Com relação às religiões de matrizes africanas, no período da República Populista, surgiram as primeiras Federações de Umbanda no Estado de São Paulo. O II Congresso Nacional de Umbanda foi realizado no ano de 1961. É possível observar que a partir do final da década de 50, há uma relativa legitimidade dessas religiões nos centros urbanos. Em especial com a política de Jânio Quadros, na tentativa de aproximar o Brasil dos países do continente africano, as religiões de matrizes africanas foram utilizadas pelo Governo como agentes de aproximação e identificação cultural entre o Brasil e a África (Louzada, 2011, p. 178). Tal aproximação não significou que as religiões de matrizes africanas deixaram de sofrer perseguição, pois se por uma parte a perseguição estatal diminuiu, por outra, o número de perseguições por parte de grupos protestantes neopentecostais aumentou de forma considerável (Silva, 2007, p. 23).

3.3 A Constituição de 1967, a Emenda Constitucional n. 69 e a laicidade no regime militar

A partir de 1964 o Brasil vivenciou o período do Regime Militar. A partir de 1967, o regime se institucionalizou, aprovando uma nova Constituição. A Constituição de 1967 estabeleceu um Estado Autoritário-Burocrático, definido pelos ideais capitalistas, dominado pela burguesia e caracterizado pela imposição da perda dos direitos civis (Ferreira *et al.*, 2021, p. 169). A Constituição da República Federativa do Brasil de 1967, foi promulgada durante o Governo de Humberto Castelo Branco e refletia os interesses e as diretrizes do governo militar.

Quanto a laicidade, no Preâmbulo constitucional aparece o nome de Deus: “O Congresso Nacional, invocando a proteção de Deus, decreta e promulga a seguinte” (Brasil, 1967, preâmbulo), o que caracteriza o caráter teísta do Regime Militar, que muitas vezes se utilizou do discurso religioso como forma de manejo dos seus interesses.

Assim como nas Constituições anteriores, é vedado ao Estado estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício das instituições religiosas no Brasil e dispõe da permissão do Estado em colaborar com as mesmas instituições nas áreas hospitalares, de educação e da assistência, conforme disposto no art.9º, II. O texto constitucional afirma o caráter da não intervenção estatal nas denominações religiosas, com redações semelhantes às Constituições anteriores, porém, inova ao inserir a possível colaboração com essas mesmas denominações nas áreas da saúde, educação e da assistência, ou seja, há uma colaboração expressa entre os setores de interesse público organizado pelas instituições religiosas e o Estado.

A Carta Constitucional de 1967 prevê o princípio da igualdade por questões religiosas, algo que tinha sido ocultado nas Constituições anteriores, aparecendo pela última vez na Constituição de 1932. Este direito foi consagrado no art. 150, §1º da Constituição. É importante salientar, que embora outorgada em plena Ditadura Militar, período no qual os direitos fundamentais são ignorados, a Carta de 1967 retoma a questão da igualdade religiosa e inclui no que diz respeito à questão racial, pela primeira vez, a possibilidade de punição em virtude de preconceito (Lôbo, 2016, p. 70), algo significativo principalmente para os adeptos das religiões de matrizes africanas.

A liberdade de consciência é assegurada, no entanto não há menção a liberdade de crença, ficando livre aos “crentes” o exercício de cultos religiosos, conforme disposto no art. 150, § 5º. É importante salientar que a ausência da liberdade de crença é algo que difere das Constituições anteriores no qual tal direito era explicitamente consagrado. Outra mudança em relação às Constituições anteriores é a negação ao direito de escusa de consciência (art. 150, § 6º), conforme explica Rocha (2019, p. 153): “penalizando os objetores com a perda dos direitos políticos ou mesmo com a perda de qualquer direito incompatível com o motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política”, ou seja, escusa de consciência antes conquistada na Constituição de 1946, foi vedada na Constituição de 1967.

A assistência religiosa às Forças Armadas e aos “estabelecimentos de internação coletiva” permanece na Constituição, desde que prestado por brasileiros, com redação semelhante ao que vinha sendo disposto nas Cartas anteriores, conforme o art. 150, § 7º. O repouso remunerado também continuou expresso, no entanto, sem fazer menção ao domingo; assim como nas Cartas de 1937 e 1946, foi permitida a criação de feriados religiosos, de acordo com a tradição local, direito consagrado no art. 158, inciso VII, assim como foi mantido o casamento religioso sob efeitos civis, desde que devidamente inscrito no registro civil, conforme art. 167, § 2º e 3º, dando continuidade àquilo que já vinha sendo disposto nas Constituições anteriores.

A questão do ensino religioso também foi mantida na Constituição de 1967, continuando o caráter facultativo, disposto no art. 168, inciso IV. Com o regime militar, a educação brasileira passou por diversas modificações, uma vez que a intervenção estatal sob o conteúdo ministrado nas escolas brasileiras aumentou consideravelmente. Leis e Decretos foram introduzidos com o intuito de condicionar valores morais para os estudantes. O ensino religioso passa a ter uma finalidade ainda mais específica durante este período: atribuir aos alunos conceitos morais, de obediência, combatendo toda a forma de subversão (Borin, 2018, p. 24). Junto com a disciplina de “moral e cívica”, o ensino religioso no período da ditadura civil-militar ocupou o espaço de educação acrítica, no qual não se visava o debate acerca do ensino religioso, uma vez que o governo não tinha nenhum interesse em promover alguma discussão em relação ao debate religioso no Brasil em sala de aula, mas na manutenção do *status quo*, com conceitos morais semelhantes àqueles propagados.

A imunidade tributária dos templos foi mantida, prevista no art. 20, alínea b, com o texto idêntico ao do Código Tributário Nacional, cuja redação tinha sido editada em 1965, considerada a grande reforma nacional sobre a tributação. A Constituição de 1967 amplia ainda mais as imunidades tributárias que estavam previstas na Carta anterior.

No que diz respeito à Emenda Constitucional número 1 de 1969, editada pela Junta Militar, que assumiu as atribuições do Presidente da República no Brasil em 31 de agosto de 1969; mudou consubstancialmente a redação da Constituição de 1967, com o intuito de adequá-la a todas as medidas de exceção que vinham sendo executadas pelo Regime Militar. Nas palavras de Silva (2022, p. 89):

Teoricamente e tecnicamente, não se tratou de uma Emenda, mas de nova Constituição. A Emenda só serviu como mecanismo de outorga, uma vez que verdadeiramente se promulgou texto integralmente reformulado, a começar pela denominação que se lhe deu: Constituição da República Federativa do Brasil, enquanto a de 1967 se chamava apenas Constituição do Brasil.

Sobre a liberdade religiosa e a laicidade, não houve mudança substancial em relação à Constituição de 1967. No que se refere à questão religiosa, a Emenda acrescenta no Art. 30, Parágrafo Único, alínea c, a seguinte redação:

Art. 30. A cada uma das Câmaras compete elaborar seu regimento interno, dispor sobre sua organização, polícia e provimento de cargos de seus serviços. Parágrafo único. Observar-se-ão as seguintes normas regimentais:) não será autorizada a publicação de pronunciamentos que envolverem ofensas às Instituições Nacionais, propaganda de guerra, de subversão da ordem política ou social, de preconceito de raça, de religião ou de classe, configurarem crimes contra a honra ou contiverem incitamento à prática de crimes de qualquer natureza (Brasil, 1969, art. 30, § único, alin. c).

A aparente proteção constitucional para que não houvesse discursos de preconceito religioso, era na verdade uma forma de vedação à liberdade de expressão, típica do Regime Militar. É de conhecimento, que desde o início da ditadura civil-militar as prerrogativas dos parlamentares, como a imunidade material parlamentar não eram respeitadas, mesmo que estivessem expressas na Constituição de 1967. É importante destacar que durante todo o período do Regime Militar foi mantida a aparência de normalidade das prerrogativas democráticas, porém, o Estado se utilizava de meios para cercear a liberdade de expressão dos parlamentares.

Outra menção à liberdade religiosa, trazida pela Emenda Constitucional n. 1 de 1969, foi o art. 153, § 8º, que dispunha:

Art. 153. A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: § 8º É livre a manifestação de pensamento, de convicção política ou filosófica, bem como a prestação de informação independentemente de censura, salvo quanto a diversões e espetáculos públicos, respondendo cada um, nos termos da lei, pelos abusos que cometer. É assegurado o direito de resposta. A publicação de livros, jornais e periódicos não depende de licença da autoridade. Não serão, porém, toleradas a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de religião, de raça ou de classe, e as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes (Brasil, 1969, art. 153 § 8º).

O artigo veda propaganda com o conteúdo de preconceitos de religião, raça ou classe. Assim como o art. 30 da mesma Constituição que impunha limites à imunidade material dos parlamentares, sob o argumento de evitar preconceitos, o art. 153, § 8º também limitava a liberdade de expressão sob o argumento de evitar conteúdos cujo teor fosse preconceituoso; no entanto, a aparente proteção à liberdade religiosa foi utilizada como argumento para a censura.

No que diz respeito às relações Igreja – Estado, podemos destacar o papel da Igreja Católica neste período. A postura da Igreja é considerada contraditória, ao mesmo tempo que uma ala do Episcopado e do Clero católico foram contrários ao regime e lutaram com afincamento pelo restabelecimento da democracia, outra ala foi favorável ao golpe de 1964 e seu apoio foi considerado fundamental para o estabelecimento do Regime Militar que perdurou 21 anos no Brasil.

O relatório final da Comissão Nacional da Verdade (2011-2014), apontou que uma parte considerável do Clero católico apoiou explicitamente o Golpe de 1964, sob o argumento de combater a “ameaça comunista” que pairava sobre o Brasil na década de 1960. Através de movimentos como a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, cuja série de manifestações ocorreram em 1964, contou com o apoio de várias autoridades católicas, tanto da hierarquia da Igreja no Brasil como o envolvimento de leigos católicos engajados nos diversos movimentos conversadores espalhados pelo Brasil.

O golpe militar de 1964 correspondeu aos desejos de um grupo numeroso da hierarquia e do clero católicos. Liderados pelo cardeal dom Jaime Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro, por dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre, e por monsenhor Sigaud, bispo de Diamantina, os setores conservadores apoiaram a deposição do presidente João Goulart certos de que somente a ação dos militares seria capaz de frear a expansão do comunismo e preservar a ordem moral no país. Também temiam o avanço das ideias progressistas, emanadas do concílio Vaticano II e orientadas, no Brasil, pelo arcebispo de São Paulo, Carlos Carmello Motta, pelo bispo auxiliar do Rio de Janeiro, dom Hélder Câmara e pelo arcebispo de Aracaju,

dom José Távora. Ideias que exprimiam a crença em uma vivência evangélica que só se completaria pela luta por uma ordem social mais justa, contra a degradação da condição humana (Brasil, 2014, p. 384).

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil foi fundada em 14 de outubro de 1952, no governo de Getúlio Vargas. Após o Concílio do Vaticano II (1962-1965), no qual, entre outras coisas, a Igreja reafirmou sua opção preferencial pelos mais pobres, a organização ganhava espaço na sociedade brasileira, em especial no Nordeste, pela atuação junto aos governos pela luta da reforma agrária e combate à pobreza na região. No entanto, uma ala conservadora da Igreja clamava pela ordem, contrário às mudanças na sociedade brasileira, em especial as propostas pelo sindicalista João Goulart, então Presidente do Brasil (Schallenmüller, 2011, p. 107).

Com a Igreja no Brasil separada por diversas opiniões antagônicas: de um lado, a ala mais conservadora, que apoiava diretamente o combate ao comunismo; do outro, a ala mais progressista, que queria implementar no Brasil as visões do Concílio do Vaticano II, estando ao lado dos mais pobres, dos sindicatos e das comunidades rurais. A ditadura civil-militar foi implementada com o apoio de grandes nomes do Episcopado brasileiro, durante a Assembleia Geral da CNBB de 1964, o Episcopado agradeceu publicamente aos militares por terem salvado o Brasil do comunismo e realizaram uma cerimônia de ação de graças a Deus.

Apesar do apoio inicial dado ao Regime civil-militar por parte da Igreja no Brasil, um grande número de católicos foram contrários à ditadura e marcaram suas trajetórias a favor da luta pela democracia. A Igreja lutou não só pela garantia de direitos fundamentais, como mostrou uma postura combativa na luta pela mudança da realidade social no Brasil (Cubas, 2014, p. 12). Figuras como Dom Hélder Câmara, Dom Luciano Mendes de Almeida e Dom Paulo Evaristo Arns, grandes nomes do Episcopado brasileiro, posicionaram-se claramente contrários a ditadura e foram grandes combatentes na retomada brasileira da democracia. Diversos membros da Igreja Católica também sofreram perseguições por parte do Regime Militar:

Além da constatação de uma situação de miséria e opressão, perante a qual a Igreja via-se impelida "a buscar formas de salvar certas vidas, diminuir o sofrimento, criar canais de proteção, oferecer assistência e recursos, enfim usar todos os meios possíveis para diminuir o sofrimento e a dor", o documento apresenta um amplo registro - marcado pela incompletude, conforme anunciam - de agressões sofridas pela Igreja. Na descrição dos fatos, encontramos ataques tanto à Igreja quanto a membros específicos do clero. Dentre os fatos elencados citamos alguns: "Igreja acusada de agitação insurrecional por ocasião das missas de 7o dia do estudante Eduardo Souto, assassinado em 1968"; "Dom Fragozo acusado de polemista da miséria,

fazendo pastoreio da desgraça"; "padres e freiras incutindo em adolescentes, através dos colégios, valores que pretendiam acabar com a família"; "posicionamentos da igreja servindo aos objetivos do comunismo"; "bispo que denuncia a grilagem através da CPI da terra é acusado de comunista"; "padres que se voltavam a causa da terra eram chamados de comunistas". O documento ainda cita invasões em residências religiosas de padres e freiras; apresenta quadros quantificando a prisão dos religiosos no período (seis freiras, em um total de 122 religiosos); relata inúmeros casos de ameaças de morte (como a ocasião em que um bispo e uma freira foram ameaçados por oferecerem ajuda aos posseiros na diocese onde atuavam), sequestros, censura aos meios de comunicação oficiais da Igreja, banimento de Frei Tito de Alencar e Madre Maurina Borges da Silveira. Ao final, justifica as ações e o engajamento da Igreja como intrínsecos de sua missão institucional, na medida em que o porquê da repressão na Igreja tem suas raízes nas metas pastorais (Cubas, 2014, p. 10).

O papel do Protestantismo durante a ditadura civil-militar também é extremamente complexo, uma vez que as inúmeras denominações tiveram posturas diferentes entre si; no entanto, é possível observar posturas comuns entre as diversas manifestações religiosas evangélicas.

A primeira ideia que unia tanto protestantes das mais diversas denominações, quanto católicos conservadores, foi a ameaça do comunismo. Em plena Guerra Fria, histórias das mais diversas envolvendo o ideário comunista tomaram conta das Igrejas do Brasil. Essa ameaça do comunismo, tomou um discurso não apenas sociológico, mas teológico e político, muitas vezes fazendo uma analogia do comunismo com um sistema a serviço do demônio (Silva, 2017, p. 115) que atacava diretamente os valores das famílias e promovia o fechamento das Igrejas. O medo de que o Brasil fosse levado às vias do comunismo, fez com que diversas Igrejas evangélicas no Brasil se associassem a segmento dos militares, compartilhando a discursos considerados de “direita” e agindo politicamente para a implementação das ideias conservadoras (Silva, 2017, p. 117). É importante destacar o que diz o relatório da Comissão Nacional da Verdade, a respeito da participação protestante na ditadura civil-militar:

A postura oficial das igrejas protestantes diante do golpe militar de 1964, por meio de suas lideranças, pode ser classificada, de modo geral, como de apoio, sendo este imediato, da parte de presbiterianos e batistas, ou cauteloso, da parte de metodistas, episcopais e luteranos. A oposição com resistência existiu entre protestantes, mas não de forma oficial; foi assumida por lideranças clérigos e leigos, indivíduos e grupos vinculados ao movimento ecumênico e/ou que tinham, no seu histórico, uma formação teológica que levava a uma prática de engajamento social e de compromisso com a justiça. Muitos ingressaram em organizações de oposição à ditadura, atuaram até mesmo na clandestinidade e pagaram o preço por esse compromisso (Brasil, 2014, p. 177).

Assim como os Católicos, os Protestantes também tiveram um papel de oposição ao regime civil-militar. Dentro das Igrejas Luteranas, por exemplo, criticou-se o regime e suas políticas, apoiando-se a questão indígena, chamando atenção, mesmo de forma discreta, para o que estava acontecendo com as liberdades individuais, sendo considerada a Igreja mais crítica em relação ao regime militar (Binde, 2017, p. 5). Chama atenção a atuação do Pastor presbiteriano Jaime Wright, que lutou pela defesa dos Direitos Humanos no Brasil durante a ditadura militar, nas palavras de Cavalcanti (1985, p. 2015):

Se o [regime militar] pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a seguir por um desvio (em 1968), poderíamos dizer que a Igreja Romana, na maioria de sua liderança, resolve descer na primeira estação após a entrada no desvio. Eles vinham ocupando os vagões da primeira classe [...] quando eles descem, o chefe do trem convida os evangélicos a se mudarem para os vagões da primeira classe... Estes o fazem [...] agradecidos pela deferência [...] os evangélicos vão se tornando, a partir da década de 70 (juntamente com os maçons e os kardecistas) em sustentáculos civis do regime.

Neste período a Umbanda, o Candomblé e o Espiritismo estavam presentes nos meios de comunicação como jornais, revistas e televisão, ajudando a constituir a valorização étnica e o pluralismo religioso do Brasil, sendo caracterizado como um período de abertura para as religiões de matrizes africanas (Souza, 2016, p. 19). Foi durante o período da ditadura militar que os registros dos Centros de Umbanda e Candomblé passaram da jurisdição policial para a civil (Brown, 2005, p. 117).

A Umbanda cresceu durante o período do Regime Civil-militar, foi neste período realizado o 3º Congresso Nacional de Umbanda, no ano de 1973. Muitos militares eram umbandistas. Nos anos 70 e 80, houve um apoio dos governantes paulistas em cerimônias do Estado e ao acolhimento de comemorações e festas umbandistas, como as festas de Iemanjá nos calendários oficiais da Secretaria Estadual de Esporte e Turismo (Concone, 2014, p. 66). Durante o Regime Militar, as religiões de matrizes africanas adquiriram maior reconhecimento oficial, no que diz respeito a questão política, nos explica Souza (2016, p. 28):

A exemplo as casas de umbanda e candomblé chegaram a constituir-se em um grupo de interesse religioso e a fornecer um exemplo muito claro de atuação da política dos grupos de interesses nesse período. Os eleitores umbandistas e candomblecistas manifestavam uma grande diversidade quanto a opiniões e interesses sociais e políticos. Havia de comum entre eles o seu apoio às religiões de matrizes africanas, o capital cultural. A representação partidária não se apresentava como interesse do grupo. Evitando-se ao máximo discussões de ideologia e filiação partidárias por

parte do adepto da umbanda ou candomblé em relação ao seu eleitorado, quando pleiteavam um cargo político.

Durante o Regime Militar, a situação dos umbandistas permaneceu consolidada, uma vez que os militares ganhavam visibilidade entre os frequentadores dos meios umbandistas, segundo Souza (2016, p. 29):

Assim como o espiritismo a umbanda também possuía muitos adeptos e frequentadores da esfera militar e seus adeptos civis enxergavam que a presença militar na Umbanda melhoraria sua imagem junto ao governo e sua segurança no período.

4 LIBERDADE RELIGIOSA E LAICISMO: AS NOVAS RELAÇÕES ENTRE AS IGREJAS E O ESTADO PÓS CONSTITUIÇÃO DE 1988

4.1 A Carta Internacional de Direitos Humanos, a liberdade religiosa e sua influência na Constituição de 1988

O processo de reestruturação dos direitos humanos veio através da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 10 de dezembro de 1948, adotada por meio da Resolução 217 A (III) das Nações Unidas. Um dos objetivos da Declaração Universal é assegurar garantias e liberdades fundamentais dos seres humanos, recolocando os indivíduos como sujeitos de direitos, reintegrando o valor da igualdade e da liberdade ao centro. A Declaração Universal dos Direitos Humanos surge após a Carta das Nações Unidas de 1945. A Carta articulava um primeiro compromisso pelos países signatários a defender os direitos dos cidadãos, como a observância das liberdades fundamentais sem distinção de raça, cor ou religião, entrando em vigor em 24 de outubro de 1945. Surgindo em um contexto mundial pós-segunda guerra, tal documento reiterava a necessidade de que os indivíduos tivessem seus direitos garantidos e visando que conflitos internacionais tivessem uma resolução de forma pacífica.

A Carta das Nações Unidas assegurava a paz como um objetivo dentro do direito internacional, além de garantir os direitos humanos. Apesar da prevenção de conflitos ser a principal meta da Carta, o documento se destaca por ser o primeiro à nível global que se preocupava com a temática dos direitos humanos, colocando os indivíduos como sujeitos de direitos. A Carta das Nações Unidas foi incorporada à legislação brasileira por meio do Decreto n.º 19.841, de 22 de outubro de 1945, assinado pelo então presidente Getúlio Vargas, sendo o Brasil um dos 50 países signatários. No que diz respeito a liberdade religiosa, a Carta de 1945 faz alusão a religião em quatro parágrafos, destacando o Artigo 55, no qual é assegurado respeito aos direitos humanos de todos os povos, independente de raça, sexo, língua ou religião.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, teve como objetivo garantir que os Estados concretizassem as garantias desses direitos previstos na Carta de 1945. Sendo uma resolução, logo não tem força de lei, ela assegura aos Estados o reconhecimento e a observância dos direitos garantidos na Declaração,

sendo considerada o advento de uma nova ordem mundial, cujo princípio da dignidade da pessoa humana é o âmago da DUDH (Barbosa, 2018, p. 60).

A Declaração aborda aspectos importantes da vida em sociedade, reforçando a equidade no qual todos os seres humanos devem ser tratados, projetando-se também no direito interno dos Estados, influenciando as Constituições de vários países. As liberdades individuais e o combate à discriminação, são pilares da Declaração Universal, fazendo com que os indivíduos sejam os principais destinatários da DUDH.

Em síntese, a Declaração Universal de 1948 trouxe a concepção contemporânea de Direitos Humanos, marcada pelas características da universalidade e da indivisibilidade desses direitos (Silva; Santos; Tsuruda, 2016, p. 195).

O Caráter universal da Declaração se deu através da própria nomenclatura, no qual para se fazer sujeito de direito dessa importante Carta internacional basta possuir a condição humana, em que os indivíduos são dotados de dignidade, valor intrínseco a todos os seres humanos (Piovesan, 2013, p. 182). A DUDH tem como um dos seus principais objetivos a promoção do respeito universal aos indivíduos, caracterizando-se como o principal instrumento das garantias e liberdades individuais por parte dos Estados, fazendo com que os seres humanos não sejam compelidos pela opressão ou pela tirania.

No que tange a liberdade religiosa, a Declaração Universal, em seu artigo 18, traz a seguinte redação:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular (ONU, 1948, p. 4).

A liberdade religiosa proclamada pela DUDH traz um caráter isonômico a todas as profissões religiosas, respeitando as particularidades de cada crença, sobretudo as minorias religiosas, permitindo a coexistência das mais variadas manifestações de crença tanto em grupo como individuais, visando a tolerância (Ribeiro, 2020, p. 30). Ao assegurar a liberdade religiosa como um direito humano, a DUDH assegura um caráter pluralista a este direito, consagrando o princípio da laicidade, fazendo com que mesmo os Estados confessionais respeitem a pluralidade religiosa dentro de seus territórios.

Considerando o fenômeno religioso algo intrínseco às culturas humanas, o artigo 18 da DUDH pode ser considerado um instrumento de tolerância, promovendo o respeito mútuo, destacando a universalidade das religiões e fazendo com que haja valorização das minorias frente às consideradas grandes religiões, que estão muitas vezes ligadas diretamente na condução de Estados, permitindo que haja liberdade e respeito, no qual os indivíduos possam se sentir seguros em professar seus credos ou não professar credo algum, uma vez que o ateísmo, também está abarcado neste artigo da Declaração.

Não obstante, após a Declaração Universal dos Direitos Humanos, iniciou-se nas Nações Unidas um debate sobre a edição de um pacto que reunisse todos os direitos da pessoa humana, protegendo direitos específicos, sendo então redigidos dois pactos, um abrangendo direitos civis e políticos e outro compreendendo os direitos econômicos, sociais e culturais também em 1966, porém, ambos entrando em vigor apenas em 1976.

O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966, teve como base a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, sendo um mecanismo de aplicação imediata. Nos termos do seu Artigo 49, o PIDCP entrou em vigor na ordem jurídica internacional três meses depois do depósito do trigésimo quinto instrumento de ratificação, o que aconteceu em 23 de março de 1976. O PIDCP reforçou, com caráter vinculativo os artigos da DUDH no que diz respeito a vida civil dos indivíduos, além de abranger temas que a própria DUDH não abordou, como por exemplo, o direito das crianças (Scheneider, 2017, p. 50).

Uma das características do PIDCP é a defesa das liberdades privadas e individuais das pessoas em comunidade, assim como a defesa da liberdade coletiva, consagrando a ideia de democracia como essencial para a construção de uma sociedade que fomente a busca pelo bem comum, sendo um documento legal que estabelece soluções no qual se evitem o declínio da qualidade de vida decorrente de problemas políticos (Scheneider, 2017, p. 64).

O artigo 18 do PIDCP trata sobre a liberdade religiosa. A princípio o referido artigo no inciso 1, adota redação semelhante ao texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos, garantindo a liberdade religiosa de uma forma isonômica e pluralista, no entanto, é no inciso 3 que o PIDCP traz algo novo: limita a liberdade religiosa mediante previsões legais a fim de “proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos e as liberdades das demais pessoas”, ou seja,

enquanto a DUDH trazia apenas referências a liberdade religiosa de uma forma ampla e pluralista, o PIDCP mantém essa característica, embora condicione a liberdade de manifestação religiosa a requisitos previstos na redação, que não contrariem a ordem pública.

No que se refere ao Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, foi o tratado criado pela Resolução 2.200 - A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas a 16 de dezembro de 1966. Ratificado pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992, com o mesmo objetivo do PIDCP, foi criado com o intuito de tornar expressivo juridicamente aquilo já estabelecido na Declaração Universal dos Direitos Humanos. O PIDESC está alicerçado no argumento da preservação dos direitos fundamentais contra os abusos cometidos pelos Estados, garantindo o mínimo existencial e assegurando a dignidade da pessoa humana, no entanto, sem interferir nas soberanias estatais (Bernardo Júnior; Starke; Urbaneski, 2019, p. 8). O Pacto de Direitos Civis e Políticos tem como característica a imposição de obrigações imediatas, sendo dever do Estado reconhecer e garantir de forma instantânea suas obrigações, enquanto o Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais define direitos que só se garantem a longo prazo, que estão no horizonte (Balera, 2018, n.p.).

Referente à liberdade religiosa, o PIDESC não a menciona de forma explícita, uma vez que é algo já discorrido tanto pela DUDH quanto pelo PIDCP. No entanto, é importante ressaltar o Artigo 13 do referido Pacto, pelo qual é reconhecido o direito à educação, fazendo necessário que seja um elo entre todos os grupos, inclusive os religiosos. Este mesmo artigo garante que a educação é um dever de todos, não apenas do Estado, ofertando aos pais e aos tutores legais, a liberdade de ofertar a educação que venham de acordo com suas convicções, adentrando assim no direito de fornecer a educação religiosa.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP, 1966) com seus dois Protocolos Opcionais, e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC, 1966) formam a Carta Internacional dos Direitos Humanos. Apesar dos Pactos terem entrado em vigor no Brasil apenas em 1992, durante o Governo de Fernando Collor, ambos os Pactos juntamente com a DUDH, tiveram influência sobre a Constituição Federal de 1988.

No contexto brasileiro, a Carta Internacional dos Direitos Humanos contribuiu entre outras coisas, para reafirmar o caráter laico do Estado e garantir a pluralidade

religiosa por meio da liberdade de crença e consciência, consagrados no artigo 5º, VI, algo que já vinha sendo adotado nas constituições anteriores, porém, a partir da Constituição Cidadã, toma uma dimensão ainda maior, principalmente para as minorias religiosas. A fundamentação trazida na Carta Internacional, no qual a liberdade religiosa é um direito intrínseco a todos os indivíduos, abriu espaço para garantir a laicidade do Estado como um mediador entre todas as manifestações religiosas.

4.2 Católicos e Evangélicos na constituinte de 1987-1988

O processo de elaboração da nova Constituição do Brasil, após 21 anos de Ditadura civil-militar teve seu início em 1987. O Brasil vivia um processo de redemocratização e havia uma demanda popular por uma nova Carta Magna que refletisse os princípios democráticos que o País tanto ansiava. A Eleição dos membros da Assembleia Constituinte de 1987 ocorreu um ano, antes, em 1986, coincidindo com as eleições gerais, sendo eleitos 487 Deputados constituintes e 72 Senadores constituintes, que tiveram a responsabilidade de elaborar a nova Constituição.

A Assembleia Nacional Constituinte foi instalada pela Emenda Constitucional n.26 de 1985, com seus trabalhos iniciados em 01 de fevereiro de 1987 e finalizados em 22 de setembro de 1988, após a aprovação final do texto da Carta Constitucional de 1988. Foram realizadas inúmeras discussões, debates e votações sobre diversos temas, os quais incluíam a organização do Estado, sistema de governo, direitos e garantias fundamentais, entre eles a liberdade religiosa.

Durante toda a Assembleia Nacional Constituinte é possível observar a participação ativa de membros de diversas organizações religiosas, principalmente católicos e evangélicos, que lutavam pela garantia de seus interesses, divergindo e convergindo sobre diversos temas. Em um primeiro momento é possível afirmar que houve uma participação ativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), dentro e fora da Constituinte, para a garantia dos interesses dos católicos na nova Constituição, conforme explica Wohnrath (2017, p. 35):

A CNBB, agindo como uma de suas lideranças, organizou a militância de base, moldou modos de operação e disputou a legitimidade para definir direitos políticos, econômicos e sociais. Esteve ativa na imprensa e nos espaços públicos, acompanhando o funcionamento do Congresso e as eleições de 1986. Realizou campanhas e consultas públicas, divulgou

boletins e outros materiais, marcando presença na Constituinte desde os seus primeiros passos. Esta figuração central da cúpula da Igreja, somada com as ações de grupos católicos progressistas ainda durante o regime militar, possibilitou sua presença constante nos debates que se desenrolaram, inclusive nos condicionados pelas regras congressuais.

O perfil da maioria do Episcopado brasileiro na época da constituinte era de bispos ligados à doutrina do Concílio do Vaticano II, com grupos progressistas no debate nacional pela defesa dos mais vulneráveis e que ganharam grande notoriedade pela luta a favor dos direitos civis e contrários às imposições do Regime Militar. A CNBB à época da Constituinte era presidida por Dom Luciano Mendes de Almeida, Bispo e jesuíta, que tinha combatido abertamente o regime militar e que tinha se posicionado favoravelmente a uma nova Constituição do Brasil, que mediante duas Campanhas da Fraternidade de 1986 e 1987, tentaram mobilizar os católicos sobre aquilo que viriam a ser as principais lutas da Igreja na constituinte: a questão agrária e a proteção aos menores (Wohnrath, 2017, p. 262).

Um importante documento realizado pela CNBB foi a Declaração Pastoral de 1986, em razão da 24ª Assembleia Geral da Conferência dos Bispos do Brasil, intitulado: “Por uma nova ordem constitucional”. A Declaração Pastoral conclamava a participação popular, ao contrário das Constituições promulgadas ou outorgadas sem o devido debate público, pedindo que as pessoas pudessem apresentar propostas à Constituição e elegendo candidatos que tivessem interesse com esses mesmos assuntos (CNBB, 1986, p. 3). A Igreja reiterava na Declaração, que a nova Constituição não deveria ser confessional, mas que iria participar ativamente do processo de elaboração da nova Carta através dos seus agentes pastorais e de suas diretrizes (CNBB, 1986, p. 4).

A Igreja no Brasil tinha forte influência da Teologia da Libertação, movimento religioso e social que busca a aproximação do Cristianismo com as realidades sociais, com uma opção especial pelos pobres e pela libertação dos mesmos (Boff, 2014, p. 17). O Brasil se tornou, a partir da década de 1980 o País mais católico do mundo e muitos indivíduos iniciaram sua participação ativa em movimentos populares, sindicais e partidos políticos (Löwy, 2016, p. 13). Tal movimento atribuiu um papel à Igreja, dentro da constituinte, de ser “a voz daqueles que não têm voz”, abordando não só temas do aspecto religioso como Estado laico, liberdade religiosa e família, mas envolvia também os católicos em temas de social relevância como a reforma agrária. O papel da Igreja Católica dentro do cenário político nacional foi intenso,

principalmente entre as camadas mais populares da sociedade, que muitas vezes se organizavam dentro das próprias Igrejas, lideradas por clérigos, religiosos e religiosas que lutavam contra a manutenção do *status quo*, unindo religião com a luta pelas causas sociais.

A presença da Igreja deu-se em particular em duas comissões: na Subcomissão do Menor e na da Reforma Agrária. Em relação a temas comuns como aborto, indissolubilidade do casamento e educação das crianças eram unânimes entre os católicos, apresentando divergências, no entanto, nas temáticas referentes à reforma agrária, o tema não encontrava unidade nem mesmo na CNBB, apesar da instituição defender o direito ao acesso à terra (Wohrahth, 2017, p. 254). O Papel da Igreja na Constituinte foi voltada para defender pautas sociais importantes, sendo uma força social crítica, que se opunha a ideias reacionárias, principalmente na defesa dos mais vulneráveis, conforme explica Neusa Valadares Siqueira:

A igreja Católica se organizou com o apoio de cientistas políticos, juristas e parlamentares oriundos de várias correntes partidárias e, ainda com uma grande infraestrutura de informática, acionou seu lobby no Congresso Constituinte de 1987 com o objetivo de garantir a inclusão no novo texto constitucional de princípios norteadores da democracia participativa, defesas de temas como a proibição do aborto e distribuição de renda mais equitativa entre a população (Siqueira, 2014, p. 65).

A Igreja, por meio da CNBB, criou uma comissão de Acompanhamento da Constituinte, cujo intuito era informar os católicos de todo o Brasil a respeito dos trabalhos que vinham sendo feitos pela Assembleia Constituinte. As Subcomissões da Família, do Menor e do Idoso; e da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária - por meio da Pastoral do Menor e da Pastoral da Terra, foram acompanhadas diretamente pelos católicos (Wohrath, 2018, p. 254); no entanto, os maiores embates foram na Subcomissão da Reforma Agrária, no qual a Igreja defendeu a pauta do acesso à terra como direito de todos, enfrentando uma maioria congressista voltada aos interesses do agronegócio.

No que diz respeito à Subcomissão da Família, os católicos ficaram ao lado dos evangélicos no apoio às pautas consideradas conservadoras. Questões como a não legalização do aborto, valorização da família enquanto instituição, preservação do casamento e causas em relação aos menores, foram as maiores pautas defendidas pela CNBB, com apoio de outros setores conservadores da constituinte (Araújo, 2022, p. 159). No âmbito das causas infanto-juvenis, a Igreja apoiou a formulação de um

novo Estatuto da Criança e do Adolescente e foi crítica em relação ao Código dos Menores de 1979, condenando o caráter policialesco que o Código tinha assumido.

As pautas morais defendidas pela Igreja, em que não havia discordância nem mesmo da ala mais progressista, contou com o apoio da Sociedade Pró-Vida, entidade civil criada pela Igreja para ser contrária ao aborto, além de definir métodos de planejamento familiar, destacando-se no embate com o grupo de feministas (Wonhrath, 2017, p. 255). No âmbito moral, a Igreja encontrou pouca divergência, suas teses a respeito da visão de família tradicional e baseada nos valores cristãos, foram a princípio aceitas por boa parte dos evangélicos, que compartilhavam desses mesmos valores: a família era importante para a educação das crianças. A Igreja foi uma das responsáveis pelo olhar dado pela Constituição às crianças e adolescentes, que passaram a ser vistos como sujeitos de direitos e reconhecidos como prioridade absoluta pelo Estado. O papel da Igreja na Subcomissão do Menor, foi um papel de integração:

O termo integração define a postura dos católicos na Subcomissão do Menor. Construíram alianças com distintas instituições, acomodaram-se às diferentes temáticas ou interesses e imprimiram suas visões de mundo na legislação. Silenciaram-se quanto às causas juridicamente perdidas ou que não estavam em disputa, como a união estável ou o divórcio. Como principais comportamentos: alinharam-se aos deputados evangélicos e a outros conservadores, articulando o prestígio e a história institucional da Igreja para direcionar seus comportamentos políticos; e defenderam causas que ainda não constavam nas leis, mas que vinham sendo debatidas em círculos preocupados com a infância, como universidades ou organismos internacionais: isonomia filial, positivação de garantias essenciais à criança e direito à família (Wonhrath, 2017, p. 259).

Já em relação à Subcomissão da Reforma Agrária, a postura e o resultado da Igreja foram diferentes. A partir da década de 1970 surgem organismos dentro da CNBB como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e a CPT (Comissão Pastoral da Terra), que reforçaram a luta em favor de questões indígenas e da situação do homem no campo, apoiando os trabalhadores rurais nas reivindicações pela conquista da terra. A Igreja Católica continuou sua atuação na questão agrária no Brasil, comprometendo-se em ajudar a realizar uma reforma no País, a partir de sua opção preferencial pelos pobres, no qual a Igreja defendia a ideia de que o direito à propriedade não é absoluto e deve estar voltado ao uso comum, apontando a discrepância existente no Brasil dos anos 1980, no qual muitos possuíam terras improdutivas e outros não tinham onde morar (Maia; Linhares, 2018, p. 124).

A postura dos católicos na Subcomissão da Reforma Agrária foi diversa, mesmo dentro do Episcopado brasileiro, apesar da posição favorável da CNBB, obtendo um resultado desfavorável em relação aos interesses católicos pela reforma agrária no País. Apesar do grupo favorável à reforma ter sido formado em sua maioria por católicos progressistas, o embate foi vencido pelos grupos conservadores, representados pelos constituintes ligados aos grandes proprietários, apesar da Constituição de 1988 defender a função social da terra.

Outra pauta defendida pela Igreja Católica foi o Ensino Religioso, porém, diferente das outras constituintes, obteve-se o apoio dos evangélicos na manutenção dessa modalidade de ensino na Constituição (Batista, 2021, p. 214; Borin, 2018, p. 214). A CNBB através do Grupo de Reflexão sobre o Ensino Religioso (GRERE) passou a orientar os trabalhos acerca da disciplina e promoveu uma série de encontros para defesa do Ensino Religioso no Brasil. Já em 1986, por meio da Declaração pastoral a CNBB saiu em defesa dessa modalidade de ensino, afirmando que o Ensino Religioso era um direito de todo cidadão e deveria ser garantido pelo Estado (CNBB, 1986, p. 15).

Entre os pontos defendidos pelos católicos na manutenção do ensino religioso estavam: a garantia dessa modalidade de ensino em seu caráter confessional, garantida pelo Estado, ensinado nas escolas de acordo com a religião de cada aluno ou dos seus responsáveis; o credenciamento dos professores para lecionar a disciplina caberia à autoridade religiosa, dando preferência aos docentes da rede oficial de ensino (CNBB, 1986, p. 15). O ensino religioso foi consagrado na Constituição Federal (art. 210, § 1º), sendo a única disciplina citada pela Carta Magna, mostrando a força que os grupos religiosos possuíam dentro da Assembleia Constituinte; no entanto, contrariando os católicos, a disciplina permaneceu de caráter facultativo e suas peculiaridades seriam definidas através da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei n. 9.394/1996).

O apoio dos protestantes, conhecidos como evangélicos, no Brasil, foi fundamental para a aprovação do Ensino Religioso e de tantas outras pautas defendidas pela Igreja Católica. Os evangélicos contavam com uma bancada composta por 33 deputados na Assembleia Nacional Constituinte, formados por batistas, assembleianos, presbiterianos, adventistas e congregacionalistas, cujo principal objetivo era representar os interesses dos evangélicos na nova Constituição.

Com o processo de redemocratização do País, o número de evangélicos interessados em participar do processo da nova constituinte aumentou, o que fez aparecer o surgimento de campanhas tais como “irmão vota em irmão”, no qual os evangélicos se apoiavam mutuamente para a eleição de candidatos que representassem os seus verdadeiros interesses. Temas acerca de assuntos como liberdade religiosa, defesa da família, evangelização da política e tantos outros temas relacionados à moral cristã eram abordados por os candidatos, oriundos das Igrejas Evangélicas.

Em relação aos trabalhos dentro da Constituinte, a atuação evangélica se deu principalmente em duas subcomissões: da Ciência, da Tecnologia e da Comunicação e na da Família, do Menor e do Idoso. Na subcomissão da Família, do Menor e do Idoso, foi concentrada a maioria dos evangélicos, demonstrando o interesse dos constituintes nos temas que eram tratados pela comissão, tais como: a família enquanto instituição na sociedade, controle de natalidade, aborto, a influência dos meios de comunicação dentro da família, entre outros, defendidos pelos evangélicos não só do ponto de vista científico, mas sobretudo a partir das suas convicções religiosas, enraizadas a partir de valores cristãos. A maioria dos evangélicos defendia uma visão de família tradicionalmente formada por homem e mulher, colocando-se contrários a outras formações de família, ao divórcio, ao aborto e outras questões consideradas imorais (Melo, 2022, p. 62).

O trabalho na Subcomissão da Família, prevaleceu na tentativa de conservação dos valores cristãos. Os conceitos de família tradicional e seu modelo, foram defendidos pelos parlamentares evangélicos com afinco, no qual a verdadeira família seria a cristã, baseada nas tradições bíblicas, com a autoridade absoluta do pai sobre os demais membros, transformando a instituição família em uma instituição sagrada, sendo a primeira estrutura a quem o Estado deveria se preocupar, pois a partir dela surgiriam os demais grupos sociais. Para a maioria dos deputados seria essa a visão de família que a nova Constituição deveria favorecer e consagrar, não levando em conta outras formas de família, no âmbito civil, conforme explica Melo Júnior (2021, p. 157):

[...] a defesa da família – mais especificamente: de um modelo cristão de família – como núcleo elementar da vida social e política, sua célula mater; e que, supostamente ameaçada pelo avanço de pautas relacionadas à formulação de novos direitos vinculados à esfera da reprodução, ao combate a discriminações e à liberdade de manifestação – casos, respectivamente, do

debate sobre aborto, orientação sexual e censura – precisava ser rigorosamente defendida nos debates da ANC. O presente capítulo foi dedicado a explicar estas preocupações, de modo a demonstrar como tal ideia de família – também rotineiramente associada a uma concepção de moral como elemento norteador da boa convivência social e sustentáculo da vida nacional – orientava sobretudo o pensamento político dos legisladores pentecostais.

Uma das demandas defendidas dentro da Assembleia Nacional Constituinte por parte dos evangélicos era a de que houvesse um exemplar da Bíblia Sagrada na mesa da ANC. Apresentada pelo Deputado Antônio de Jesus (PMDB-GO), a Emenda n.681 teve como objetivo incluir um artigo ao Regimento Interno da Constituinte: a presença obrigatória de um exemplar da Bíblia Sagrada na Mesa da Assembleia. Entre os argumentos para tal medida, estava o caráter universal e histórico do livro cristão, ou seja, a durabilidade do Livro Sagrado poderia servir de inspiração para que os constituintes a tivessem como base dos seus trabalhos, depois discursos no qual a Bíblia era apresentada como um exemplar de regras morais, pelos quais nova Carta deveria ser guiada através de seus princípios, sendo a Bíblia a Lei Maior e principal fonte doutrinária que a Constituição deveria seguir (Melo, 2018, p. 76).

O combate aos ideais comunistas foram defendidos pelos constituintes evangélicos. A ameaça comunista ainda amedrontava o imaginário do povo brasileiro, mesmo com as notícias de que o comunismo estava em franca decadência. Na Constituinte, era comum presenciar discursos de parlamentares que denunciavam a ameaça comunista, criticando principalmente a intervenção estatal em setores como a saúde, educação e propriedade privada. O combate ao comunismo se destacava através da defesa de valores tais como o fortalecimento da iniciativa privada e não intervenção estatal em assuntos como as liberdades individuais, em especial a liberdade religiosa (Melo Júnior, 2021, p. 81). A teologia protestante encontrava convergência na teoria liberal capitalista, uma vez que valores como o livre mercado deveriam ser fortalecidos, correspondendo o sistema capitalista a uma dádiva que é o livre arbítrio (Lacerda, 2022, p. 160), tal visão era totalmente contrária ao que pregava a Teologia da Libertação, voltada a teorias marxista-leninistas, ligadas em geral a grupos de esquerda. O comunismo foi para os protestantes, desde a época da Ditadura civil-militar, uma ideia a ser combatida, pois consideravam o comunismo, algo “diabólico”, um “inimigo mortal” (Baptista, 2007, p. 187), que deveria ser combatido. O ideário da ameaça comunista foi debatido pelos parlamentares dentro da Assembleia Nacional Constituinte.

Os protestantes também se empenharam na Subcomissão da Ciência, da Tecnologia e da Comunicação, uma vez que diversos parlamentares conquistaram durante a ANC concessões de radiodifusão (Lopes, 2013, p. 33). Os parlamentares defendiam uma programação voltada para valores tradicionais como família, em especial para as crianças e pediam mais espaço na televisão aberta para suas programações religiosas, sobretudo, a requisição de um espaço nas das famílias brasileiras que iria além do proselitismo religioso, segundo Lopes (2013, p. 41):

Com base nisso, compreendemos que a mídia não é apenas uma ferramenta de proselitismo religioso. Para muitas denominações evangélicas, é um meio de se fazer presente no mercado, combater concorrentes, buscar e fidelizar clientes, oferecendo soluções espirituais, sempre inovadoras e atuais [...].

Os trabalhos da Subcomissão da Ciência, da Tecnologia e da Comunicação fez com que os parlamentares evangélicos desempenhassem um papel centralizador, uma vez que o controle dos meios de comunicação de massa ganhavam espaço no cenário religioso, sendo do ponto de vista econômico, algo também rentável para os templos. Estar ativos nos meios de rádio e televisão significava, para os evangélicos, ir contra a hegemonia católica e também estar presente no espaço público brasileiro, não só como forma de proselitismo, mas assegurar que dentro dos lares brasileiros a força política dos evangélicos também se fizesse presente.

A Assembleia Nacional Constituinte contou também com a presença de parlamentares evangélicos de esquerda, que tentaram expressar preocupação com demandas sociais e econômicas e menos com pautas morais, classificados como “dissidentes”, pois abandonaram a banca evangélica tradicional com suas pautas voltadas aos costumes e se identificaram mais com as questões trazidas pelos seus partidos (Melo, 2021, p. 198). Tal grupo, mesmo em número menor, conseguiu alavancar protagonismo em algumas pautas sociais a serem debatidas, em especial pela defesa das minorias, dos mais vulneráveis, destacando-se a figura dos deputados Lysâneas Maciel (PDT-RJ) e Benedita da Silva (PT-RJ). Esta última teve papel fundamental no enfrentamento de causas raciais dentro da Constituinte, participando ativamente da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias.

Para esse grupo de parlamentares, era necessário fazer um enfrentamento das causas sociais dentro da ANC, sem deixar suas crenças religiosas de lado, sempre se identificando enquanto cristãos evangélicos. O grupo de parlamentares, no entanto,

quebrou com a hegemonia da bancada evangélica no que diz respeito à defesa de pautas morais, apresentando muitas vezes um discurso contrário ao defendido pelos demais parlamentares evangélicos.

4.3 Laicidade e liberdade religiosa na Constituição Federal de 1988

O Constitucionalismo, segundo Silva (2014, p. 4), pode ser entendido também como um movimento cultural, voltado à construção de um documento constitucional, no qual se estabelecem princípios democráticos, sendo a Constituição um objeto cultural, fruto desse movimento. Por ser um fenômeno cultural, a Constituição não pode ser desintegrada da cultura da comunidade da qual provém, elencando para si, aspectos que fazem parte de determinado ambiente. A Constituição Federal de 1988 é fruto do povo brasileiro, por meio da Assembleia Nacional Constituinte. O povo brasileiro é místico e espiritual, mesmo que a intelectualidade vá contrária a essa ideia (Boff, 2014, p. 17). Tal espiritualidade inspirou a Constituição de 1988, que mesmo construída com base em princípios muitas vezes religiosos, garantiu a laicidade por meio da separação Igreja e Estado e a liberdade religiosa, pela vertente da liberdade de crença.

A maior expressão de elementos religiosos trazidos ao Constitucionalismo brasileiro, são os Preâmbulos constitucionais que fazem referência ao “Nome de Deus” em praticamente todas as Constituições, com exceção das Cartas de 1891 e 1937. A Constituição Imperial de 1824, foi outorgada em nome da Santíssima Trindade. A Carta de 1988, assim como as demais, foi promulgada “Sob a proteção de Deus”. Apesar de não ter força normativa e não fazer parte do âmbito do direito, mas ser da esfera da política, o Preâmbulo constitucional expressa a posição ideológica dos constituintes que promulgaram a Constituição Federal de 1988. O Preâmbulo da Constituição Federal de 1988 não é uma norma jurídica, como foi decidido pelo Supremo Tribunal Federal na Ação Direta de Inconstitucionalidade 2.076, no qual o então Ministro Relator Carlos Velloso, afirmou: “O que acontece é que o preâmbulo contém, de regra, proclamação ou exortação no sentido dos princípios inscritos na Carta: princípio do Estado Democrático de Direito, princípio republicano, princípio dos direitos e garantias etc.”, ou seja, o Preâmbulo exorta os valores contidos na Constituição, mas não faz parte do ordenamento jurídico brasileiro, valendo como uma diretriz que inspira e norteia toda a norma constitucional.

No entanto, a doutrina é majoritária ao afirmar que a expressão “Sob a proteção de Deus” contida no Preâmbulo reforça a laicidade do Estado, pois distancia a interferência do Estado nas religiões, garantindo assim a liberdade de culto e liturgia para todas as denominações religiosas, garantindo também aos ateus e agnósticos o direito de não retaliação por parte do Estado ou de indivíduos, por não professarem alguma fé (Moraes, 2021, p. 47). Apesar de ser tema pacificado pelo Supremo Tribunal Federal, a menção ao nome de Deus nos Preâmbulos sempre foi motivo de debates, pois a laicidade é questionada através dessa expressão, uma vez que sendo o Brasil um País laico, não poderia ter o nome de um Deus, inspirado por movimentos cristãos, aparecendo no texto constitucional; no entanto, para tal argumento, é preciso demonstrar a consonância entre a religião e os Estados Latino-americanos, que possuem uma íntima ligação com a religiosidade do seu povo, sendo o Preâmbulo fruto dessa religiosidade, no qual assume um papel assegurador da prática religiosa desses povos, em que estão abarcados também os que não creem, garantindo que estes possam ter sua liberdade de crença ou não-crença, invioláveis. Portanto, o Preâmbulo não constitui norma central da Constituição, não tendo força normativa.

Assim como as demais Constituições Brasileiras desde 1891, a Constituição Federal de 1988 não adotou religião oficial, do mesmo modo que veta ao Estado manter estabelecer, subvencionar ou embaraçar o funcionamento de qualquer denominação religiosa, assim como relações de dependências com qualquer Igreja, conforme consagrado no Art.19, § 1º. A Carta Magna adotou o sistema de separação, sistema esse no qual o Estado renuncia a interferência nas Igrejas, nos cultos ou locais de adoração, conforme explica Bastos (2015, p. 1-2):

Existem diversos sistemas de relações entre a Igreja e o Estado, dentre eles destacamos a fusão, que é a confusão integral entre os dois institutos. Neste modelo, o Estado é tido, ele mesmo, como um fenômeno religioso. Há fórmulas mais ou menos radicais que dão lugar a sistemas de união entre Estado e religião. Deste modelo fundamental surgem algumas variantes, como o caso das igrejas reconhecidas pelos Estados, as quais se beneficiam de certos privilégios, como o da remuneração dos seus ministros pelos cofres do Estado. Há também uma outra variação deste sistema que consiste na preferência que é reconhecida a uma religião determinada, tal como se deu na França, durante o período monárquico. Finalmente, encontram-se aquelas hipóteses em que há uma incorporação da igreja pelo Estado, como ocorre com a igreja anglicana na Inglaterra. Ao lado destas modalidades, surge a da separação. Nesta o Estado reconhece a liberdade de cultos, porém recusa-se a intervir no funcionamento das igrejas ou templos, não importando sob que pretexto. Tal regime é conhecido como ‘regime de tolerância.

O Estado laico é o garantidor das liberdades individuais, assegurando aos cidadãos um tratamento igualitário, independente da religião que professem; no entanto, a separação entre Igreja e Estado não certifica que haja uma laicidade plena; pelo contrário, o Estado é de fato laico, quando está ratificado na soberania popular, acima dos dogmas religiosos, assim como o respeito a quem professa fé diferente (Zylbersztajn, 2012, p. 39) ou até mesmo não professam fé alguma, sendo a separação Igreja Estado apenas um dos aspectos da garantia da laicidade do Estado. Em um Estado laico, não se admitem relações de dependência com qualquer denominação religiosa.

A laicidade é, acima de tudo, um problema da esfera política e não da religião, é uma afirmação do Estado em relação à religião, podendo ser entendida como a ausência de religião pela esfera pública, implicando na neutralidade do Estado (Ranquetat Júnior, 2008, p. 70). Na laicidade o Estado adota uma posição negativa: a de não interferência estatal em nenhum credo religioso, assim como não toma posição de submissão a qualquer religião. Mesmo que não tenham significados iguais, é de extrema importância a separação Igreja e Estado, pois sem essa separação não se pode falar de Estado Laico, o que não quer dizer que não possa haver cooperação entre Igreja e Estado.

Ainda sobre o Artigo 19, § 1º, é importante ressaltar que a Constituição Federal permite a colaboração entre Igreja e Estado; no entanto, essa cooperação é complexa, uma vez que a lei não estabelece limites e condições para que sejam feitas, nas palavras de Silva (2014, p. 252):

Mais difícil é definir o nível de colaboração de interesse público possibilitada na ressalva do dispositivo, na 'forma da lei'. A lei, pois, é que vai dar a forma dessa colaboração. É certo que não poderá ocorrer no campo religioso. Ademais, a colaboração estatal tem que ser geral, a fim de não discriminar entre as várias religiões. A lei não precisa ser federal, mas da entidade que deve colaborar. Se existe lei municipal, por exemplo, que prevê cessão de terrenos para entidades educacionais, assistenciais e hospitalares, tal cessão pode ser dada em favor de entidades confessionais de igual natureza. A Constituição mesma já faculta que recursos públicos sejam, excepcionalmente, dirigidos a escolas confessionais, como definido em lei, desde que comprovem finalidade não lucrativa e apliquem seus excedentes financeiros em educação, e assegurem a destinação de seu patrimônio a outra escola comunitária, filantrópica ou confessional, ou ao Poder Público, no caso de encerramento de suas atividades.

Para que haja uma efetiva garantia da laicidade, é necessário que a cooperação entre as instituições religiosas seja de forma geral, ampla, sem restrições

às outras confissões religiosas, não atuando no campo religioso, mas sim no assistencial. A colaboração do Estado com as instituições de caráter religioso, não pode de maneira alguma dar espaço ao proselitismo, mas deve ocorrer de forma que beneficie a sociedade, atuando muitas vezes em espaços em que o Poder Público não atua de forma efetiva e eficaz. Essa colaboração, longe de perturbar a laicidade estatal, a garante, pois permite que o Estado tenha uma relação de proximidade com as religiões em prol do bem comum, no entanto, tal proximidade não pode ser onerosa para o Estado, levando em conta sempre que esta colaboração seja eficaz, econômica, necessária e não seja corrompida em detrimento a qualquer outra religião, sob pena de inconstitucionalidade.

A liberdade religiosa é constituída não só da laicidade, com a separação da Igreja e o Estado, mas da efetivação da liberdade de crença. Na Constituição de 1988, a liberdade de crença é garantida no art. 5º, inciso VI, no qual foi assegurado não só a liberdade de crença, como a de consciência, assim a devida proteção aos locais de culto, como também das suas liturgias. Tal liberdade já vinha sendo consagrada nas outras Cartas Constitucionais brasileiras, porém, na Constituição Cidadã, essa liberdade é ampla, não condicionada “a ordem pública ou aos bons costumes”, como por exemplo, na Constituição de 1946.

O dispositivo constitucional abarca três direitos distintos: liberdade de crença, liberdade de associação religiosa e a liberdade de culto. Embora todas essas liberdades tenham correspondência entre si, são distintas. A liberdade de crença assegura tanto o direito de professar uma religião ou dogma religioso, assim como optar por mudar de denominação religiosa, mas consagra também o direito de não aderir a religião alguma, compreendendo a liberdade de descrença. Tanto o ateísmo como o agnosticismo estão contemplados neste direito (Silva, 2022, p. 252). A liberdade de crença pode ser compreendida como um direito humano, não havendo incompatibilidade entre a dimensão religiosa e a dimensão dos direitos humanos, uma vez que uma das características do Estado laico é a garantia da pluralidade religiosa. No entanto, é justamente a opressão religiosa, baseada na crença, que contraria essa realidade (Piovesan, 2018, p. 252).

A Constituição de 1988 garante dentro do aspecto da liberdade religiosa, a liberdade de culto. A Constituição amplia a liberdade de culto, no art. 5º, inciso VI, quando garante a proteção aos locais de culto e suas liturgias. A dimensão religiosa não está baseada apenas na adoração a Deus de forma isolada ou mesmo dentro de

casa, num recinto familiar e doméstico, pelo contrário, a maioria das denominações religiosas se expressam a partir de manifestações dos credos, com formas específicas de adorar a Deus, com rituais próprios. No Brasil, o sincretismo religioso formou diversas formas de adoração a Deus (Boff, 2014, p. 17), e a Constituição Federal de 1988 garante o direito de que essas manifestações sejam realizadas em locais específicos, respeitando os locais de culto e suas mais variadas expressões, chamadas de liturgias. O dispositivo constitucional primeiro garante a liberdade dos cultos religiosos e depois protege os locais a eles reservados, públicos ou privados, devendo o Poder Público não embaraçar o funcionamento de tais locais, assim como protegê-los (Silva, 2022, p. 252).

A liberdade religiosa consagra finalmente a liberdade de organização religiosa, compreendendo a livre criação, organização interna, externa, estruturação e funcionamento dessas organizações. A liberdade de organização religiosa dentro do ordenamento jurídico brasileiro, tem uma amplitude, por tratar não só das relações entre as Igrejas e o Estado, mas por garantir que tais instituições, possam se organizar da melhor forma para o seu funcionamento, desde que não contrariem a ordem pública, afastando a autoridade estatal no processo de criação e desenvolvimento das denominações religiosas. O direito à organização religiosa vem de encontro ao pluralismo religioso que existe no País, pois visa proteger as confissões religiosas minoritárias, que podem encontrar desafios na sua propagação e existência, por muitas vezes, terem doutrinas religiosas opostas as grandes denominações religiosas existentes no País, no entanto, essa liberdade não é absoluta, pois se contrariar princípios que violem a dignidade da pessoa humana, certamente o Estado não poderá tolerar (Costa; Reis, 2014, p. 104). Os limites da liberdade de organização religiosa se encontram tanto no interesse público, quanto no interesse dos próprios participantes das expressões religiosas (Santos Júnior, 2006, p. 4).

Outro aspecto trazido pela Constituição Federal de 1988, é a escusa de consciência. Tal direito é decorrente da liberdade de consciência, de crença e de convicção filosófica; é o direito de recusar-se a prestar determinada obrigação em decorrência de uma dessas convicções. O artigo 5º, inciso VIII, afirma que ninguém será privado de direitos por razão de crença, política ou filosofia, no entanto, a lei permite que sejam dadas àqueles que se utilizam da escusa uma prestação alternativa que não vá em contrário a tais convicções. A escusa de consciência é um impeditivo de realizar uma conduta prescrita devido a preceitos fortemente enraizados no

indivíduo, que podem ser de origem religiosa ou não, aparecendo pela primeira vez no texto constitucional de 1946, sendo omitido nas Constituições posteriores. O artigo 143 da Constituição associa o serviço militar obrigatório ao direito à escusa de consciência, impondo prestação alternativa a quem por motivo de convicção religiosa, política ou filosófica ele recusar, conforme explica Moraes (2014, p. 48):

Assim, ao Estado-Maior das Forças Armadas compete, na forma da lei e em coordenação com o Ministério da Defesa e os comandos militares, atribuir serviços alternativos aos que, em tempo de paz, após alistados, alegarem imperativo de consciência decorrente de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, para se eximirem de atividades de caráter essencialmente militar [...] O serviço alternativo será prestado em organizações militares da atividade e em órgãos de formação de reservas das Forças Armadas ou em órgãos subordinados aos ministérios civis, mediante convênios entre estes e o Ministério da Defesa, desde que haja interesse recíproco e, também, que sejam atendidas as aptidões do convocado.

A escusa de consciência representa então uma garantia constitucional, para que o Estado não interfira na esfera do pensamento do indivíduo, forçando a exercer algo que vá contra suas convicções íntimas, pois além de não interferir, o Estado deve proporcionar maneiras para que este direito seja efetivado (Gonçalves, 2017, p. 254). O direito à escusa de consciência não se resume ao serviço militar obrigatório, pelo contrário, ele vai de encontro de deveres da coletividade que forem contrários a determinadas convicções no âmbito da fé, política ou filosofia, existindo então outros fatores pelos quais tal direito pode ser reivindicado (Moraes, 2018, p. 48).

O artigo 5º, inciso VII, traz disposto o direito à assistência religiosa. É assegurado nos termos da lei o direito à assistência religiosa em entidades civis e militares de internação coletiva, resguardando então o direito à prestação por parte das denominações religiosas aos indivíduos que se encontram em tais estabelecimentos. Tal prestação deverá ser realizada por diversas manifestações religiosas, dependendo do credo dos indivíduos que ali se encontram, não podendo resguardar tal direito a um credo em detrimento de outro, assim como também não se pode obrigar que tais indivíduos recebam essa assistência se assim estes não quiserem. A ideia do legislador foi de oferecer assistência religiosa a indivíduos que estejam em situações menos favoráveis, muitas vezes privadas do convívio social (Moraes, 2018, p. 50). O Estado garante que independente da crença religiosa dos indivíduos, estes possam exercer sua fé, mesmo aqueles que estão privados de liberdade, como é o caso dos encarcerados, ou daqueles que por motivo de enfermidade estão limitados de exercê-la presencialmente, para diferentes casos, o

Estado permite que a assistência religiosa esteja presente na vida concreta desses indivíduos (Kachan; Carvalho; Figueiredo, 2019, p. 1).

A assistência religiosa também pode ser defendida no âmbito da ressocialização dos apenados, segundo a Lei de Execução Penal, nº 7.210, de 11 de julho de 1984, recepcionada pela Constituição Federal de 1988, em seu artigo 24 o direito a prestação religiosa, prevendo também que nos estabelecimentos prisionais haja locais de culto, assim como ressaltando que nenhum indivíduo apenado seja obrigado a participar de tais manifestações religiosas. A assistência religiosa no sistema prisional é apontada como uma das mais eficazes atitudes prestativas do Estado, na mudança comportamental dos apenados, tendo o Estado se utilizado da religião como um método ressocializador (Oliveira, 2018, p. 28).

Outro aspecto também abordado pela Constituição de 1988 foi a respeito do casamento religioso, no qual o artigo 226, § 2, da Carta consagra que essa modalidade tem efeitos civis, ou seja, juridicamente válido é o casamento civil, no entanto, o religioso também possuirá efeitos civis (Silva, 2014, p. 255). O casamento religioso foi consagrado pelas Constituições de 1934, 1946, 1967 e pela Emenda Constitucional n.1 de 1969. O casamento religioso possuía os mesmos efeitos civis no período do Império; no entanto, na República após a publicação do Decreto 181 de 1890, o casamento religioso perdeu os seus efeitos civis, tendo sua validade questionada, sendo reafirmada tal posição com a promulgação da Constituição de 1891.

O casamento religioso, celebrado dentro das crenças do casal, deverá obedecer às regras civis, estabelecidas no artigo 1.515 do Código Civil de 2002, no qual para obter efeitos civis, deverá ser registrado em cartório. Tal modalidade de casamento poderá ser realizada por qualquer líder religioso, de qualquer crença, sem precisar de autorização do Estado para isso, no entanto, cada denominação religiosa tem suas regras próprias para a celebração do casamento, cabendo aos nubentes aceitarem ou não tais regras. Após a Constituição Federal de 1988, o casamento religioso poderá ser celebrado após o casamento civil ou anteriormente a este.

A imunidade tributária dos templos religiosos também foi garantida pela Constituição Federal de 1988. Disposto no artigo 150, inciso VI, alínea b, consagra tal imunidade no ordenamento jurídico nacional, sendo uma forma de limitação do poder do Estado de tributar. As imunidades tributárias não têm como objetivo prestigiar órgãos ou pessoas, mas a proteção de valores importantes para toda a sociedade

(Calado; Lôbo, 2017, p. 4). Tal imunidade, porém não é ilimitada, mas sim restrita, resguarda apenas o patrimônio dos templos, assim como suas rendas e serviços, porém, estas devem estar consonantes com as finalidades das entidades.

As entidades religiosas serão dignas da imunidade tributária desde que não tenham o seu objetivo desvirtuado: a construção do bem comum e a dignidade da pessoa humana. A imunidade não se restringe, porém somente ao templo religioso, mas ela é estendida também às atividades exercidas pelas entidades religiosas, desde que também tenham o mesmo objetivo, conforme explicação:

Neste sentido, os anexos aos templos também serão abrangidos pela imunidade tributária, e não somente o local em que é realizado o culto. A expressão templo tem, portanto, um vasto campo, abrangendo não só o templo religioso, mas também as casas de pastores, casas de catequese, conventos, centros de formação e, inclusive, veículos, desde que em nome da Pessoa Jurídica e utilizados para as atividades de cunho religioso. (Calado; Lôbo, 2017, p. 9).

A imunidade tributária pode ser aplicada aos templos, assim como para os demais imóveis utilizados pelas denominações religiosas, aplica-se para bens móveis, pequenos comércios, rendas e serviços, até mesmo a cemitérios, conforme entendimento pacificado pelo Supremo Tribunal Federal, de que prevaleceu a compreensão no qual os cemitérios seriam extensão dos templos, pois estes estariam a serviço da religião e de seus cultos.

4.4 O Acordo Brasil Santa Sé

A Constituição Federal de 1988 garantiu uma nova fase na relação entre as Igrejas e o Estado, marcada sobretudo pelo diálogo da comunidade eclesial com as instituições, respeitando os limites da laicidade, consagrando a liberdade de crença e a não intervenção estatal (Barbosa, 2020, p. 145). A religião não se resume apenas a sentimentos teístas, mas se estende a aspectos culturais como ritos, costumes, liturgias e fidelidade às crenças escolhidas, e tudo isso está abarcado na liberdade religiosa (Silva, 2014, p. 237). A liberdade de crença contemplada na Constituição Federal (art. 5º, VI) não se aplica apenas aos católicos, mas permite que todas as pessoas vivam a sua fé e pratiquem as normas religiosas de acordo com seus dogmas e liturgias.

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, especificamente em 1991, houve novos esforços por parte do Episcopado brasileiro buscando uma regularização dos assuntos e atividades em nível pastoral, pedindo uma maior regulamentação na cooperação entre o Brasil e a Santa Sé. Tal iniciativa foi objeto de estudo da CNBB e de peritos em Direito Constitucional que se seguiram pelos anos (Rodrigues *et al.*, 2012, p. 785).

Houve diversas tentativas a fim de promover um documento capaz de aprimorar a situação da Igreja Católica no Brasil, no entanto, somente em 2006, no primeiro mandato do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, desenvolveram-se os trabalhos que dariam surgimento ao Acordo Brasil - Santa Sé, com o objetivo de “constituir um único instrumento jurídico, que reunisse normas esparsas existentes no ordenamento jurídico do Brasil e também quanto às normas referentes a Igreja Católica”, com fins de elaboração de um Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil (Baldiisleri, 2018, p. 1).

A visita do Papa Bento XVI para a V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, celebrada em Aparecida (SP) em maio de 2007, é considerada momento crucial para as tratativas da futura assinatura do Acordo, que de fato ocorreu no ano seguinte, em 13 de novembro de 2008, na sala dos Tratados do Palácio Apostólico do Vaticano, contando com a presença do então presidente Luís Inácio Lula da Silva e do Secretário de Estado do Vaticano Cardeal Tarcísio Bertone, prosseguindo após para a aprovação do Acordo, em 7 de outubro de 2009 pelo Congresso Nacional do Brasil, que o ratificou (Sistach, 2018, p. 197).

A promulgação do Acordo no Brasil foi então efetuada no dia 11 de fevereiro de 2010, após em dezembro de 2009 ter ocorrido a troca dos instrumentos de ratificação no Vaticano, tornando o documento vigente em nível internacional (Rodrigues *et al.*, 2012, p. 785). O Presidente da República Federativa do Brasil promulgou o referido Acordo pelo Decreto 7.107 de 11 de fevereiro de 2010 (Baldiisleri, 2018, p. 1).

O Preâmbulo do Decreto 7.107/2010, apesar de não ter força normativa como os Preâmbulos constitucionais, demonstra o caráter diplomático do Acordo reconhecendo ambas as partes como sujeitos de Direito Internacional e soberanos, as fontes jurídicas, assim como as motivações históricas que levaram à assinatura do Acordo (Baldiisleri, 2012, p. 1).

O destaque principal é a validação do Direito Canônico e dos documentos do Concílio do Vaticano II como fontes que estruturam a Santa Sé, o que convalida, apesar de não ter força de lei, a aplicação do Direito Canônico no território brasileiro desde que não haja contrariedade com o ordenamento jurídico nacional, conforme elucida Rodas (2015, p. 1):

O Direito Canônico, da mesma maneira que os demais direitos estrangeiros, pode ser aplicado no Brasil, caso seja competente segundo as normas brasileiras de direito internacional privado, também conhecidas como normas conflituais, que indicam as leis da nacionalidade, do domicílio etc., desde que não haja razão legal (ordem pública, fraude à lei etc.) para se afastar a aplicação dessas normas estrangeiras.

Assim como a República Federativa do Brasil tem como fonte o ordenamento jurídico brasileiro, como seu principal expoente a Constituição Federal de 1988, também a Santa Sé tem seu ordenamento jurídico próprio: o Direito Canônico, e a partir da assinatura do Acordo, o ordenamento jurídico brasileiro passa a abarcá-lo, desde que não afronte as normas jurídicas brasileiras, seguindo o entendimento do STF a respeito da aplicação de legislação estrangeira no Brasil (Rodas, 2015, p. 1).

O Direito Canônico pode ser descrito inicialmente como o ramo do Direito que rege a Igreja Católica. A sua história e concepção estão ligadas à história do Direito no ocidente (Del Giudice, 1946, p. 23). A Igreja durante os séculos foi formando a sua identidade jurídica por meio de um ordenamento próprio, inspirado de acordo com o pensamento vigente de cada período histórico-social, associando questões tanto relacionadas à fé, como à organização de suas estruturas terrenas (Lombardia, 2008, p. 19).

O Acordo também abordou em seu articulado regras jurídicas de suma importância para assegurar as garantias de exercício da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil, embora, muito do que é assegurado pelo Tratado advém de convenções internacionais que beneficiam igualmente outras pessoas jurídicas (Rodas, 2015, p. 1). Ou seja, a reafirmação de que o Acordo não traz coisas modificantes do ordenamento brasileiro, mas confirma relações já existentes e regula outras (Martins Filho, 2011, p. 16).

O art.1º, Parágrafo Único, ressalta as relações diplomáticas entre a Santa Sé e o Brasil, enquanto Estados soberanos e independentes, “Ambas as partes reconhecem suas soberanias e comprometem-se a respeitá-las, estabelecendo, pois,

um Acordo mutuamente benéfico e fruto de debate consciencioso, e não de uma irresponsabilidade insensata” (Aguillar, 2013, p. 103).

Comenta Martins (2009, p. 1):

O tratado que o Brasil assinou com a Santa Sé, para questões de mera convivência entre nações, segue a mesma trilha daqueles assinados pela Santa Sé com a maioria das nações, sendo até estranho, que só agora o Brasil tenha adotado o mesmo caminho das demais. É bem verdade que sempre reconheceu o Vaticano, mantendo lá Embaixada brasileira e tendo a Nunciatura Apostólica (Embaixada da Santa Sé) em seu território. A questão é, pois, meramente jurídica e diplomática, e o tratado firmado segue rigorosamente as leis internacionais para este tipo de relação jurídica entre Estados.

Conforme elucida o referido autor, é garantido o respeito e a autonomia de forma harmônica a legislação de ambas as partes, não podendo haver interferências nas estruturas internas. Exemplo dessa relação é o direito estabelecido no art.3º § II, no qual é vedado ao Estado brasileiro negar o reconhecimento ou o registro do ato de criação das instituições regidas pelo Direito Canônico. Dessa forma a criação de uma paróquia e a nomeação de um pároco não se sujeita à concordância do Poder Público, que por outro lado há por parte do Estado brasileiro o reconhecimento dessa entidade como sujeito de Direito interno (Baldisseri, 2018, p. 1).

Por fim, o Direito Canônico torna-se também norma regulamentadora quando o Acordo trata a respeito da personalidade jurídica dos entes de Direito Canônico, e afirma no art. 3º caput: “todas as Instituições Eclesiásticas que possuem tal personalidade em conformidade com o direito canônico, desde que não contrarie o sistema constitucional e as leis brasileiras” (Brasil, 2010, art. 3º).

Explica Aguillar (2013, p. 103):

Eis que encontramos aqui uma expressa referência e reconhecimento legal do Direito Canônico como o corpo legislativo competente para reger e determinar quais entes da Igreja gozarão dessa personalidade. É o Direito Canônico quem legitimamente estabelece, portanto, quais entes eclesiais constituem-se em pessoas jurídicas, os quais possuirão sua personalidade reafirmada pela República Federativa do Brasil.

Conforme elucidado pelo autor, o Direito Canônico passa a ser não só uma norma meramente de caráter orientador, mas uma norma de caráter regulamentador. O Direito Canônico é aplicável dentro do ordenamento jurídico brasileiro, mas naquilo que lhe é peculiar, ou seja, naquilo que diz respeito à Igreja Católica e seu

relacionamento com o Estado brasileiro, não afrontando a neutralidade do mesmo, mas reconhece à Igreja o direito de se auto-organizar (Pereira, 2017, p. 9).

O Acordo celebrado entre o Brasil e a Santa Sé é constituído por um Preâmbulo e mais 20 artigos. O seu Preâmbulo, apesar de não ter força normativa, assim como os demais Preâmbulos, demonstra o carácter diplomático do Acordo, reconhecendo as partes que o assinam como sujeitos de Direito Internacional e soberanos, também reafirmando cada uma as suas fontes jurídicas, assim como as motivações históricas que levaram à assinatura do Acordo (Martins, 2018, p. 138). O Estado brasileiro reconhece a personalidade jurídica da Igreja Católica, e das inúmeras instituições canônicas espalhadas por todo o território nacional, enquanto a Igreja Católica por meio da Santa Sé, reconhece e respeita a Constituição e as leis brasileiras (Baldisseri, 2018, p. 1).

A celebração do Acordo da Santa Sé com o Governo brasileiro, longe de ser uma raridade, faz parte de uma praxe consolidada da Igreja Católica ressaltando que acordos semelhantes entre a Santa Sé e diversos países soberanos já foram realizados ao longo dos séculos e das diplomacias contemporâneas (Scherer, 2014, p. 1). O Acordo marca uma nova narrativa entre o Clero e o Brasil, uma vez que reafirma a laicidade do Estado brasileiro, além de consolidar num único documento jurídico diversos aspectos da atuação da comunidade eclesial no País. (Rodas, 2015, p. 1).

O Acordo Brasil-Santa Sé foi, no entanto, alvo de críticas por parte de determinados setores da sociedade civil, questionando a sua constitucionalidade frente à laicidade do Estado Brasileiro e o respeito a liberdade religiosa (Scherer, 2009, p. 1). No que se destacou Valério de Oliveira Mazzuoli (2009, p. 1):

Assinar um acordo com a Santa Sé, leia-se Igreja Católica, não representa tratamento equitativo para com as outras instituições, mas, ao contrário, alça o catolicismo a uma posição de superioridade face às demais confissões religiosas.

No mesmo sentido, Luiz Antônio Cunha (2009), afirmava que o Estado Brasileiro que desde a Proclamação da República é laico, passaria por um processo de “inflexão”: De laico para concordatário, de modo que o Acordo feriria a laicidade do Brasil e a liberdade religiosa. Grupos da sociedade civil como a Associação Brasileira dos Magistrados, alertaram contra o Acordo, sob o argumento de que o texto violava o artigo 19 da Constituição Federal de 1988, alterando o regime jurídico da relação entre o Estado brasileiro e as denominações religiosas, rompendo com o regime de

separação Igreja- Estado e criando um vínculo de união, ferindo a liberdade religiosa (Fischmann, 2009, p. 566). Apesar dos questionamentos contrários, prevaleceu o entendimento de que o Acordo Brasil – Santa Sé em nada rompia com os dispositivos constitucionais brasileiros, mas justamente por o Estado ser laico é que se poderia fazer um Acordo como este, como exemplifica o Cardeal Arcebispo D. Odilo Pedro Scherer:

Argumentou-se com veemência, por exemplo, que o Acordo feria a Constituição, enquanto houve todo o cuidado em respeitar a Lei Maior e a restante legislação brasileira. Tentou-se negar a legitimidade do Acordo, com a alegação de que o Brasil é um Estado laico; no entanto, acordos dessa natureza partem, justamente, da aceitação da laicidade do Estado e confirmam esse princípio [...] (Scherer, 2009, p. 1).

Foram feitos argumentos nos quais a Igreja Católica estaria se sobressaindo em relação às demais manifestações religiosas no Brasil, ferindo assim o Art.19 da Constituição Federal, contrariando pois o princípio da isonomia entre as religiões perante o Estado, uma vez que, para os críticos ao Acordo, a Igreja Católica estaria ganhando claros privilégios (Fischmann, 2009, p.568). Esses argumentos, porém, foram refutados, uma vez que o princípio da laicidade e a Constituição Federal de 1988 garantem o mesmo direito de pleitear instrumentos jurídicos em concordância com o Estado, direito assegurado aos demais grupos religiosos, bastando que a iniciativa parta da organização dos mesmos, buscando a clareza nas relações da religião com a sociedade (Scherer, 2012, p. 1).

O assunto mais questionado, porém, foi o ensino religioso (Baldisseri, 2018, p. 1). A temática do ensino religioso confessional, foi exposta no Art. 11, § 2, do referido Acordo (Rocha, 2018, p. 79). A Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439, foi proposta no ano de 2010, pelo Procurador Geral da República ao STF para a avaliação e julgamento do Art. 33, caput, §§ 1º e 2º, da Lei nº 9.349/96 e do Art. 11, § 1º, do Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé.

Entre os argumentos expostos pelo PGR, estava o ensino religioso, uma vez que promovido nas escolas, deveria ser apenas de caráter não confessional, pois tal modalidade de ensino feria a laicidade do Estado e favoreceria as Igrejas majoritárias em detrimento das pequenas expressões religiosas existentes no Brasil (Lopes, 2021, p. 229). Configurou-se, porém, a improcedência da ação, a maioria dos ministros entenderam que o fato do ensino religioso ser facultativo, é suficiente para conservar a laicidade do Estado e confirmar a liberdade religiosa (Martins Filho, 2021, p. 25).

O Relator Ministro Luís Roberto Barroso, mostrou-se favorável às razões trazidas pelo Procurador Geral da República, votando procedente ao pedido da declaração de inconstitucionalidade, conforme podemos observar em trecho de seu voto:

Especialmente em um país com a diversidade religiosa do Brasil, que segundo o Novo Mapa das Religiões possui mais de 140 denominações. Tanto no caso do ensino confessional quanto do ensino interconfessional, é física, operacional e materialmente impossível abrir turma específicas para que todos os alunos tenham instrução religiosa nas suas respectivas crenças. Nesse contexto, apenas as religiões majoritárias na sociedade brasileira (como as católicas e evangélicas) têm capacidade de credenciar e formar professores suficientes para atender a todas as escolas públicas. Há, por um lado, nítido favorecimento e promoção dessas religiões e, por outro, discriminação e desprestígio das crenças minoritárias. A consequência, então, é a nítida quebra de neutralidade pelo Estado, que não pode usar o seu poder e o seu dinheiro, que pertencem a toda a coletividade, para privilegiar uma ou algumas crenças (Brasil, 2017, p. 14-15).

Dentre os argumentos jurídicos contrários ao do Relator, podemos destacar de forma sucinta o voto vencedor e de minerva da Ministra Carmem Lúcia, que se mostrou favorável ao ensino religioso confessional e facultativo, sem imposição:

Não consigo vislumbrar, nas normas, autorização para o proselitismo, para o catecismo, para a imposição de apenas uma religião, qualquer seja ela. Mas também não vejo, nos preceitos questionados, proibição de que se permita oferecer facultativamente ensino religioso cujo conteúdo se oriente segundo determinados princípios sem imposição, porque é facultativo; se não tivesse esse conteúdo, não haveria por que se dar a facultatividade (Brasil, 2017, p. 3).

Conforme exposto, a Ministra do STF Carmem Lúcia, em seu voto, trouxe a análise de que não via nas leis brasileiras espaço para uma catequização através do ensino, ao mesmo tempo não via no ordenamento jurídico vigente uma proibição ao oferecimento do ensino religioso orientado por princípios confessionais de uma determinada crença (Basílio, 2017, p. 1). No entanto, a Corte reconheceu, “a condição de Estado laico do Brasil, a liberdade de crença, a importância da tolerância, a pluralidade das ideias e a garantia da liberdade de expressão e manifestação”.

Com isso, é possível afirmar que o Acordo Brasil - Santa Sé, mesmo trazendo em seu ordenamento diversas temáticas, nenhuma delas comprovadamente afronta a Constituição Federal de 1988 ou alguma outra lei infraconstitucional, mas as críticas ao Decreto são fruto de profundo desconhecimento dos fundamentos do Direito Internacional, Constitucional, tratados e relações da Santa Sé com outros Estados (Martins, 2009, p. 25). De modo geral o Acordo reafirma a personalidade jurídica da

Igreja Católica no Brasil, assim como as das instituições de assistência religiosa e social, estabelece uma relação da Igreja com o Estado na tutela do patrimônio histórico, não levando que o Brasil assuma uma religião como oficial, pelo contrário, por ser laico, por meio do Acordo o Estado reconhece a liberdade religiosa dos seus cidadãos e deixa claro qual é a relação do País com a Igreja Católica.

5 IGREJA E ESTADO: DISCUSSÕES

5.1 A presença missionária em territórios indígenas

Com a consagração da laicidade na Constituição Federal de 1988, as discussões acerca da liberdade religiosa se mantiveram em pauta. Uma das maiores discussões que envolvem a liberdade religiosa e o direito da preservação das terras indígenas, é a presença dos missionários de diferentes confissões religiosas em especial como comunidades originárias de recente ou nenhum contato. O conflito se dá a partir da pergunta: “Quais os limites da liberdade religiosa?”, ou seja, até onde é possível ir com a liberdade religiosa, liberdade de difusão da fé, em geral, cristã, e se existem limites para essa difusão.

A presença de missionários nos territórios indígenas brasileiros é fato existente desde a chegada dos portugueses ao Brasil, como visto, a colonização brasileira também se deu na esfera religiosa, no qual os colonizadores trouxeram seus dogmas e ritos. Uma das muitas tentativas de catequização dos povos indígenas se deu a partir da criação de aldeamentos, em especial pelos Jesuítas. Essa colonização teve como fruto a aculturação de costumes indígenas tais como a proibição da poligamia, antropofagia, nudismo e principalmente nos aspectos religiosos, pelos quais os indígenas foram perdendo elementos típicos de sua religiosidade e aderindo aspectos da religiosidade cristã (Solidade; Hogemann, 2016, p. 1277). Os Jesuítas não foram os primeiros missionários a chegar no Brasil, mas sem dúvida foram os que tiveram na sua ação missionária o maior impacto, devido à sua importância na história colonial do Brasil. A missão jesuíta no Brasil e as missões de colonialismo têm a mesma data, uma vez que o Padre Manuel da Nobrega veio juntamente com o Governador-geral Tomé de Souza, para estabelecer definitivamente uma colônia no Brasil, em 1549.

O modelo missionário de aldeamento é considerado o primeiro protótipo missiológico instalado no Brasil. O aldeamento dos povos originários era considerado a única maneira de submetê-los ao ensinamento cristão, uma vez que a mudança de comportamento do estilo nômade de vida, típica de muitas tribos indígenas do século XVI era considerada um empecilho para a educação e cristianização desses povos (Fluck, 1991, p. 154). No Padroado Régio, o Estado era visto também como responsável pela difusão da fé católica, fazendo com que diversas iniciativas de difusão da fé cristã, fossem financiadas pelo próprio Estado português, transformando

consideravelmente a forma de viver dos indígenas nos moldes e padrões europeus, num processo de aculturação ao modo de vida eurocêntrico.

A imagem dos povos indígenas como simples agentes coadjuvantes do processo de colonização é refutada, uma vez que estudos históricos e antropológicos, nos revelam que estes permaneceram atuantes, com um papel de protagonismo em relação à luta e reivindicação de seus direitos, lutando contra discursos que os consideravam desaparecidos, como consequência do processo civilizatório ou da mestiçagem (Almeida, 2012, p. 22). Destaca-se no período do Brasil Colônia para o Diretório dos Índios de 1755, lei redigida por Dom José I, no qual os aldeamentos indígenas passaram a ser consideradas na categoria de Vilas ou povoados, sendo não mais administrados pelos religiosos, mas sim pelo Poder Público. Tal mudança foi realizada no Brasil através do Marquês de Pombal, e ficou conhecida como política pombalina em relação aos indígenas.

A política indigenista buscava fazer com que os povos indígenas fossem incorporados à sociedade branca e elitista da colônia, transformando-os em pessoas “aptas” para o trabalho, assegurando assim o povoamento e a defesa do território nacional (Matsuura, 2022, p. 1). A utilização das línguas indígenas como o tupi que ficaram proibidas, buscando silenciar as línguas faladas, assim como os seus sujeitos, oprimindo a diversidade linguística e cultural desses povos (Guerra, 2016, p. 38), a reforma pombalina a respeito dos indígenas, firmaram-se acerca de um arcabouço jurídico que visava diminuir as disputas por terras marcada entre os colonos e os povos originários. O processo de inserção dos indígenas nos povoados e vilas, pelo processo de mestiçagem, era uma das tentativas do Reinado português de estabelecer um total domínio sobre esses povos.

Importante destacar que mesmo após o processo iniciado no século XVIII que visava extinguir os hábitos e comportamentos indígenas, muitas tribos resistiram bravamente a esse processo, mantendo-se fiéis aos seus hábitos e costumes. A partir do século XIX, um novo arcabouço legal passou a regular as terras indígenas do Brasil: em 24 de julho de 1845, o Decreto Imperial 426, assegurava o Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios. Após a omissão da Constituição Imperial de 1824 à questão indígena, tal Decreto assegurava o direito dos indígenas às terras pertencentes às suas aldeias, no entanto, também ratificava possibilidade de extinção de tais aldeamentos, caso confirmado seu estado de decadência. A partir desse Decreto, a catequese voltaria a ser tema de interesse do

Estado e tal processo além de ensinar a doutrina cristã aos indígenas, tinha o objetivo de submetê-los aos interesses dos Império (Melo; Lima, 2022, p. 10).

Tal Decreto visava uma espécie de “civilização” dos indígenas, agora com o apoio da religião, “com as catequeses e a preservação do sistema de aldeamento adotado desde o século XVI pelos colonizadores” (Melo; Lima, 2022, p. 11). Posteriormente ao Regulamento acerca das missões, foi outorgada a Lei n.601 de 1850, conhecida como Lei de Terras, pela qual garantiu o usufruto temporário das terras, até que estes fossem integrados a total civilização. O principal objetivo da Lei de Terras, foi controlar o domínio das terras, dificultando que os indígenas tivessem o direito efetivo à terra; é nítido também que a questão indígena no Brasil Império era voltada apenas para a questão da posse da terra e não de políticas que efetivassem a preservação dos povos originários.

Na História Constitucional brasileira, foi apenas na Constituição de 1934 que a questão indígena surgiu pela primeira vez. A referida Constituição previa a introdução dos “silvícolas”, propondo a inserção dos povos originários à sociedade brasileira, conforme disposto no artigo 5º da referida Constituição (Melo; Lima, 2022, p. 17). O direito às terras também foi garantido na Constituição de 1934, no art. 129, pelo qual deveria ser respeitada a posse das terras pelos indígenas, não autorizando, no entanto, que essas mesmas terras fossem alienadas. A partir da Constituição de 1934, todas as demais Cartas brasileiras abordaram a questão indígena, no entanto, todas reduziram à questão da posse de terras.

A atual Constituição de 1988, trouxe um capítulo específico voltado para a questão dos povos indígenas, reconhecendo como legítimas suas formas de organização social, seus costumes, suas crenças e tradições, conforme art. 231. A Carta garante o reconhecimento das práticas culturais indígenas, conforme explica Silva (2022, p. 871-872), ao comentar sobre o referido artigo:

Enfim, o sentimento de pertinência a uma comunidade indígena é que identifica o índio. A dizer, é índio quem se sente índio. Essa autoidentificação, que se funda no sentimento de pertinência a uma comunidade indígena, e a manutenção dessa identidade étnica, fundada na continuidade histórica do passado pré-colombiano que reproduz a mesma cultura, constituem o critério fundamental para a identificação do índio brasileiro. Essa permanência em si mesma, embora interagindo um grupo com outros, é que lhe dá continuidade étnica identificadora. Ora, a Constituição assume essa concepção, p. ex., no art. 231, § 1º, ao ter as terras ocupadas pelos índios como “necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. A identidade étnica perdura nessa reprodução cultural, que não é estática; não se pode ter cultura estática. Os índios, como qualquer comunidade étnica, não param no tempo. A evolução pode ser mais rápida ou

mais lenta, mas sempre haverá mudanças e, assim, a cultura indígena, como qualquer outra, é constantemente reproduzida, não igual a si mesma. Nenhuma cultura é isolada. Está sempre em contacto com outras formas culturais. A reprodução cultural não destrói a identidade cultural da comunidade, identidade que se mantém em resposta a outros grupos com os quais dita comunidade interage. Eventuais transformações decorrentes do viver e do conviver das comunidades não descaracterizam a identidade cultural. Tampouco a descaracteriza a adoção de instrumentos novos ou de novos utensílios, porque são mudanças dentro da mesma identidade étnica.

É importante destacar que a nível internacional, há vários campos normativos que protegem os direitos dos povos indígenas, os principais exemplos estão no ano 2000 com a criação do Fórum Permanente das Nações Unidas sobre as questões indígenas, a criação da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) que possui a definição de quem são os povos indígenas e tribais, além de reconhecer e proteger os valores desses povos, também é importante destacar que em 2016 a OEA aprovou a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

O Brasil ratificou a Convenção Americana de Direitos Humanos em 1992 por meio do Decreto Presidencial nº 678/1992. A partir de então, o Pacto de São José da Costa Rica, como é também conhecido, passou a ser incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro. Posteriormente, em 10 de dezembro de 1998, o Brasil reconheceu a competência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, que foi promulgada posteriormente em 2002, através do Decreto 4.463/2002, sendo aceita a competência da Corte em todos os casos relativos à aplicação da Convenção Americana de Direitos Humanos, conforme expresso no Art.1º do Decreto 4.463/2002.

A Corte Interamericana de Direitos Humanos não possui competência penal para julgar os violadores de direitos humanos, mas visa principalmente dar um suporte legal às vítimas, estabelecendo uma justa reparação por possíveis danos causados pelo Estado (Almeida; Lôbo; Advincula, 2019, p. 74). No entanto é importante destacar conforme ensina Piovesan (2011, p. 212): “[...] a decisão da Corte tem força jurídica vinculante e obrigatória, cabendo ao Estado seu imediato cumprimento”. O primeiro caso no qual o Brasil foi condenado ocorreu em 01 de outubro de 2004, no qual o Estado brasileiro foi condenado pelas violações dos direitos à vida e à integridade pessoal de Damião Ximenes Lopes, consagrados nos artigos 4.1 e 5.1 e 5.2 da Convenção Americana.

No que se refere aos direitos dos povos indígenas, registra-se o caso do Povo Xukuru do Ororubá que reivindicou e o Brasil foi condenado por violar o direito desses

povos, principalmente no que diz respeito ao direito à proteção judicial, bem como ao direito à propriedade coletiva, previsto nos artigos 25 e 21 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos. No entanto, esse não foi o primeiro caso no qual a Corte condenou um Estado por violar os direitos de uma comunidade indígena.

A Corte define então que a questão da terra comunal para os povos indígenas está abarcada na égide do Art. 21 da Convenção Americana, garantindo o uso da terra não só para o uso comum destes povos, mas abarcando também os elementos naturais e imateriais, inclusive religiosos que nelas se encontram, não sendo permitido a alienação dessas terras a terceiros e a utilização delas para fins econômicos; pelo contrário, é dever dos Estados a garantia e preservação não só destas terras, como também dos povos que nelas habitam.

A questão da terra é uma das grandes marcas da América Latina, pois representa populações que historicamente sempre foram vítimas de massacres e invasões, tendo suas culturas e ancestralidade violadas por invasores:

Nesse processo de resistência e tensão, as decisões da Corte têm conduzido a uma melhor e maior proteção das pessoas, com o propósito único de preservar a dignidade, assegurar os direitos fundamentais, e principalmente o respeito a propriedade comunal. No caso da jurisprudência da Corte sobre os indígenas, esta tem realizado uma interpretação da Convenção Americana sobre os Direitos Humanos de forma a romper os padrões da colonialidade e que tem servido de parâmetro para vários países da região, reconhecimento de direitos territoriais em Nicarágua, Paraguai e Suriname, Indígenas privados de liberdade em Honduras, massacres e execuções sumárias de indígenas na Guatemala e Colômbia, entre outros (Monteiro, 2020, p. 124).

A Corte Interamericana por meio de suas decisões, tem ajudado a quebrar uma visão colonizadora de séculos, fazendo com que os povos indígenas espalhados em especial pela América Latina tenham reconhecido o seu direito à terra com uma visão ampla, inclusive no campo do Direito, no qual inúmeras decisões judiciais tentam restringir a questão das terras indígenas à retrógradas visões civilistas de propriedade. A partir dessas decisões, a religiosidade desses povos permaneceu garantida, uma vez que o direito à terra comunal, não se refere apenas à preservação da terra em si, à preservação de costumes, tradições milenares e ritos próprios que devem ser mantidos.

Como recorda Rosa e Maschio (2021, p. 101), no caso indígena Xukuru do Ororubá, a Corte também se utilizou do artigo 21 da Convenção Americana para garantir aos indígenas brasileiros o direito à propriedade comunal:

A Corte recorda que o artigo 21 da Convenção Americana protege o estreito vínculo que os povos indígenas mantêm com suas terras bem como com seus recursos naturais e com os elementos incorporais que neles se originam. Entre os povos indígenas e tribais existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra, no sentido de que a posse desta não se centra em um indivíduo, mas no grupo e sua comunidade. Essas noções do domínio e da posse sobre as terras não necessariamente correspondem à concepção clássica de propriedade, mas a Corte estabeleceu que merecem igual proteção do artigo 21 da Convenção Americana. Desconhecer as versões específicas do direito ao uso e gozo dos bens, dadas pela cultura, usos, costumes e crenças de cada povo, equivaleria a afirmar que só existe uma forma de usar os bens, e deles dispor, o que, por sua vez, significaria tornar ilusória a proteção desses coletivos por meio dessa disposição. Ao se desconhecer o direito ancestral dos membros das comunidades indígenas sobre seus territórios, se poderia afetar outros direitos básicos, como o direito à identidade cultural e à própria sobrevivência das comunidades indígenas e seus membros (OEA, 2018, p. 29).

A Corte reconhece que mesmo aqueles povos em que a posse da terra tenha sido perdida, não perdem o direito à propriedade, ainda que estes povos não possuam o registro legal delas, destacando também que mesmo que não sendo obrigatório o registro dessas terras é dever do Estado a sua demarcação, concedendo a eles o direito à propriedade coletiva, promovendo a posse pacífica a essas terras e impedindo qualquer interferência de terceiros, em especial invasores que queiram retirar proveito (Rosa; Maschio, 2021). No caso da comunidade indígena Xákmok Kásek versus Paraguai (2010), o Estado paraguaio foi condenado pelas violações ao direito à vida, à propriedade comunitária e à proteção judicial, destacando a sentença que os conceitos tradicionais de propriedade privada e de posse, não se aplicam a comunidade indígena uma vez que o conceito de posse não se pode ser referido apenas ao indivíduo, não sendo considerado de uma forma particularizada, mas sim coletiva e tal direito estaria em total consonância com o Artigo 21 da Convenção Americana (Piovesan, 2011, p. 314), assim como foi assegurado em outros países, a Corte também assegurou no Brasil o direito ao respeito às tradições indígenas, no caso do Povo Xukuru do Ororubá.

A decisão da Corte Interamericana em relação ao Povo Xukuru resguarda que é dever do Estado promover a posse pacífica da terra, mas ao mesmo tempo garantir que a terra seja usufruída e controlada pelos próprios indígenas a partir de uma organização formada por eles, assim como os recursos naturais que lá se encontram. Como explicam Rosa e Maschio (2021, p. 102) “[...] os direitos desses povos em controlar efetivamente seus territórios e de usufruir de seus recursos naturais, pois o uso e gozo dessas terras não são benefícios, nem privilégios, mas um direito que

integra os povos indígenas”, o direito à terra está ligado também ao direito à cultura desses povos e neste aspecto também se garante o direito à preservação da religiosidade.

Assim como o direito à terra, o direito à religiosidade desses povos é o eixo central de suas vidas, a religiosidade indígena representa um papel duplo, pois na dinâmica do uso da terra é ela quem fornece as coordenadas, uma vez que esses povos utilizam elementos típicos de sua espiritualidade para o cultivo, colheitas, relação com as entidades espirituais, ou seja, a questão da terra não pode ser separada da questão da espiritualidade, pois as duas coexistem no mesmo plano e se sustentam, através de aspectos cosmológicos e escatológicos, que fazem o uso da terra inseparável da religião (Ubinger, 2012, p. 15).

Nas esferas entre terra e religião, aparecem a figura dos missionários católicos e evangélicos, que atuam nas atividades de evangelização. O cenário atual é complexo, porque envolve pessoas de diferentes entidades religiosas, com as mais variadas doutrinas, que atuam juntamente a esses povos. Para Rufino (2021, p. 1), tais Igrejas:

Reproduzem no contexto da missão entre os índios as suas características de agentes religiosos relativamente independentes, multiplicando-se em diversas igrejas e denominações, com as respectivas diferenças em sua teologia, modo de atuar, converter.

Dentre as diversas atuações das Igrejas com os povos indígenas, se destacam o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão de atuação da Igreja Católica junto aos povos indígenas, vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Criado em 1972, o CIMI tem como objetivo coordenar a ação missionária dos católicos junto aos povos indígenas no Brasil. A atuação do CIMI está mais distante do proselitismo religioso e concentra sua atuação nas áreas da promoção humana e social (Rufino, 2021, p. 1). Na esfera protestante, destaca-se o trabalho do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) e do Conselho de Missão entre os Índios (COMIN), essas duas agências se destacam pela atuação de evangelização, mas também pela realização de trabalhos voltados à saúde e educação entre os indígenas. No entanto, como aponta Rufino (2021, p. 1), existem centenas de grupos missionários, em geral protestantes, que têm suas práticas marcadas pelo desrespeito cultural, imposição de valores e cultos, além de visões cosmológicas e religiosas diferentes da cultura indígena. O desrespeito à cultura indígena se faz presente por

parte de organizações religiosas, que por meio do proselitismo, acabam invalidando a cultura indígena e muitas vezes, impondo uma nova doutrina religiosa, sem respeitar elementos típicos da própria religiosidade indígena.

Tal desrespeito religioso atinge principalmente os indígenas isolados ou de recente contato, ou seja, grupos e povos sem relação com outros integrantes da sociedade, por livre escolha. Importante destacar é que esses povos buscam manter o seu isolamento, isto é, seu afastamento em relação a todos os demais grupos existentes. Essa decisão deve ser respeitada e tem seus fundamentos legais na própria Constituição de 1988, como na Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ações que desrespeitem o direito desses povos de permanecerem em isolamento ou até mesmo que ferem a integridade de suas terras, são graves violações de direitos humanos.

Em 2021, o Ministro Luís Roberto Barroso, do Supremo Tribunal Federal (STF), ratificou a decisão de proibir a entrada de pessoas ou entidades, inclusive religiosas, nas terras indígenas isoladas, acolhendo parcialmente a liminar da Ação Direta de Inconstitucionalidade 6622, movida pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e o Partido dos Trabalhadores (PT), na qual visava-se declarar inconstitucional o § 1º do artigo 13 da Lei 14.021/2020, o qual autoriza a permanência de missões religiosas que já estejam nas comunidades indígenas, após avaliação da equipe de saúde e aval do médico responsável. O Partido dos Trabalhadores e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, destacavam entre seus questionamentos, que a presença de missionários na região, em plena pandemia de COVID-19, colocava não só em risco a saúde destes povos, como as suas organizações sociais. Na decisão, o Ministro Luís Roberto Barroso, acolheu parcialmente a liminar, reiterando o impedimento de ingresso de quaisquer pessoas nas terras indígenas isoladas, pela peculiar situação de emergência sanitária, vivida à época pela pandemia do COVID-19, tendo como base o direito à vida e a preservação da saúde dos povos indígenas, não desprestigiando a liberdade de religião. O Ministro esclareceu que tal decisão dizia respeito apenas ao ingresso de novas missões religiosas e não àquelas que já estavam mantendo o contato com os povos originários, conforme exposto:

A ação coloca a questão de saber quais são as condições para autorizar o ingresso e/ou a permanência de missões religiosas em terras indígenas de povos insulados. Entretanto, a urgência manifestada pelos requerentes, em sede cautelar, tem estrita relação com o risco de contágio e, nesse sentido, parece se relacionar mais imediatamente com o ingresso de novas missões

religiosas, e não com a sua permanência, uma vez que, se elas já se encontravam em tais áreas, já tiveram contato com indígenas e o dano que poderia ter ocorrido, ao que tudo indica, não se consumou. Ao menos não há indicação do contrário nos documentos que instruem o feito. Assim, parece-me demonstrado o perigo na demora, em razão da pandemia, apenas quanto ao ingresso de missionários – não quanto à sua permanência se ali já estavam.

Questão diversa, a ser debatida oportunamente, quando do mérito, diz respeito às condições de ingresso das missões que já se encontravam em terras indígenas, e, caso tal ingresso seja ilegítimo, à sua retirada. Quanto a esse ponto, contudo, não está clara a relação entre perigo na demora, pandemia e risco à vida e à saúde. Além disso, a determinação de retirada poderia, esta sim, demandar o ingresso de terceiros em tais áreas durante a pandemia, ensejando risco de contágio. Também não fica claro, pela argumentação e documentos apresentados, se há resistência à presença dos missionários pelos povos indígenas isolados ou se sua presença é consentida, de modo que, neste ponto, não há, por ora, elementos suficientes para o deferimento da cautelar (Brasil, 2021, p. 7).

Como observado, ao relatar sua decisão, o Ministro Luís Roberto Barroso não adentrou no mérito da liberdade religiosa, no questionamento pelo qual a presença dos missionários poderiam trazer, além de complicações na esfera da saúde pública, também complicações na esfera social, interferindo, por exemplo, em elementos socioculturais dos povos originários, mas limitou-se apenas em destacar que a presença de novos grupos religiosos poderiam afetar a saúde desses povos, sem adentrar na questão religiosa.

A presença dos missionários em terras indígenas também foi alvo de uma Portaria Conjunta da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). A Portaria Conjunta FUNAI/SESAI nº 1/2023, que estabelece procedimentos de acesso à Terra Indígena Yanomami no período de vigência da Portaria GM/MS nº 28/2023 de 30 de janeiro de 2023, ao estabelecer procedimentos e ações pelos quais o Governo Federal deveria atuar na situação de emergência em saúde pública, vivida pelos povos que habitavam a Terra Indígena Yanomami. Tal Portaria, entre outras coisas, proíbe o proselitismo religioso, assim como uso de imagens ou expressões religiosas, conforme explicitado: “11. Proselitismo religioso: é terminantemente proibido o exercício de quaisquer atividades religiosas junto aos povos indígenas, bem como o uso de roupas com imagens ou expressões religiosas” (Brasil, 2023a, p. 48).

Antes de adentrarmos o mérito da referida norma e seus questionamentos, é útil salientar a situação na qual estavam vivendo os povos yanomamis no cenário de aplicação da Portaria Conjunta FUNAI/SESAI nº 1/2023: A Terra Indígena Yanomami corresponde aproximadamente a 9,6 milhões de hectares, localizada nos Estados de

Roraima e Amazonas, fazendo fronteira com a Venezuela, com uma população aproximada de 30,4 mil pessoas, residentes em 300 aldeias, sendo considerada a área indígena com mais habitantes. Suas terras foram demarcadas em 1991, sendo reconhecidas pelo Presidente da República em 1992. A história do povo Yanomami é uma história marcada por lutas de preservação de seus territórios e seus costumes, sendo alvos constantes de ataques e ocupações clandestinas, principalmente por meio do garimpo ilegal, aumentando consideravelmente os índices de violência e degradação ambiental.

No ano de 2023, a Terra Indígena Yanomami passou por uma grave crise sanitária e humanitária, com aumento considerável de proliferação de doenças infectocontagiosas, desnutrição e violências devido ao aumento da invasão do garimpo na região e o descaso do então Governo Federal para a atenção da saúde dos indígenas. Centenas de Yanomamis apresentaram sintomas graves de doenças como a malária e diarreia, com quadros de desnutrições agudas. O garimpo foi apontado como o principal agente causador de tal crise, uma vez que esta atividade esteve diretamente relacionada à contaminação das águas por metais pesados, impossibilitando atividades como o cultivo e a pesca. Estima-se que ao menos 570 (Brasil, 2023b, p. 1) crianças yanomamis morreram de fome em um período de 4 anos. Diante desse cenário, foi decretado em 21 de janeiro de 2021 estado de calamidade pública na Terra Indígena Yanomami, instituindo um Comitê de Coordenação Nacional para Enfrentamento à Desassistência Sanitária. Como uma das medidas concretas para o enfrentamento da Crise foi publicado a Portaria Conjunta FUNAI/SESAI nº 1/2023, que estabelece procedimentos de acesso à Terra Indígena Yanomami no período de vigência da Portaria GM/MS nº 28/2023 de 30 de janeiro de 2023. Tal norma tem como objetivo firmar medidas no combate à crise sanitária, definindo procedimentos que visam resguardar os povos indígenas e fazer um enfrentamento para regularizar tal situação.

A Portaria, no entanto, foi objeto da Ação Direta de Inconstitucionalidade 7392, na qual o Partido Político Podemos ajuizou ação para solicitar ao Supremo Tribunal Federal a decretação da inconstitucionalidade da citada Portaria Conjunta FUNAI/SESAI nº 1/2023, alegando que tal ato normativo contrariava os artigos 5º, incisos. IV, VII e VIII, e 19, inc. I, da Constituição Federal de 1988, pelo qual, as liberdades de manifestação e liberdade religiosa, bem como o Estado laico, estariam sofrendo restrições, ao insurgir contra o proselitismo religioso. O Partido Político

Podemos citar também, o entendimento pacificado da ADI 2566, no qual o Supremo Tribunal Federal declarou inconstitucional norma que proíbe proselitismo religioso em rádios comunitárias.

O Ministro Relator Dias Toffoli julgou inviável tal ação, não ingressando, porém, no mérito da questão, adentrando apenas os aspectos processuais da ADI. No entendimento do Ministro, a Portaria trata-se de ato secundário, fundamentada em outra norma infralegal, a Portaria GM/MS 28/2023 que foi expedida para uma situação específica: a emergência de saúde pública da Terra Indígena Yanomami, sendo assim, por ser uma norma infralegal, ela não regula dispositivos constitucionais, mas regula uma situação muito específica e por este motivo, a Portaria não seria passível de questionamento via Ação Direta de Inconstitucionalidade, conforme trecho abaixo:

Inviável o conhecimento da presente ação direta. A norma questionada visa disciplinar o acesso à Terra Indígena Yanomami enquanto durar o enfrentamento da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional, com o objetivo de sanar a amplamente noticiada situação de desassistência àquele povo indígena. Assim sendo, a portaria volta-se a disciplinar aspecto de situação particularizada e limitada no tempo e no espaço, a qual encontra seu fundamento de validade em outra norma infralegal, qual seja, a Portaria GM/MS nº 28/2023. Nessa qualidade, a norma questionada configura ato normativo de natureza secundária, não regulando diretamente dispositivos constitucionais. Em verdade, sequer se reveste de caráter normativo, pois não é dotada dos caracteres da generalidade, abstratividade e imperatividade, tão somente regulando situação concreta específica, o que não é passível de impugnação pela via da ação direta de inconstitucionalidade. A jurisprudência do Supremo Tribunal Federal é pacífica no sentido da inadmissibilidade de controle concentrado de constitucionalidade de atos normativos secundários (Brasil, 2023c, p. 1-2).

Conforme visto nas duas Ações Diretas de Inconstitucionalidade, no qual ambas envolvendo a questão missionária, o proselitismo religioso dentro e as discussões acerca do limite da liberdade religiosa nas terras indígenas, o Supremo Tribunal Federal não adentrou nos méritos de tais questionamentos, limitando-se apenas, no caso da ADI 6622, a permitir a entrada de missionários que já atuavam junto às terras indígenas isoladas, não deixando claro, a posição da Corte em referência dos impactos que a presença desses missionários poderiam trazer na forma de organização social de tais tribos, assim como na ADI 7392, a Corte limitou-se apenas a questões processuais, não adentrando no mérito da questão. Devido a isto, os questionamentos acerca dos limites, ou não, da liberdade religiosa e as possíveis interferências que o proselitismo religioso pode causar na forma de

organização social dos indígenas, além de questões sanitárias ficaram mais de uma vez sem resposta.

A atuação séria e responsável de grupos religiosos junto aos povos indígenas, que movidos por suas crenças realizam atividades de caráter assistencial e de promoção humana a grupos indígenas brasileiros devem ser ressaltados; no entanto, não se pode omitir a atuação de tantos outros grupos que querem por meio do proselitismo religioso impor suas crenças, desrespeitando a cultura indígena e suas formas de organização social.

5.2 O racismo religioso, as religiões de matrizes africanas e o decolonialismo

Como visto a luta das religiões de matrizes africanas no Brasil contra a intolerância religiosa vem desde o período colonial. Desrespeitos, demonizações de aspectos inerentes às suas culturas, aos seus cultos e liturgias, agressões físicas, verbais e atentado aos templos, são alguns dos exemplos que os praticantes dessas denominações religiosas enfrentam no Brasil. Apesar do Estado brasileiro possuir um grande arcabouço legal que proteja essas religiões e seus cultos, na prática há um grande desrespeito, fruto da intolerância e do racismo religioso, além da inércia do Poder Público na efetivação de tais direitos (Fernandes, 2021, p. 56).

A principal consequência contra as religiões de matrizes africanas é o racismo religioso, no qual religiões como a Umbanda, o Candomblé, a encantaria e qualquer outra religião oriunda da religiosidade que os escravizados trouxeram consigo, todo o preconceito racial existente, tendo suas práticas desrespeitadas (Jahn; Livieri, 2023, p. 49). Entende-se por racismo religioso um conjunto de práticas e atos violentos, que expressam de modo geral ódio e preconceito pelas religiões de matrizes africanas, assim como pelos com seus adeptos e frequentadores, também pelos seus ritos, crenças e liturgias. O termo racismo religioso, é o modo pelo qual os praticantes de tais religiões designam atitudes de preconceito e intolerância, argumentando que tais práticas não são sentidas com tanta veemência por outras denominações religiosas, mas sim pelas de matrizes africanas, estando tal preconceito ligado à formação colonial e à valorização racial negativa (Fernandes, 2021, p. 59).

As religiões de matrizes africanas representam um traço significativo do sincretismo brasileiro, representando a cultura popular. Tais religiões significam, em especial à população negra, um retorno cultural as suas raízes (Boff, 2014, p. 17).

Infelizmente, os casos de racismo religioso no Brasil crescem, sendo cada vez mais comum a observância de situações de intolerância como depredação de lugares sagrados, destruição de terreiros e espaços de culto, associação de males às práticas desses ritos.

Para compreendermos o que significa racismo, é importante nos debruçarmos a respeito da Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial, adotada pela Organização das Nações Unidas em 1965 e ratificada no Brasil em 1969, apontando que qualquer ideia de superioridade racial deve ser considerada falsa, definindo o conceito de Discriminação Racial como distinção, exclusão ou até mesmo preferências baseadas no conceito de cor, raça e origem étnica, cujo o objetivo seja o de restringir os direitos humanos a um determinado grupo ou indivíduo em função de tais conceitos. Tal Convenção estabelece no art.7º, que os Estados signatários têm por obrigação adotar no campo da educação e cultura, medidas que combatam a discriminação racial, em diversas formas, podendo ser incluída também as formas de discriminação religiosa em função de cor, raça e origem étnica.

Outro diploma internacional que protege todas as formas de discriminação racial, abrangendo também a discriminação racial religiosa é a Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância de 05 de junho de 2013, sendo ratificada pelo Brasil em 2022. Esta é mais uma forma de comprometimento do Brasil frente a comunidade internacional de eliminar e proibir qualquer forma de discriminação, densificando o conteúdo jurídico do Brasil frente ao racismo. O País, que foi condenado perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos, devido a discriminação estrutural existente, no caso dos empregados da fábrica de fogos Santo Antônio de Jesus, em 2020. Esse instrumento legal, reitera que todo ser humano é igual perante a lei e tem direito igual à proteção contra o racismo e formas correlatas de intolerância, podendo também ser abrangida a intolerância religiosa.

A defesa do termo racismo religioso, e não intolerância religiosa, se dá pelo fato que a intolerância religiosa não é suficiente para qualificar aquilo que sofrem os adeptos das religiões de matrizes africanas, inclusive no campo jurídico, uma vez que a maioria dos casos que afrontam contra a dignidade dessas religiões, são tipificados como injúria racial, ou seja, são considerados casos isolados, quando na verdade trata-se de uma ideia geral de que essas denominações religiosas são consideradas

inferiores, cujos ritos e práticas são sempre considerados atos maléficos, que atentam contra o bem comum, considerados como religiões de menor valor, tratando-se de caso de racismo (Oliveira, 2017, p. 43).

Para compreendermos o racismo religioso, é necessário fazer referência ao conceito de racismo estrutural que atinge a sociedade brasileira. Almeida (2018, p. 27), classifica o racismo em três concepções: individualista, institucional e estrutural. O racismo individual se refere à subjetividade, o institucional é em relação ao Estado e o estrutural relaciona-se com a economia. Quanto ao individual, é classificado como uma anomalia, não havendo sociedade ou instituições racistas, somente pessoas, no entanto, tal concepção pode ser considerada limitada, uma vez que quando avaliamos racismo apenas sob o aspecto individual, deixa-se de considerar que tais atos foram praticados sob a égide do Estado, por pessoas consideradas “de bem”, conforme explicita Almeida (2018, p. 28).

O outro aspecto do racismo apontado pelo referido autor, é o institucional, no qual o racismo não é apontado apenas como um aspecto individual e subjetivo, mas consequência do poder, no qual determinados grupos estabelecem padrões discriminatórios em relação a outros grupos, fazendo com que esses padrões se tornem um horizonte a ser seguido. Para Almeida (2018, p. 31), uma prova desses padrões institucionalizados são os homens brancos nas esferas de poder, inclusive no Judiciário, que dificultam o acesso de negros e mulheres, impedindo por exemplo, que a discussão racial seja realmente efetiva, prevalecendo então o domínio desses homens brancos, evidenciando assim o poder de um grupo sobre outro.

A terceira é a concepção estrutural, na qual Almeida (2018, p. 36) afirma que racismo é decorrente da própria estrutura social, o comportamento dos indivíduos, assim como as instituições, são uma regra e não exceção, na qual o racismo é consequência das relações políticas, econômicas e sociais, tendo suas causas enraizadas em um processo histórico, remontando à época do colonialismo e vindo até os dias atuais. O racismo também é uma realidade jurídica, pois mesmo que os indivíduos sejam apenados por suas práticas racistas, tal penalização não é suficiente para extinguir o racismo ou que a desigualdade racial desapareça. Em referência ao racismo religioso, não se pode afirmar que suas práticas sejam atos isolados, ou fruto de fundamentalismo religioso, pelo contrário, a dimensão pela qual a sociedade brasileira enxerga tais manifestações religiosas, é consequência do racismo estrutural que está enraizado no Brasil. As formas de ataque em que as religiões de matrizes

africanas são afrontadas e a perseguição que seus adeptos sofrem, não são vistas com nenhuma outra manifestação religiosa no Brasil.

Conforme explica Oliveira (2017, p. 48):

É por isso que se trata de racismo religioso e não de intolerância, pois não se trata de um simples ato de não concordar com o outro, mas sim de moldar uma sociedade em que as práticas não eurocentradas, a que inclui as religiões afro-brasileiras, mas não só, são discriminadas, criminalizadas e perseguidas seja de forma normativa, como os artigos que criminalizavam as práticas afro-religiosas no código penal até 1940, seja ainda no atual código penal, ou ainda perseguição neopentecostal a essas religiões. Não se trata de intolerância, se trata de racismo religioso.

O racismo religioso é uma das heranças de séculos de colonização e escravização europeia. O eurocentrismo colocou tudo aquilo que não faz parte do seu universo como inferior, subcategorizando principalmente as culturas provindas de outros povos e a religião foi um desses fatores de subcategorização. É necessário enxergar tais religiões com um olhar decolonial. A história da população negra na América é caracterizada por privações, marcadas por violências. Atualmente, as violações aos direitos dessa população continuam, no entanto, agora de forma institucionalizada, determinada pela privação à cidadania, pela invisibilidade étnica, muitas vezes negando o reconhecimento à pluralidade e ancestralidade desses povos (Dantas, 2020, p. 14).

As perspectivas decoloniais se apresentam como novas leituras sistêmicas sobre o mundo e suas relações subjetivas e intersubjetivas que partem de uma lente histórica comum, a colonização da América (Cunha, 2020, p. 330). A decolonialidade se apresenta como um novo olhar em relação à história da América, consequentemente dos seus povos, reconhecendo as suas identidades como autênticas.

A história de dominação da América foi construída através de uma lógica de colonialidade. Anibal Quijano explica a diferença entre colonialismo e colonialidade, no qual o primeiro se refere ao período específico do processo de colonização, o segundo é mais abrangente e está presente até os dias atuais, uma vez que padrão de poder resultante da experiência moderna colonial, com uma forma de dominação que abarca não somente um período histórico específico ou uma região específica, mas todo o mundo, em especial os povos latino-americanos, sendo uma forma de dominação social (Quijano, 2005, p. 126).

A colonialidade, nos explica Quijano (2009, p. 73):

É um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social.

A visão de colonialidade, evidência Monteiro (2020, p. 122): “representa uma estrutura complexa em que se entrelaçam as questões econômicas, a discussão sobre a autoridade, a utilização dos recursos naturais, o controle de gênero e da sexualidade”, quando aplicada à população negra, a colonialidade tende a querer enquadrá-los a partir de uma visão retrograda de poder.

Se colonialidade significa uma estrutura de poder dominante, baseado em aspectos capitalistas, no qual conceitos ultrapassados como o eurocentrismo, ainda vigoram, o processo de decolonialidade significa desconstruir esse mesmo modelo, como relata Monteiro (2020, p. 123): “A decolonialidade significa desconstruir um modelo eurocêntrico de mundo, tendo como espelho o homem europeu, fundamentado na perspectiva do progresso moral, psicológico, político, econômico, religioso e cultural”.

Nesse processo é importante destacar que a ideia e o conceito de raça são ainda presentes atualmente, que não dizem respeito apenas à cor da pele, mas vai além, porque envolvem questões de preconceito quanto à capacidade intelectual, desenvolvimento cultural e histórico de povos que eram considerados “inferiores” no processo de colonialismo (Quijano, 2005, p. 129).

A decolonialidade questiona a ideia de superioridade do pensamento ocidental, é a narrativa que vai contrária ao discurso colonialista que impera ainda atualmente (Maldonado-Torre, 2016, p. 76). O pensamento decolonial busca confrontar e reconhecer a diversidade dos povos, dando voz principalmente aqueles que passaram por um processo sangrento de colonialismo, criticando imposição de categorias que reforçam as ideias de dominação (Walsh *et al.*, 2018, p. 7).

No âmbito religioso, a decolonialidade torna-se cada vez mais importante, pois demonstra que as religiões oriundas de povos que passaram por um processo de colonização devem ser colocadas na centralidade. No âmbito social, tais religiões são consideradas inferiores, coloca à margem, dando espaços a religiões originárias de outras regiões como a Europa, Oriente Médio e Ásia, por serem consideradas religiões complexas e com uma Teologia avançada; no entanto, se deve reconhecer a

complexidade teológica e filosófica também das religiões de matrizes africanas e colocá-las ao centro, assim como as demais religiões.

Em referência ao universo jurídico, faz-se necessário que também as leis combatam o racismo religioso, mas não só, devem ser criadas legislações que protejam os locais de culto e liturgia, assim como os seus adeptos. No Brasil, a Constituição Federal de 1988, pelo inciso VIII do art. 5º, ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, além do artigo 5º, inciso IV, garantir a inviolabilidade da liberdade de crença e consciência. Todas as referências acerca da liberdade religiosa e das garantias constitucionais já foram citadas neste estudo; no entanto, é importante ressaltar a dignidade oferecida pela Carta Constitucional a todas as religiões, ou seja, por ser o Brasil um Estado Laico, todas as religiões têm a mesma dignidade dentro do território brasileiro, e esta mesma dignidade é estendida também aos seus adeptos, não podendo optar o Estado por uma religião específica em detrimento de outra, assim como os adeptos de determinada religião não podem ser subcategorizados por seguir uma crença, que não é a da maioria da população.

Em 11 de janeiro de 2023, foi promulgada pelo Presidente da República, a Lei nº. 14.532 de 2023, alterando a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Código Penal de 1942, tipificando como crime de racismo a prática de injúria racial. A Lei prevê pena privativa de liberdade de 2 a 5 anos, para quem obstar, impedir ou empregar violência contra quaisquer manifestações ou práticas religiosas, podendo a pena ser aumentada até a metade se o crime for cometido por mais de uma pessoa, também é previsto o pagamento de multa, equiparando punição à mesma do crime de racismo.

Esse entendimento já vinha sendo pacificado pelo Supremo Tribunal Federal, tal qual o julgamento do Habeas Corpus nº. 154248. O Plenário da Suprema Corte, tinha decidido à época que o crime de injúria racial configurava uma forma de racismo, sendo imprescritível, pelo qual os Ministros entenderam que ofensas decorrentes da cor, origem, raça, religião ou etnia se inseriam no conceito de racismo, sendo por tanto inafiançáveis e imprescritíveis.

A citada Lei nº. 14.532 de 2023 é importante e demonstra um aspecto decolonial, ou seja, coloca ao centro um grupo de pessoas vulneráveis historicamente, assegurando cada vez mais o direito de exercerem suas práticas religiosas. No entanto, apesar da legislação favorável a esse grupo, conforme explica Almeida

(2018, p. 36), o fato de existirem leis que impõem sanções e tipificam atos racistas, não faz com que o racismo estrutural e religioso deixe de existir. Pelo contrário, por ser algo enraizado na sociedade, a existência de leis assegura um direito que é de todos: não ser discriminado em razão de sua fé, mas não extingue o fato de existirmos em uma sociedade racista.

5.3 A Dignidade da pessoa humana e o uso de adereços religiosos em fotos de identificação

A dignidade da pessoa humana tem sua primeira concepção em nível religioso: o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. Com a centralização do homem no Iluminismo, tal conceito migra para o campo filosófico, tendo como ponto principal a valorização do homem em relação aos demais, inclusive ao próprio Teocentrismo, enquanto no século XX, ele se torna um objetivo político a ser buscado e após a Segunda Guerra Mundial, tal princípio adentra no âmbito jurídico (Barroso, 2010, p. 1). A dignidade humana está presente em diversos tratados jurídicos ao redor do mundo e é princípio basilar em diversas constituições modernas, inclusive a Constituição Brasileira de 1988.

As primeiras Constituições a consagrarem a dignidade da pessoa humana foram a Constituição Mexicana de 1917 e a Constituição Alemã de 1919, sendo incorporada como direito internacional a partir Carta da ONU (1945), a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), sendo desde então considerada um princípio basilar na relação entre o Estado e os homens, fundamentada na centralidade da pessoa humana contra atrocidades que possam vir a ser cometidas. As pessoas têm dignidade simplesmente pelo fato de pertencerem à natureza humana e essa dignidade deve ser preservada.

O artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, consagra a dignidade humana como um princípio universal a ser respeitado, ratificando que todos são iguais, sendo propriedade de todos, não diferenciando os indivíduos entre si, impedindo que algum grupo sobressaia sobre outro e nenhum ser humano seja inferiorizado, seja por qualquer razão (Frias; Lopes, 2015, p. 655). A Declaração Universal, ao consagrar a dignidade da pessoa humana, protege direitos e garantias fundamentais, sendo o direito centralizador de outros direitos, uma vez que é a partir

do reconhecimento do ser humano como foco dos demais direitos, tornando-se um valor universal.

O valor da pessoa humana é fundamental. Os seres humanos não podem ser reduzidos a simples servidores estatais e cumpridores da lei, pelo contrário, as leis e o Estado têm a principal função de servir os homens, não tendo um valor funcional, mas um valor transcendental, sendo os seres humanos dignos e iguais, frente à autoridade estatal. A Encíclica papal *Mater et Magistra* publicada em 1961 pelo Papa João XXIII, considera o ser humano como “o fundamento, a causa e o fim” de todas as instituições sociais, incluindo o próprio Estado, no qual tal dignidade só pode existir em um contexto consciente e de respeito ao desenvolvimento humano, sendo as reivindicações do homem para ser tratado com dignidade pelo Estado, legítimas e válidas, pois buscam evitar a instrumentalização do ser humano por parte das instituições.

O Pacto de São José da Costa Rica (CADH), ratificado pelo Brasil em 1992, também consagra este princípio, estabelecendo o seguinte: “Ninguém pode ser objeto de ingerências arbitrárias ou abusivas em sua vida privada, na de sua família, em seu domicílio ou em sua correspondência, nem de ofensas ilegais à sua honra ou reputação” (Brasil, 1992, art. 11), ou seja, o Brasil tornou-se obrigado a cumprir os dispositivos legais do Pacto, dando uma conceituação jurídica ainda maior para este princípio.

A dignidade da pessoa humana é o centro do ordenamento jurídico brasileiro, tendo em vista que a Constituição Federal de 1988 concede a conceituação da pessoa humana razão fundamental para a estruturação do Estado e para o Direito (Guerra; Emerique, 2006, p. 385). Na Constituição Federal, este preceito foi elevado à categoria de princípio fundamental da República Federativa do Brasil, demonstrando assim o valor que o constituinte deu a esse princípio, consagrando as demais normas constitucionais subordinadas a este valor, conforme artigo 1º, III da Constituição Federal de 1988.

Miranda (2014, p. 74) ao explicar a dignidade humana, considerou algumas características como fundamentais:

- a) a dignidade da pessoa humana reporta-se a todas e cada uma das pessoas e é a dignidade da pessoa individual e concreta; b) cada pessoa vive em relação comunitária, mas a dignidade que possui é dela mesma, e não da situação em si; c) o primado da pessoa é o do ser, não o do ter; a liberdade prevalece sobre a propriedade; d) a proteção da dignidade das pessoas está

para além da cidadania portuguesa e postula uma visão universalista da atribuição de direitos; e) a dignidade da pessoa pressupõe a autonomia vital da pessoa, a sua autodeterminação relativamente ao estado, às demais entidades públicas e às outras pessoas (Miranda, 2014, p. 74).

Nas palavras do referido autor, a dignidade da pessoa humana pode ser levada em conta no seu caráter universal, ou seja, todos os homens e mulheres são destinatários deste princípio, ao mesmo tempo que o caráter subjetivo também deve ser levado em conta, isto é, cada indivíduo, de modo particular, é também alvo desse direito fundamental. A dignidade humana está atrelada necessariamente ao princípio da autonomia vital dos povos, devendo ser levada em conta em relação às instituições e ao próprio Estado.

A Constituição Federal de 1988 reforça e prevê que o Estado Democrático de Direito assegure a dignidade da pessoa humana como um dos pilares vitais para sua sustentação. Esse princípio está presente no citado artigo 1º da Carta Magna, no inciso III, com o objetivo de garantir uma vida digna, com o atendimento das necessidades básicas, em que cada valor intrínseco é respeitado.

A Carta Constitucional prevê que o cidadão brasileiro, tem o direito a viver de forma digna, caso contrário, ocorrerá um claro desrespeito à norma constitucional, garantindo assim que todos os indivíduos que estejam sob a égide da Constituição Federal, estejam devidamente protegidos contra possíveis atrocidades cometidas em detrimento dos seus cidadãos, como também desrespeitos cometidos pelos próprios indivíduos contra os outros.

Outros artigos constitucionais também fazem menção à dignidade humana, como o artigo 226, §7º, quando se refere a respeito da família, relacionando o planejamento familiar com este princípio. Para o constituinte, o planejamento familiar deve ser atrelado à dignidade de cada indivíduo pertencente a este núcleo, respeitando as suas necessidades materiais básicas, sem interferência estatal, assim cada família pode escolher os meios e os métodos pelos quais possam controlar a natalidade e regular a fecundidade, no entanto, sempre respeitando a dignidade humana.

O artigo 227, da Constituição também faz referência à dignidade, no que diz respeito à proteção das crianças e dos adolescentes. A Carta Constitucional, assegura, entre outras coisas, o direito à saúde, à alimentação e à educação, mas também estabelece o direito à dignidade, ou seja, as crianças e os adolescentes

brasileiros de modo particular, são destinatários deste princípio, devendo crescerem com acesso a uma vida digna, garantindo as necessidades vitais desses indivíduos.

Outro dispositivo constitucional que também faz referência à dignidade humana é o art. 230, no qual indica que “a família, a sociedade e o Estado têm o dever de amparar as pessoas idosas, assegurando sua participação na comunidade, defendendo sua dignidade e bem-estar e garantindo-lhes o direito à vida” (Brasil, 1988, art. 230), isto é, também as pessoas idosas são destinatárias primordiais da dignidade humana, devendo ter uma velhice saudável, no qual o Estado deve garantir os meios necessários para que isso aconteça, como o direito a uma aposentadoria digna, e demais meios de subsistência.

Como visto, as menções constitucionais à dignidade humana são diversas e estão atreladas a tantos outros direitos, sustentando mais uma vez que o argumento no qual o princípio da dignidade humana é o ponto de partida de outros direitos fundamentais, reforçando o vínculo com outros direitos (Mendes, 2013, p. 88). É possível, então verificar que esse direito, como já dito anteriormente, é a base de tantos outros que norteiam o ordenamento jurídico brasileiro e internacional, fazendo com que a dignidade humana seja ao mesmo tempo um princípio constitucional supremo e um direito fundamental.

O Supremo Tribunal Federal vem conferindo em diversas decisões a devida importância à dignidade da pessoa humana. Em casos específicos como a entrada em vigor da Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006), a Suprema Corte considerou, no caso do julgamento da ADPF 779, que o argumento da legítima defesa da honra em casos de feminicídio é inconstitucional, por violar justamente o princípio da dignidade da pessoa humana, além da proteção da vida e à igualdade de gênero, conforme exposto:

Reconheço que a dignidade da pessoa humana é norma constitucional de difícil densificação. No entanto, entendo ser o caso em análise um daqueles em que a subversão a esse paradigma constitucional - que é fundamento da República Federativa do Brasil (art. 1º, inciso III, da Constituição de 1988) - é dotado de singular clareza, visto que o argumento da “legítima defesa da honra” normaliza e reforça uma compreensão de desvalor da vida da mulher, tomando-a como ser secundário cuja vida pode ser suprimida em prol da afirmação de uma suposta honra masculina. Isso também está em descompasso com os objetivos fundamentais contidos no art. 3º da Carta Magna, especialmente os seguintes: “I - construir uma sociedade livre, justa e solidária”; e “IV -promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. Trata-se, além do mais, de tese violadora dos direitos à vida e à igualdade entre homens e mulheres (art. 5º, caput e incisos I, da CF), também pilares de

nossa ordem constitucional. A ofensa a esses direitos concretiza-se, sobretudo, no estímulo à perpetuação da violência contra a mulher e do feminicídio. Com efeito, o acolhimento da tese da legítima defesa da honra tem a potencialidade de estimular práticas violentas contra as mulheres ao exonerar seus perpetradores da devida sanção (Brasil, 2021, p. 9).

Em outra decisão, o Supremo Tribunal Federal reconheceu inconstitucional trechos da reforma trabalhista (Lei n.13467/2017), que admitia a possibilidade de gestantes e lactantes exercerem trabalho laboral. A Ação Direta de Inconstitucionalidade 5938, a Suprema Corte mais uma vez considerou que tal lei violava à dignidade da pessoa humana.

[...] que a norma em questão vulneraria dispositivos constitucionais sobre proteção à maternidade, à gestante, ao nascituro e ao recém-nascido (arts. 6º, 7º, XXXIII, 196, 201, II, e 203, I, todos da Constituição Federal); violaria a dignidade da pessoa humana e os valores sociais do trabalho (art. 1º, III e IV, da CF) e o objetivo fundamental da República de erradicar a pobreza e reduzir desigualdades sociais e regionais (art. 3º, III, da CF); desprestigiaria a valorização do trabalho humano e não asseguraria a existência digna (art. 170 da CF); afrontaria a ordem social brasileira e o primado do trabalho, bem-estar e justiça sociais (art. 193 da CF); e vulneraria o direito ao meio ambiente do trabalho equilibrado (art. 225 da CF). Além dos preceitos constitucionais citados, aponta violação do princípio da proibição do retrocesso social (Brasil, 2019, p. 2).

Conforme exposto, o princípio constitucional da dignidade da pessoa humana está estabelecido em diversas decisões do Supremo Tribunal Federal; Sendo o guardião da Constituição Federal, logo a Corte também exerce o papel de zeladora da dignidade humana, fazendo com que homens e mulheres, em especial aqueles que estão dentro do aspecto de minorias sociais, tenham seus direitos respeitados.

A dignidade da pessoa humana está estritamente correlacionada com outros direitos, como a liberdade religiosa. A religião inspira o ser humano, sendo ele um ser religioso, em especial o brasileiro, no qual a questão de Deus não é vista como um problema e sim uma solução, pois se trata de um País de maioria deísta. A liberdade religiosa é considerada um dos direitos de primeira geração, consequência da autonomia humana. Os valores religiosos, longe de afastar o ser humano de sua dignidade, o aproxima e o eleva, fornecendo o sentido de fortaleza e luta, auxiliando na sobrevivência contra o ostracismo social (Boff, 2014, p. 17).

A liberdade religiosa no Estado Democrático de Direito, em que um dos princípios fundamentais é a dignidade da pessoa humana, não implica em um Estado laicista, cuja neutralidade e a ausência de religião são característicos. Ainda que existam Estados assim, não é o caso do Estado brasileiro, cujo povo é essencialmente

religioso, nas suas múltiplas formas de manifestação religiosa. Conforme explica Hevada (1993, p. 369-370):

A verdadeira estrutura democrática rejeita a neutralidade secular do Estado; Isso não deve ser constituído quando tem a forma democrática, nem de forma neutra ou sob qualquer outra forma de "confessionalismo" cultural, moral ou religioso que impeça a correlação Estado-Sociedade. O que a democracia pede é o Estado que possibilita a liberdade e o Estado aberto à realidade social. E isso é ainda mais necessário em uma sociedade plural, onde é possível que diferentes grupos ideológicos ganhem poder. Algumas pessoas pensam que pluralidade social significa um estado moldado de acordo com uma espécie de sincretismo intermediário. Mas isso não é democrático, porque a democracia é uma forma de organização do Estado em que a sociedade se desenvolve livre e plenamente; portanto, o mais democrático é que sua organização permite o acesso ao poder pelas correntes majoritárias, que desenvolvem seu programa governamental: quanto mais ampla for a maioria, respeitando sempre a liberdade das minorias.

A liberdade religiosa deve ser compreendida sempre no aspecto da dignidade humana. O direito do homem de professar uma fé, uma razão pela qual o sustente nas múltiplas razões da vida; no entanto, faz parte da liberdade religiosa o respeito as múltiplas formas de crenças que existem, dentro do aspecto da pluralidade religiosa, no qual todas as manifestações religiosas têm o direito garantido à coexistência, assim como os seus adeptos.

A ausência de crença também é consequência da liberdade religiosa, mesmo que à primeira vista pareça algo contraditório, porém, tanto o direito de crença quanto o de não crença, o ateísmo, são abarcados pelo princípio da dignidade da pessoa humana e pela liberdade religiosa. A dignidade da pessoa humana, fundada entre outras coisas, na autonomia da vontade dos indivíduos, garante também a liberdade de não crer, ou seja, apesar da religião exercer um dos pilares das sociedades modernas, o fato de não exercer religião ou de não crer em algo divino, também está enraizado na dignidade humana, isto é, a dignidade é um princípio que envolve a todos: crentes ou ateus. A liberdade religiosa, por outro lado, vem permitindo que sejam extraídos direitos para os ateus e agnósticos, uma vez que sobre a tutela do pluralismo religioso, tais indivíduos possam também exprimir o seu direito de não crença (Martins, 2017, p. 97).

A religião vai além do aspecto subjetivo, da interioridade de cada indivíduo, mas se expressa também através de elementos externos, objetivos, com sinais claros de pertença a grupo religioso. É por meio de símbolos que as comunidades religiosas demonstram a sua fé, praticando-a de forma perceptível, uma vez que, os símbolos

permitem uma aproximação maior e eficaz com o divino e fornecem um sentido mais amplo ao culto (Silva, 2013, p. 17). Um dos muitos sinais religiosos que envolvem diversas religiões é o uso do hábito religioso, que se configura como uma túnica ou uma insígnia utilizada para demonstrar a pertença a um determinado grupo religioso ou função religiosa.

No Brasil, o hábito é referência de vestimenta para muitas comunidades religiosas, principalmente para grupos católicos de religiosos e religiosas, mas também expressa a religiosidade de tantas outras denominações, que se utilizam dessa forma de simbologia para expressarem suas crenças.

Os adereços religiosos foram alvo de disputa judicial, após a repercussão geral do Recurso Extraordinário 859.376/PR. A discussão foi posta, após uma decisão do Tribunal Regional Federal da 4ª Região, ao liberar que uma freira católica pudesse sair na foto da Carteira Nacional de Habilitação utilizando o seu hábito religioso, muito embora a regra do DETRAN do Paraná proibisse o uso de adereços na foto oficial do documento.

Em sua decisão monocrática, o Ministro Relator Luís Roberto Barroso, acatou a tese de repercussão geral para além das partes litigantes e considerou a utilização do hábito religioso na fotografia da Carteira Nacional de Habilitação, afastando assim as normas administrativas que coíbem o uso de qualquer item de vestuário que cubra o rosto ou parte da cabeça, ressaltando que a questão constitucional diz respeito à liberdade de crença.

A questão abordada pelo Supremo Tribunal Federal versa sobre os limites da liberdade religiosa. É possível excepcionar uma lei civil que abrange a todos em nome da liberdade religiosa? Claramente, é possível destacar que neste caso específico, a norma questionada é a Resolução 192/2006, do CONTRAN, na qual “o candidato ou condutor não poderá estar utilizando óculos, bonés, gorros, chapéus ou qualquer outro item de vestuário / acessório que cubra parte do rosto ou da cabeça”, portanto, trata-se de uma norma infralegal, não havendo força coercitiva, não havendo ordenamento jurídico para a retirada do hábito religioso para uma foto de identificação (Fonseca; Lemos, 2020, p. 2110).

Outras decisões favoráveis ao uso do hábito ou adereço religioso em fotos de identificação foram tomadas. No Estado do Mato Grosso, uma mulher mulçumana conseguiu decisão liminar para que o DETRAN/MT permita que ela possa tirar uma foto na Carteira Nacional de Identificação usando o hijab. O pedido foi analisado e

atendido pelo Juiz da 3ª vara Especializada da Fazenda Pública de Cuiabá, Agamenon Alcântara Moreno Junior.

Em sua decisão, ao garantir o uso do hijab para a mulher, utilizou como argumentos o respeito à crença religiosa, assim como aos direitos de personalidade uma vez que tais vestimentas caracterizavam elementos pessoais seus, assim como a sua dignidade. Além de reconhecer que a foto não prejudicava a identificação da mulher, apenas pelo uso da indumentária religiosa.

Em ambos os casos, o direito à manifestação religiosa é evidente, uma vez que ao escolher uma crença a seguir, aceita-se também a forma de se expressar segundo esta mesma crença, podendo expor-se, se assim o quiser, publicamente a ela. A manifestação pública da fé é garantida pela liberdade de crença, sendo tanto o uso do hijab como dos véus das freiras, não simples adereços, mas formas dessa manifestação religiosa, estando atrelado à dignidade de quem a usa. Em uma possível colisão de direitos entre a liberdade religiosa e a segurança pública, faz-se necessária a utilização do método de aplicação do princípio da razoabilidade e proporcionalidade, sendo evidente que o uso de véu não causa nenhum prejuízo à segurança pública, uma vez que a fotografia permite identificar o rosto do indivíduo, não havendo assim um prejuízo à sociedade, mas sim ao próprio indivíduo que se vê afastado da sua liberdade de crença (Fonseca; Lemos, 2020, p. 2113).

6 CONCLUSÃO

Uma Constituição é produto da cultura, resultado da força criativa do ser humano (Silva, 2014, p. 3), influenciada por diversos fatores, acolhe diferentes valores, próprios não só dos constituintes como também do contexto social e histórico em que está inserido. A Constituição é fruto de um movimento cultural, que visa principalmente colocar limites aos poderes estatais e assegurar liberdades individuais.

A religiosidade é fruto da cultura, influenciando os costumes dos povos ao longo dos séculos. Com o Brasil, não foi diferente, a religiosidade do povo brasileiro sempre esteve presente ao longo dos séculos, influenciando momentos importantes da história nacional. No âmbito jurídico, a religião esteve presente de diversas maneiras, desde o período das Ordenações Portuguesas, até a Constituição de 1988, no qual foi promulgada sobre a “proteção de Deus” em seu preâmbulo, mesmo que ele não tenha força normativa.

Ao longo da história Constitucional brasileira a laicidade foi garantida, com exceção da Constituição de 1824, que estabelecia o Catolicismo como religião oficial. No entanto, a aproximação das Igrejas com o Estado foi sendo estabelecidas ao longo do tempo, com períodos de maior ou menor aproximação, continuando até os dias atuais. No século XXI, o fenômeno neopentecostal na América Latina, em especial no Brasil, vem ganhando força no âmbito político, tornando essa aproximação entre a Igreja e o Estado cada vez mais presente.

É certo que o povo brasileiro é religioso, sendo prova disso o Preâmbulo da Constituição Federal de 1988, que evoca a “proteção de Deus”. Nos ensina Maria Garcia (2007, p. 59) que o Preâmbulo “é a porta da Constituição e sem ele, a entrada não existiria”, ou seja, através dele a Carta é promulgada, passando a ter existência. Apesar de não ter força normativa, o Preâmbulo não é juridicamente irrelevante, mas expressa os anseios da sociedade e no caso específico da Constituição brasileira vigente, ele demonstra entre outras coisas, a pluralidade religiosa do País.

A proteção divina evocada na Constituição de 1988, é fruto de um longo caminhar marcada por aproximações e divergências entre o Estado e as diversas manifestações religiosas existentes no País, mas expressa sobretudo a existência da liberdade religiosa no Brasil, como um direito que abrange a todos, inclusive os que não creem ou não professam nenhuma religião, sem ferir a liberdade individual de cada um.

REFERÊNCIAS

AGUILLAR, Rafael Salomão Safe Romano. **A personalidade jurídica da Igreja Católica no Brasil**: do padroado ao Acordo Brasil-Santa Sé. São Paulo: LTr, 2015. 144 p.

ALMEIDA, Manoel Severino Moraes de; LÔBO, Sandro Henrique Calheiros; ADVINCULA, Maria Júlia Poletine. O caso Xukuru: lacunas e omissões da sentença proferida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Sistema e-Revista CNJ**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 67-75, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/ojs/index.php/revista-cnj/article/view/82>. Acesso em: 26 out. 2023.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 21-39, abr. 2012. Disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/39>. Acesso em: 26 out. 2023.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018. 204 p.

ALVES, Maycon Emílio Vicente. **Entre os campos e os escritos**: discurso e representação acerca da narrativa de brasilidade no futebol (1938- 1951). 2021. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021.

AQUINO, Maurício de. A Igreja Católica na Primeira República Brasileira (1889-1930): laicidade pragmática, diocesanização, congregações religiosas. In: CARREIRO, Gamaliel Silva *et al.* (orgs.). **Todas as águas vão para o mar**: poder, cultura e devoção nas religiões. São Luís: UFM, 2013, p. 119-142.

ARAGÃO, Ivan Rêgo. Devoção negra aos santos católicos: identidade, hibridização religiosa e cultural nas celebrações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 5, n. 15, jan. 2013 p. 1-14. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/36375105/devocao-negra-aos-santos-catolicos-identidade-hibridizacao-uem>. Acesso em: 26 out. 2023

ARAÚJO, João Paulo Santos. **Constituições são sempre para alguém e para algum propósito**: uma análise da Assembleia Constituinte de 1987-88. 2022. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

BALDIN, Marco Antonio. Militarismo e catolicismo na era Vargas. **Revista Diálogos**, Maringá, v. 16, n.3, p. 1177-1201, set./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/36132>. Acesso em: 26 out. 2023.

BALDISSERI, Lorenzo. **Diplomacia pontifícia**: acordo Brasil-Santa Sé: intervenções. São Paulo: Ltr, 2011. 248 p.

BALDISSERI, Lorenzo. **Discurso do Cardeal Baldisseri no seminário sobre o acordo Brasil e Santa Sé**. Vatican News, 12 nov. 2018. Disponível em:

<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-11/cardeal-lorenzo-baldissери-acordo-brasil-santa-se.html>. acesso em: 12 mai. 2023.

BALDISSERI, Lorenzo; MARTINS FILHO, Ives Gandra (coords.). **Acordo Brasil-Santa Sé comentado**. São Paulo: Ltr, 2012. 403 p.

BALERA, Wagner. **Comentários à Declaração dos Direitos Humanos e jurisprudência** – 3ª ed. São Paulo: KDP Amazon, 2018. 496 p.

BAPTISTA, Jamile Carla; LANZA, Fabio. **Candomblé: partículas da história de resistência de uma religião em Londrina**. 2013. Bacharelado (Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999 a 2006)**. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais e Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

BARBOSA, Luiz Carlos Silva. Reflexos da Declaração Universal dos Direitos Humanos no ordenamento jurídico brasileiro. **Revista de Direito Internacional e Globalização Econômica**, v. 3, n. 03, p. 57-64, 2018.

BARBOSA, Rodrigo Pedroso. **Laicidade e hermenêutica: compreendendo o Estado Laico no Brasil contemporâneo em busca de uma resposta adequada à Constituição**. Belo Horizonte: Dialética, 2020. 220 p.

BARROS, Arthur Victor Gonçalves Gomes de. A construção do protestantismo no Brasil império: imigrantes, estrangeiros e o conceito de missão. *In*: Colóquio de História da UNICAP, 6., 2012, Recife. **Anais [...]**. Recife: UNICAP, 12-14 nov. 2012, p. 49-57. Tema: “Fases da Cultura na História: 100 anos de Luiz Gonzaga”.

BASILIO, Ana Luzia. **O STF decide pela confessionalidade do ensino religioso nas escolas públicas**. Carta Capital. 27 set. 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/stf-decide-pela-confessionalidade-do-ensino-religioso-nas-escolas-publicas/>. Acesso em: 22 mai. 2022.

BASSOLI, Rafael Tavares. **Personalidade jurídica de entes de Direito Canônico no ordenamento civil brasileiro: passado e presente**. 2020. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo São Paulo, 2020.

BASTOS, Celso Ribeiro. Do direito fundamental à liberdade de consciência e de crença. **Doutrinas Essenciais de Direito Constitucional**, v. 8, p. 985-994, ago. 2015.

BATISTA, Eraldo Leme. Jesuítas e ensino religioso no Brasil. **Reflexão**, Campinas, v. 46, p. 1-11, 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5765/576567017004/576567017004.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2023.

BERNARDO JÚNIOR, Silvio; STARKE, Daniel Ricardo; URBANESKI, Vilmar. A efetividade dos direitos sociais no Brasil, frente ao pacto internacional sobre direitos

econômicos, sociais e culturais. **Revista Caribeña de Ciencias Sociales**, n. 4, p. 1-20, abr. 2019. Disponível em: <https://www.eumed.net/rev/caribe/2019/04/direitos-sociais-brasil.html>. Acesso em: 26 out. 2023.

BINDE, João Luis. **Evangélicos e a ditadura no Brasil**: a família evangélica contra o comunismo. 2017. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Federal do Mato Grosso, Mato Grosso, 2017.

BOFF, Leonardo. **O povo brasileiro**: um povo místico e religioso. A gazeta, Vitória, 24 mar. 2014. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/529296-o-povo-brasileiro-um-povo-mistico-e-religioso>. Acesso em: 26 out. 2023.

BORGES, Alexandre Walmott; ALVES, Rubens Valtecides. O Estado laico e a liberdade religiosa na experiência constitucional brasileira. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 107, p. 227-265, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2013v107p227>. Acesso em: 19 fev. 2023.

BORIN, Luiz Claudio. **História do ensino religioso no Brasil**. Santa Maria: UFSM, 2018. 45 p.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Coleção de Leis do Brasil, 1890, v. 1, p. 10 (Publicação Original). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Emenda Constitucional nº 1, de 1969. Edita o novo texto da Constituição Federal de 24 de janeiro de 1967. **Diário Oficial da União**, Brasília, Seção 1, 20/10/1969, p. 8865 (Publicação Original). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/emecon/1960-1969/emendaconstitucional-1-17-outubro-1969-364989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: textos temáticos. Brasília: CNV, 2014, v. 2. 416 p. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934). [...]. **Diário Oficial da União**. Rio de Janeiro, 16 jul. 1934. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Emendas Constitucionais de Revisão. **Diário oficial da União**. Brasília, 05 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)**. Constituição Política do Império do Brasil, elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. Coleção de Leis do Império do Brasil. Rio de Janeiro, 25 mar. 1824. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Decreto nº 19.841, de 22 de outubro de 1945. Promulga a Carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas. **Diário Oficial da União**. Rio de Janeiro, 22 out. 1945. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em: 25 abr. 2023.

BRASIL. Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Promulgação. **Diário Oficial da União**. Brasília, 6 jul. 1992. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm. Acesso em: 25 abr. 2023.

BRASIL. Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Cíveis e Políticos. Promulgação. **Diário Oficial da União**. Brasília, 6 jul. 1992. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 25 abr. 2023.

BRASIL. Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992. Promulga a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), de 22 de novembro de 1969. **Diário Oficial da União**. Brasília, 6 nov. 1992. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm. Acesso em: 25 abr. 2023.

BRASIL. Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. **Diário Oficial da União**. Brasília, 11 fev. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. **Diário Oficial da União**. Rio de Janeiro, 11 out. 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. **Lei Maria da Penha**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Ministério dos povos Indígenas. **Governo Federal decreta estado de Calamidade Pública na TI Yanomami**. Brasília, 21 jan. 2023b. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2023/01/governo-federal-decreta-estado-de-calamidade-publica-na-ti-yanomami>. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. **Portaria Conjunta – FUNAI/SESAI nº 1, de 30 de janeiro de 2023a**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/svsa/resposta-a->

emergencias/coes/coe-yanomami/publicacoes-tecnicas/decretos-e-portarias/portaria-conjunta-funai-sesai.pdf/view. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 779 - Distrito Federal**. Jun. 2021. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2023/06/ADPF-779-Voto-MDT-Integral-Com-acrescimo.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **STF – Ação Direta de Inconstitucionalidade ADI nº 6.622 MC/DF**. Relator: Ministro Roberto Barroso. Data de Publicação: DJe 23/09/2021. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/barroso-missoes-religiosas-terras.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **STF – Ação Direta de Inconstitucionalidade ADI nº 4.439/2010 - DF**. Relator: Roberto Barroso. Órgão Emissor: Plenário. Data de Publicação DJe: 27/09/2017. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4439AM.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **STF - RE: XXXXX PR**. Relator: Roberto Barroso, Data de Julgamento: 29/06/2017. Tribunal Pleno. Data de Publicação: 01/08/2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **STF Ação Direta de Inconstitucionalidade ADI 7392 – DF**. Relator: Ministro Dias Toffoli. Data de Publicação: DJe 30/05/2023c. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/toffoli-podemos-yanomami.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1985. *In*: SILVA, Gonçalves da Vagner. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. 149 p.

BUENO, Eduardo. **Brasil**: uma história – cinco séculos de um país em construção. São Paulo: Leya, 2018. 480 p.

CALADO, Lucas Barbosa; LÔBO, Luciano de Toledo. Templos religiosos e a imunidade tributária constitucional. *In*: Encontro de Iniciação Científica, 11., 2017, Presidente Prudente. **Anais [...]**. Presidente Prudente: ETIC, 16-19 nov. 2017, p. 1-17.

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, Pelotas, v. 11, n. 22, p. 293-307, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/lepaarq/article/view/3390>. Acesso em: 26 out. 2023.

CARDIM, Pedro. **Portugal e a Europa do Sul no tempo da Contra-Reforma**. JANUS: Anuário de Relações Internacionais, Lisboa, 2000. Disponível em: <https://repositorio.ual.pt/handle/11144/2026>. Acesso em: 26 out. 2023.

CARRIJO, Elisaura de Fátima Martins. Da história ao direito: uma análise sobre liberdade religiosa no Brasil contemporâneo. *In: Encontro Internacional História & Parcerias*, 3., 2021, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ANPUH, 2021, p. 1-16.

CARVALHO, Bruna David de. O pluralismo religioso brasileiro: a Umbanda nascida para não ser tolerada? **Revista Alpha**, Pato de Minas, v. 18, n. 2, p. 46-62, 2017. Disponível em: <https://revistas.unipam.edu.br/index.php/revistaalpha/article/download/4880/2607>. Acesso em: 26 out. 2023.

CAVALCANTI, Robson. **Religião e política**: teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 1985. 47 p.

CECCHETTI, Elcio; SANTOS, Ademir V. O Ensino Religioso na escola brasileira: alianças e disputas históricas. **Acta Scientiarum Education**, Maringá, v. 38, n. 2, p. 131-141, abr./jun. 2016. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S2178-52012016000200131&script=sci_abstract. Acesso em: 26 out. 2023.

CIGALES, Marcelo; OLIVEIRA, Amurabi. Aspectos metodológicos na análise de manuais escolares: uma perspectiva relacional. **Revista Brasileira de História da Educação**, Maringá, v. 20, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbhe/a/f4sjCDGxMgqpdhLDrSWvQ6z/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2023.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. A Umbanda, as notícias e os números. **DOSSIÊ: Multiculturalismo, Tradição e Modernização em Religiões Afro-Brasileiras**, v. 11, n. 21, p. 59-84, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2869>. Acesso em: 26 out. 2023.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Por uma nova ordem Constitucional**. Declaração Pastoral. 24ª Assembléia Geral, Itaici, 9 a 18 de abril de 1986. CNBB, fev. 2013. Disponível em: <https://efosm.files.wordpress.com/2013/02/cnbb-doc-36-e28093-por-uma-nova-ordem-constitucional-e28093-declarac3a7c3a3o-pastoral.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

CONTRAN. **Resolução CONTRAN nº 192 de 30/03/2006**. Regulamenta a expedição do documento único da Carteira Nacional de Habilitação, com novo leiaute e requisitos de segurança. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=104290#>. Acesso em: 26 out. 2023.

CORDEIRO, Cecília Siqueira. **A liberdade religiosa na Assembleia Constituinte de 1823**. 2013. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

COSTA, Heraldo. Licença para morrer: a questão do sepultamento dos ingleses por ocasião dos Tratados de 1810. *In: Encontro de História Anpuh-Rio*, 13., 2008, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008 p. 1-9. Tema: Identidades.

COSTA, Ilton Garcia; REIS, Junio Barreto. Os limites da intervenção do poder público nas organizações religiosas. Relações privadas e democracia. *In*: LISBOA, Roberto Senise; REZENDE, Elcio Nacur; COSTA, Ilton Garcia da (orgs.). **Relações privadas e democracia**. Florianópolis: Conpedi, 2014, p. 100-119.

COUCEIRO, Luiz Alberto. Terreiros de Candomblé e acusações de feitiçaria na sociedade complexa de Salvador, Bahia (1863-1871). **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 163-193, dez. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/684/628>. Acesso em: 26 out. 2023.

CUBAS, Caroline Jaques. Igreja Católica em tempos de ditadura militar: do diálogo à subversão em páginas impressas. **Fronteiras: Revista Catarinense de História**, Santa Catarina, n. 24, p. 7-22, 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/6720/672071481003.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

CUNHA, Luiz Antônio. A educação na concordata Brasil-Vaticano. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 30, n. 106, p. 263-280, abr. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/cMBTftm5ZTxxtwJfmhxdmsQ/?lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2023.

CUNHA, Luiz Antônio. Sintonia oscilante: religião, moral e civismo no Brasil-1931/1997. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 131, p. 285-302, ago. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/XjzCtHfFzpMKF3ZVsrWHbGP/>. Acesso em: 26 out. 2023.

CUNHA, Mirila Greicy Bittencourt. O enfrentamento à colonialidade pela via feminista decolonial. **Revista Sinais**, Espírito Santo, v. 2, n. 24, p. 358-334, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/32954/24845>. Acesso em: 26 out. 2023.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas**. Tradução: Dr. Cezar Augusto Marques. Belo Horizonte: Itatiaia /São Paulo: Edusp, 1975. 296 p.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Preâmbulos das Constituições do Brasil. **Revista da Faculdade de Direito**, São Paulo, v. 96, p. 243-270, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67503>. Acesso em: 26 out. 2023.

DANELI FILHO, Eloi Cesar; PILAU SOBRINHO, Liton Ianes. As Constituições Brasileiras e a imunidade tributária de templos de qualquer culto. *In*: Encontro Nacional do CONPEDI, 19., 2010, Fortaleza. **Anais [...]**. Fortaleza: CONPEDI, 9-12 jun. 2010, p. 1-15.

DANTAS, Adriana Santiago Rosa. Sentidos sociais para a educação brasileira a partir do pensamento decolonial. **ECCOS – Revista Científica**, São Paulo, n. 54, p. 1-14, jul./set. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/17319>. Acesso em: 14 mar. 2023.

DEL GIUDICE, Vincenzo. **Sommario di diritto canonico (1884-1970)**. Milano-Roma: Giuffrè, 1946. 166 p.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira: colônia**. São Paulo: LeYa, 2016. 432 p.

DETTMER, Silvia Araújo. **O direito fundamental à liberdade religiosa e os símbolos religiosos**. 2015. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

DIAS, Mariza de Araújo. **Os jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial: um estudo sobre os escritos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci: sécs. XVII – XVIII**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2012.

DILLMANN, Mauro. **Morte e práticas fúnebres na secularizada República: a Irmandade e o Cemitério São Miguel e Almas de Porto Alegre na primeira metade do século XX**. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2013.

FANELLI, Giovana de Cássia Ramos. Catequização e resistência indígena: uma proposta de atividades com fontes históricas em sala de aula. In: FANELLI, Giovana de Cássia Ramos (org.). **Ensino de história: história, memórias, perspectivas e interfaces**. Capítulo 12. São Paulo: Crossref, 2021, p. 169-184.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 14. ed. atual. 2. reimp. São Paulo: Edusp, 2015. 688 p.

FERNANDES, Nathália Vince Esgalha. A discriminação contra religiões afro-brasileiras: um debate entre intolerância e racismo religioso no Estado brasileiro. **Revista Calundu**, v. 5, n. 2, p. 55-64, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41406>. Acesso em: 26 out. 2023

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**, v. 1, n. 1, p. 117-136, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7627>. Acesso em: 26 out. 2023.

FERNANDES, Stéfani Martins; HENN, Leonardo Guedes. As voltas da religião: o desenvolvimento histórico da Umbanda. **Revista Religare**, Paraíba, v. 15, n. 2, p. 687-703, jan. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/41774>. Acesso em: 26 out. 2023.

FERREIRA, Aline Rabello *et al.* O estado autoritário-burocrático: o caso do Brasil. **História em Curso**, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, p. 168-188, jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/historiaemcurso/article/view/26498>. Acesso em: 26 out. 2023.

FERREIRA, Dhaniel Luckas. **A efetivação da liberdade religiosa no Estado Laico brasileiro**. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Fortaleza, Fortaleza, 2016.

FISCHMANN, Roseli. A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 30, n. 107, p. 563-583, ago. 2009. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/es/a/4c4vW6dyKgcFZktXBm9jTgq/?lang=pt&format=html>.

Acesso em: 26 out. 2023.

FLUCK, Mailon R. Evangelização no Brasil Colônia (Séculos XVI e XVII): estudo comparativo de três modelos missionários. **Estudos Teológicos**, v. 31, n. 2, p. 151-170, 1991. Disponível em:

http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/996. Acesso em: 26 out. 2023.

FONSECA, Yasmim Vanessa Froes; LEMOS, Walter Gustavo da Silva. A inconstitucionalidade da proibição dos adereços religiosos em fotos de documentos de identificação no Brasil. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, v. 6, n. 5, p. 2087-2120, 2020. Disponível em:

https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2020/5/2020_05_2087_2120.pdf. Acesso em: 26 out. 2023.

FRIAS, Lincoln; LOPES, Nairo. Considerações sobre o conceito de dignidade humana. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 649-670, jul./dez. 2015.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rdgv/a/m85KdMFjcyJW8zSKssNkZRb/?format=pdf&lang=pt>.

Acesso em: 26 out. 2023.

FUJIMOTO, Juliana. **A guerra indígena como guerra colonial**: as representações e o lugar da belicosidade indígena e da antropofagia no Brasil Colonial (séculos XVI e XVII). 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

GILENO, Carlos; DE MEDEIROS, Rodrigo Dantas. Do império à república: a influência do ultramontanismo de Joseph de Maistre no pensamento conservador católico brasileiro. **Estudos de sociologia**, Araraquara, v. 26, n. 51, p. 785-803, jul./dez. 2021. Disponível em:

<https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/15182>. Acesso em: 26 out. 2023.

GOMES, David. **“Houve mão mais poderosa”?** Soberania e modernidade na independência do Brasil. Belo Horizonte: Initia Via, 2015. 160 p.

GOMES, Edgar da Silva. Tramas e poder: a relação Estado-Igreja na Primeira República (1889-1930). *In*: Encontro Estadual de História, 21., 2012, Campinas. **Anais [...]**. Campinas: ANPUH, 2012, p. 1-12.

GONÇALVES, Bernardo Fernandes. **Curso de direito constitucional**. 9. ed., rev. Atual. e ampl. Salvador: Juspodivm, 2017. 1719 p.

GUERRA, Caroline Dambrozio. “Diretório dos Índios”: um discurso político de imposição linguística do século XVIII. **Revista Primeira Escrita**, Aquidauana, n. 3, p. 36-47, 2016. Disponível em:

<https://periodicos.ufms.br/index.php/revpres/article/view/1857>. Acesso em: 26 out. 2023.

GUERRA, Sidney; EMERIQUE, Lílian Márcia Balmant. O princípio da dignidade da pessoa humana e o mínimo existencial. **Revista da Faculdade de Direito de Campos**, Campos dos Goytacazes v. 9, p. 379-97, dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/revpres/article/view/1857>. Acesso em: 26 out. 2023.

HERMANN, Jacqueline. As metamorfoses da espera: messianismo judaico, cristãos-novos e sebastianismo no Brasil colonial. **Consult. a**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2017, p. 339-354, 2005. Disponível em: https://www.academia.edu/25327578/As_metamorfoses_da_espera_messianismo_judaico_crist%C3%A3os_novos_e_sebastianismo_no_Brasil_colonial. Acesso em: 26 out. 2023.

HERVADA, Javier. **Escritos de derecho natural**. 2. ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993. 280 p.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Protestantismo, modernização e Estado Leigo: luteranos confessionais entre a ortodoxia e a laicidade nos inícios da era Vargas. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 1-26, mar. 2008. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_huff.pdf. Acesso em: 26 out. 2023.

JAHN, Leticia Lopes; LIVIERI, Wanessa Cristina. As leis de proteção contra intolerância religiosa: o racismo religioso e a intolerância contra aos adeptos das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista Direito, Desenvolvimento e Cidadania**, Bahia, v. 2, n. 1, p. 47-62, 2023. Disponível em: <https://revista.grupofaveni.com.br/index.php/revistadireitodesenvolvimento/article/view/1067>. Acesso em: 26 out. 2023.

JOÃO XXIII. **Mater et Magistra**: carta encíclica de sua santidade o Papa João XXIII. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 1980. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 26 out. 2023.

KACHAN, Felipe; CARVALHO, Talita de; FIGUEIREDO, Danniell. **Artigo quinto**: liberdade religiosa. Politize, 18 jun. 2019. Disponível em: <https://www.politize.com.br/artigo-5/liberdadereligiosa/>. Acesso em: 23 out. 2023.

LACERDA, Marina. Contra o comunismo demoníaco: o apoio evangélico ao regime militar brasileiro e seu paralelo com o endosso da direita cristã ao governo Bolsonaro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, p. 153-176, jan./abr. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/Yvgm4T74KWZHN4vYttLrxVB/>. Acesso em: 26 out. 2023.

LEITE, Fábio Carvalho. O Laicismo e outros exageros sobre a primeira república no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, jun. 2011. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rs/a/vdzgCGYZXCg6sKZPM6t9M5N/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 23 out. 2023

LENZA, Pedro. **Direito constitucional esquematizado**. 26. ed. São Paulo: Saraiva, 2022. 1552 p.

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **Saeculum Revista de História**, João Pessoa, v. 30, p. 47-62, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/12146>. Acesso em: 26 out. 2023.

LÔBO, Bárbara Natália Lages. **O direito à igualdade na Constituição brasileira**. Comentários ao estatuto da igualdade racial e a constitucionalidade das ações afirmativas na educação. 2. ed. Global South Press, 2016. 237 p.

LOMBARDIA, Pedro. **Lições de direito canônico**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. 224 p.

LOPES, Guilherme Esteves Galvão. **Evangélicos, mídia e poder: análise da atuação parlamentar na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988)**. 2017. Dissertação (Mestrado em História Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

LOPES, Lilian de Almeida Bastos. Constituição, ensino religioso em escolas públicas e ADI 4439. **Revista Intervenção, Estado e Sociedade**, v. 4, n. 1, p. 299-304, 2018.

LOUZADA, Natália do Carmo. **Recriando Áfricas: subalternidade e identidade africana no Candomblé Ketu**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

LÖWY, Michael. O que é Cristianismo da Libertação. **Religião e Política na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2016. 296 p.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, p. 1-20, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/1918>. Acesso em: 26 out. 2023.

MAIA, Cleusa Aparecida da Costa. A imunidade tributária dos templos de qualquer culto nas Constituições brasileiras. **Revista Científica Semana Acadêmica**, Fortaleza, v. 1, n. 77, p. 1-17, dez. 2015. Disponível em: <https://semanaacademica.org.br/artigo/imunidade-tributaria-dos-templos-de-qualquer-culto-nas-constituicoes-brasileiras>. Acesso em: 26 out. 2023.

MAIA, Gretha Leite; LINHARES, Alaíde. A questão agrária brasileira na constituinte de 1987 em torno do conceito de propriedade. **Revista Direito em Debate**, Rio Grande do Sul, v. 27, n. 50, p. 115-127, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/7338>. Acesso em: 26 out. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 75-97, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/CxNvQSnhxqSTf4GkQvzck9G/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2023.

MALHEIROS, Rogério Guimarães. Tensões e negociações entre Igreja e Estado: arrazoamentos e acordos políticos em um período de aceleradas transformações (1883 a 1891). **Mneme-Revista de Humanidades**, Rio Grande do Norte, v. 11, n. 29, p. 591-622, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1009/967>. Acesso em: 26 out. 2023.

MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. O acordo Brasil-Santa Sé e a laicidade do Estado: aspectos relevantes. In: MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva; NOBRE, Milton Augusto de Brito (orgs.). **O Estado laico e a liberdade religiosa**. São Paulo: LTr, 2011.

MARTINS, Andréia. A Constituição de 1946 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 4.024/61: a educação pública em debate. In: Congresso Nacional de Educação, 5., 2018, Campina Grande. **Anais [...]**. Campina Grande: Realize, 2018, p. 1-12.

MARTINS, Ives Gandra. **O Acordo Brasil-Santa Sé**. Jornal do Brasil, 26 ago. 2009. Disponível em: <https://gandramartins.adv.br/project/ives-gandra/public/uploads/2012/01/01/a2009%20-%20071.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

MARTINS, Ives Gandra; CARVALHO, Paulo de Barros. **Tratado Brasil-Santa Sé**. São Paulo: Noeses, 2018. 320 p.

MARTINS, Raimundo Evandro Ximenes. **O ateísmo dentro de uma ordem jurídica plural**: contributo para a democracia e defesa de direitos. 2017. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

MATOS, Alderi Souza de. Breve história do protestantismo no Brasil. **Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB**, v. 3, n. 1, p. 1-26, 2011. Disponível em: <https://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/27>. Acesso em: 26 out. 2023.

MATSUURA, Oscar T. **Diretório dos índios (1755)**. Ciência e Cultura, 2022. Disponível em: <https://revistacienciaecultura.org.br/?p=2691>. Acesso em: 26 out. 2023.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. A inconstitucionalidade das concordatas no Brasil. **Revista Jurídica Consulex**, Brasília, v. 13, n. 305, p. 32-33, set. 2009. Disponível em: http://biblioteca2.senado.gov.br:8991/F/?func=item-global&doc_library=SEN01&doc_number=000862421. Acesso em: 26 out. 2023.

MELO JÚNIOR, Sydnei Ulisses de. **Religiosos e conservadores**: o pensamento político da bancada evangélica na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988). 2021. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

MELO, Sydnei. “Dissidentes”: a esquerda evangélica na Assembleia Constituinte (1987-1988). **Revista Sul-Americana de Ciência Política**, v. 7, n. 2, p. 197-215, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/rsulacp/article/view/20835>. Acesso em: 26 out. 2023.

MELO, Sydnei. Deus, a Bíblia e os evangélicos na Constituinte (1987-1988). **Revista Caminhando**, v. 23, n. 2, p. 81-105, 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/8948>. Acesso em: 26 out. 2023.

MELO, Vinicius Holanda; LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. Políticas indigenistas no Brasil colonial, imperial e republicano: a evolução do ordenamento jurídico brasileiro. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito**, UFBA, v. 32, p. e172212, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rppgd/article/view/43473>. Acesso em: 26 out. 2023.

MENDES, Gilmar Ferreira. A dignidade da pessoa humana na Constituição Federal de 1988 e sua aplicação pelo Supremo Tribunal Federal. **Observatório da Jurisdição Constitucional**. Brasília, v. 6, n. 2, p. 83-97, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://portal.idp.emnuvens.com.br/observatorio/article/view/915/0>. Acesso em: 26 out. 2023.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Inserção dos protestantismos e "questão religiosa" no Brasil, século XIX (reflexões e hipóteses). **Estudos Teológicos**, v. 27, n. 3, p. 219-237, 1987. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1217/1172. Acesso em: 26 out. 2023.

MESQUIDA, Peri. Catequizadores de índios, educadores de colonos, Soldados de Cristo: formação de professores e ação pedagógica dos jesuítas no Brasil, de 1549 a 1759, à luz do *Ratio Studiorum*. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 48, p. 235-249, jun. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/er/a/tsMm8XyYmbGNs5kdd38Xyrm/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2023.

MIATELLO, André Luis Pereira. **A independência do Brasil e a Igreja Católica**. Vida Pastoral. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/edicao/a-independencia-do-brasil-e-a-igreja-catolica/>. Acesso em: 26 out. 2023.

MIGUEL, Sinuê Neckel. O espiritismo frente à igreja católica em disputa por espaço na era Vargas. **Esboços: Histórias em Contextos Globais**, Santa Catarina, v. 17, n. 24, p. 203- 226, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n24p203>. Acesso em: 26 out. 2023.

MIRANDA, Jorge. A dignidade da pessoa humana e a unidade valorativa dos direitos fundamentais. **Revista do Ministério Público do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 52, p. 71-91, abr./jun. 2014. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/2550135/Jorge_Miranda.pdf. Acesso em: 26 out. 2023.

MIRANDA, Pontes de. **Comentários à Constituição Federal de 10 de novembro de 1937**. Tomo III. Rio de Janeiro: Pongetti, 1938. 194 p.

MONTEIRO, Valdênia Brito. Corte Interamericana de Direitos Humanos: decisões sobre os povos indígenas na perspectiva decolonial. *In*: SANTOS, Gustavo Ferreira; ALMEIDA, Manoel Severino Moraes de (orgs.). **Tutela Multinível de Direitos**. Andradina: Meraki, 2020, p. 117-132.

MORAES, Alexandre de. **Direito constitucional**. 34. ed. São Paulo: Atlas, 2018. 988 p.

MOURA, Carlos André Silva de; CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Reorganização eclesial em Pernambuco: o processo de formação das Dioceses de Garanhuns, Nazaré e Pesqueira (1910-1918). **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 13, n. 38, p. 145-163, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/50609>. Acesso em: 26 out. 2023.

NASCIMENTO, Gabriela. É proibido bater tambor: Candomblé em Feira de Santana (1889-1940). *In*: Simpósios da Associação Brasileira de História das Religiões, 13., 2012, São Luís. **Anais [...]**. São Luís: UFMA, 2012, p. 1-15. Tema: Religião, carisma e poder: as formas da vida religiosa no Brasil.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996. 384 p.

NOVINSKI, Anita. Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 67-75, jul. 2001. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1670/167018156005.pdf>. Acesso em: 11 set. 2023.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões Afro-brasileiras e o racismo**: contribuição para a categorização do racismo religioso. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. A construção do estado laico brasileiro: “aspirações da minoria” ou manutenção da influência católica? *In*: Simpósio Nacional de História, 31., 2021, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ANPUH, 2021, p. 1-10.

OLIVEIRA, Hellen Eduarda Marques de. **O direito fundamental à escusa de consciência**: aspectos de sua garantia a testemunhas de Jeová no Brasil e o julgamento da ADPF 618. 2020. Monografia (Graduação em Direito) – Unidade de Ensino Superior Dom Bosco, São Luís, 2020.

OLIVEIRA, Maria Francisco Maciel. **Lei 7.210/84**: direito à assistência religiosa e a ressocialização do apenado. 2018. Monografia (Graduação em Direito) – Faculdade Evangélica de Rubiataba, Goiás, 2018.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2015.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas**. Nações Unidas, 13 set. 2007. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/DECLARACAO_DAS_NACO

ES_UNIDAS_SOBRE_OS_DIREITOS_DOS_POVOS_INDiGENAS.pdf. Acesso em: 09 nov. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 10 dez. 1948. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. Sentença. **Caso do Povo Indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil**. Presidente: Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot, San José: Costa Rica, 5 de fevereiro de 2018. Disponível em: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_por.pdf. Acesso em: 11 set. 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Ficha Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, Série C nº. 125 Série C nº 142**. San José (Costa Rica). Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/fichas/yakyeaxa.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2024.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Aprovada na terceira sessão plenária, realizada em 15 de junho de 2016. Santo Domingo: República Dominicana, 15 jun. 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmlND_POR.pdf. Acesso em: 25 abr. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra, 7 jun. 1989. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf. Acesso em: 12 nov. 2023.

ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil. **Journal Cahiers des Amériques latines**, n. 48-49, p. 204-222, 2005. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cal/7951>. Acesso em : 26 out. 2023.

PEREIRA, Antonio Nunes. A constitucionalidade do acordo Brasil-Santa Sé sob a perspectiva dos aspectos formais e materiais. *In*: Congresso Internacional da Faculdades EST, 3., São Leopoldo. **Anais [...]**. São Leopoldo: Faculdade EST, 2017, p. 155-161.

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura. O protestantismo, a liberdade religiosa e a Independência do Brasil. **Revista do Clube Naval**, v. 1, n. 401, p. 51-55, 2022. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.marinha.mil.br/index.php/clubenaval/article/view/3159>. Acesso em: 26 out. 2023.

PINTO, Jefferson de Almeida. A Congregação da Missão e a 'questão religiosa' no Segundo Reinado. *In*: Simpósio Nacional de História, 27., 2013, Natal. **Anais [...]**. Natal: ANPUH, 2013, p. 1-11. Tema: Conhecimento histórico e diálogo social.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 18. ed. São Paulo: Saraiva, 2018. 752 p.

PIOVESAN, Flávia. *Ius constitutionale commune* latino-americano em Direitos Humanos e o Sistema Interamericano: perspectivas e desafios. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 1356-1388, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/dLhPxzDmJDTcczFVTdhSwJN/?lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2023.

PIOVESAN, Flávia. Proteção dos direitos sociais: desafios do *ius commune* sul-americano. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, v. 3, n. 2, p. 206-226, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5007546>. Acesso em: 26 out. 2023.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2013. 572 p.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. 2001. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 73-118.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber - eurocentrismo e ciências sociais**: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 117-142.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773>. Acesso em: 26 out. 2023.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 143 p.

RIBEIRO, Antonio Carlos. A liberdade religiosa à luz da Declaração Universal dos Direitos Humanos. **Último Andar**, São Paulo, v. 23, n. 35, p. 23-38, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/48500/pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

ROCHA, Paschoal Silveiras Baptista Gomes da. **Disciplina jurídica da liberdade religiosa no Brasil**. 2019. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

RODAS, João Grandino. **O Direito canônico é aplicável no Brasil, por força de tratado ou de regras conflituais**. Consultor Jurídico, 10 dez. 2015. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2015-dez-10/olhar-econômico-direito-canônico-aplicável-brasil-tratado-internacional/>. Acesso em: 15 mai. 2023.

RODRIGUES, Cláudia. Os cemitérios públicos como alvo das disputas entre Igreja e Estado na crise do Império (1869-1891). **Diálogos**, Maringá, v. 13, n. 1, p. 119-142,

2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3055/305526877007.pdf>. Acesso em: 26 out. 2023.

RODRIGUES, Marilene Talarico Martins *et al.* **Tratado Brasil-Santa Sé**. São Paulo: Noeses, 2018. 309 p.

RODRIGUES, Ruber. **Cultura, memória e estética no cemitério Santa em Goiânia (1940-2018)**. 2019. Dissertação (Mestrado em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado) – Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2019.

ROSA, Vanessa de Castro; MASCHIO, Marina Dias. A propriedade comunal a partir do caso Xucuru da corte interamericana de direitos humanos. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 91-116, set./dez. 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/117769>. Acesso em: 26 out. 2023.

ROSÁRIO, Maria José Aviz do; MELO, Clarice Nascimento de. A educação jesuítica no Brasil colônia. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, v. 15, n. 61, p. 379-389, jul. 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640534>. Acesso em: 26 dez. 2023.

RUFINO, Marcos Pereira. **Nem só de pregação vive a missão**. Povos Indígenas no Brasil, 25 jan. 2021. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Igrejas_e_Miss%C3%B5es_religiosas#. Acesso em: 26 out. 2023.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. *In*: Simpósio Nacional de História, 27., 2013, Natal. **Anais [...]**. Natal: ANPUH, 2013, p. 1-17. Tema: Conhecimento histórico e diálogo social.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Afastemos o Padre da política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. **Mneme-Revista de Humanidades**, Rio Grande do Norte, v. 12, n. 29, p. 187-207, jan./jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1015>. Acesso em: 27 out. 2023.

SANTOS JÚNIOR, Aloisio Cristovam dos. **A liberdade de organização religiosa como expressão de cidadania numa ordem constitucional inclusiva**. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2006.

SANTOS, Carla Xavier dos. A relação da Igreja Católica com o Estado Novo através do olhar da imprensa católica gaúcha. *In*: Encontro Estadual de História, 9., 2008, Rio Grande do Sul. **Anais [...]**. Rio Grande do Sul: ANPUH, 2008, p. 1-11. Tema: Vestígios do passado: a história e suas fontes.

SANTOS, Daniella Miranda ; CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Aspectos teórico-metodológicos dos estudos em memória sobre a questão religiosa no Brasil. **Colóquio do Museu Pedagógico**, Vitória da Conquista, v. 11, n. 1, p. 565-580, 2015. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/229292991.pdf>. Acesso em: 27 out. 2023.

SANTOS, João Marcos Leitão. Protestantismo, liberdade religiosa e ordem jurídica: sobre um memorial da Confederação Evangélica do Brasil (1956). **Revista Diálogos**, Maringá, v. 19, n. 2, p. 645-678, mai./ago. 2015. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/download/33770/pdf/>. Acesso em: 26 out. 2023.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado**: protestantismo e cultura na primeira república brasileira. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Assis, 2004.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n. 8, set. 2010, p. 103-120. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30351/15934>. Acesso em: 26 out. 2023.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. Índios evangélicos no Brasil holandês. **Fides Reformata**, v. 2, n. 1, p. 1-18, 1997. Disponível em: https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/3_Indios_Evangelicos_no_Brasil_Holandes_Frans_Schalkwijk.pdf. Acesso em: 26 out. 2023.

SCHALLENMÜELLER, Christian Jecov. **Tradição e profecia**: o pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e seu contexto social e intelectual (1952-1964). 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SCHENEIDER, Fabrício. **A teoria da democracia consoante ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966**. 2017. Monografia (Bacharelado em Direito) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SCHERER, Cardeal Odilo Pedro. **Acordo entre Brasil e Santa Sé**. CNBB, 14 set. 2009. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/acordo-entre-brasil-e-santa-se/>. Acesso em: 15 mai. 2022.

SCHERER, Cardeal Odilo Pedro. **Direito canônico**: serviço à justiça, à verdade e à caridade. Arquidiocese de São Paulo, 12 abr. 2014. Disponível em: <https://arquisp.org.br/arcebispo/artigos-e-pronunciamentos/direito-canonical-servico-a-justica-a-verdade-e-a-caridade>. Acesso em: 15 mai. 2022.

SILVA, Elizete da. Judeus, Católicos e Protestantes na terra do açúcar: afinidades e divergências. **Revista Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 199-224, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/75459/42089>. Acesso em: 26 out. 2023.

SILVA, José Afonso da. **Comentário contextual à constituição**. 9. ed. São Paulo: Malheiros, 2014. 1055 p.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 44. ed. rev. e ampl. de acordo com a nova Constituição. São Paulo: Juspodivm, 2022. 752 p.

SILVA, José Andreze Nunes da. Os protestantes protestaram na ditadura militar brasileira? **Revista In Totum**, v. 4, n. 2, p. 115-118, 2017. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/intotum/article/view/1736>. Acesso em: 26 out. 2023.

SILVA, Paulo Julião da. A Igreja Católica e as relações políticas com o estado na era Vargas. In: Simpósios da Associação Brasileira de História das Religiões, 13., 2012, São Luiz. **Anais [...]**. São Luiz: UFMA, 2012, p. 1-11. Tema: Religião, carisma e poder: as formas da vida religiosa no Brasil.

SILVA, Paulo Julião da. A reação batista ao ensino religioso nas escolas públicas durante a era Vargas. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, v. 18, p. 172-190, 2020. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8366/4966>. Acesso em: 23 out. 2023.

SILVA, Roberta Soares da; SANTOS, Lucinéia Rosa dos; TSURUDA, Juliana Melo. A Pobreza, Uma Visão Integrativa. **Revista Internacional Consinter de Direito**, Lisboa, v. 2, n. 2, p. 181-202, jan./jul. 2016. Disponível em: <https://www.revistaconsinter.com/index.php/ojs/article/view/361/703>. Acesso em: 23 out. 2023

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015. 232 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ed.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007, p. 9-28.

SILVA, Wellington Teodoro da; COTTA, Francis Albert. Política religiosa no Brasil. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 627-641, abr./jun. 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n42p627/9595>. Acesso em: 26 out. 2023.

SIQUEIRA, Neusa Valadares *et al.* **Laicidade e confessionalismo no processo constitucional de 1988**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

SISTACH, Cardeal Lluís Martínez. **As associações de fiéis**: contendo também as indicações dos cânones das Igrejas orientais. São Paulo: Fons Sapientiae, 2018. 254 p.

SOLIDADE, Rodrigo Maia da; HOGEMANN, Edna Raquel. Educação e direito no Brasil colonial: a pedagogia jesuítica como estratégia de catequização e aculturação. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, v. 2, n. 3, p. 1269-1297, 2016. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2016/3/2016_03_1269_1297.pdf. Acesso em: 26 out. 2023.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé de. Umbanda e ditadura civil-militar: relações, legitimação e reconhecimento. **Revista Angelus Novus**, v. 7, n. 11, p. 13-32, 2016.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ran/article/view/96765>. Acesso em: 26 out. 2023.

SOUZA, Maurício Severo de. A relação entre Igreja e Estado no Brasil do século XIX nas páginas d'o novo mundo (1870-1879). **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 10, n. 2, p. 48-62, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26756>. Acesso em: 26 out. 2023.

STRIEDER, Inácio. **A Igreja e a Sudene**. Recanto das Letras, 05 set. 2011. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-politica/3202808>. Acesso em: 26 out. 2023.

UBINGER, Helen C. **Os Tupinambás da Serra do Padeiro**: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 100 p.

VIEIRA, Cesar Romero Amaral; AGUIAR, Thiago Borges de. A presença missionária de protestantes no Brasil e os 500 anos da Reforma: uma introdução. **Comunicações**, Piracicaba, v. 25, n. 2, p. 189-206, mai./ago. 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/comunicacoes/article/view/3995>. Acesso em: 26 out. 2023.

VIEIRA, Dilemando Ramos. **História do Catolicismo no Brasil (1500-1889)**. Aparecida: Santuário, 2016. 504 p.

WALSH, Catherine; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria. Colonialidade e pedagogia decolonial: para pensar uma educação outra. **Education Policy Analysis Archives**, v. 26, n. 83, p. 83-83, jul. 2018. Disponível em: <https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/3874/2102>. Acesso em: 26 out. 2023.

WOHNRATH, Vinicius Parolin. Duas dinâmicas, dois resultados: a Igreja Católica na Assembleia Nacional Constituinte 1987-19881. **Pro-Posições**, Campinas, v. 28, n. 3, p. 242-270, set./dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/zsrJVpLTTkQCJHvjkrqyJnG/?lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2023.

ZUGNO, Vanildo Luiz. A “Pastoral Coletiva” de 1890: a Igreja Católica ante o estado laico e a liberdade religiosa. *In*: Congresso Internacional da Faculdades EST, 2., 2014, São Leopoldo. **Anais [...]**. São Leopoldo: EST, 2014, p. 192-207

ZYLBERSZTAJN, Joana. **O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988**. 2012. Tese (Doutorado em Direito do Estado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.