



Lara Rodrigues de Moraes

**A Religião no Espaço Público Brasileiro e
o Controle Reprodutivo dos Corpos
Femininos: Uma Análise das Audiências
Públicas do STF nas ADPFs 54 e 442**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria do Estado e Direito Constitucional da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Fábio Carvalho Leite

Coorientadora: Prof. Joana de Souza Machado

Rio de Janeiro

Abril de 2022



Lara Rodrigues de Moraes

**A Religião no Espaço Público Brasileiro e o
Controle Reprodutivo dos Corpos Femininos: Uma
Análise das Audiências Públicas do STF nas
ADPFs 54 e 442**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teoria do Estado e Direito Constitucional da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Fábio Carvalho Leite

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

Profa. Joana de Souza Machado

Coorientadora

Departamento de Direito – UFJF

Profa. Adriana Vidal de Oliveira

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Rodrigo Vitorino Souza Alves

Departamento de Direito - UFU

Rio de Janeiro, 08 de abril de 2022.

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Lara Rodrigues de Moraes

Graduou-se em Direito na UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora) de 2014 a 2019. Cursou Pós-graduação *lato sensu* em Direito Civil e Empresarial pelo Instituto Damásio de Direito da Faculdade Ibmec SP.

Ficha Catalográfica

Moraes, Lara Rodrigues de

A religião no espaço público brasileiro e o controle reprodutivo dos corpos femininos: uma análise das audiências públicas do STF nas ADPFs 54 e 442 / Lara Rodrigues de Moraes; orientador: Fábio Carvalho Leite; coorientadora: Joana de Souza Machado. – 2022.

185 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2022.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Laicidade. 3. Direitos reprodutivos da mulher. 4. Audiências públicas do Supremo Tribunal Federal. 5. Argumentos religiosos. 6. Razão pública. I. Leite, Fábio Carvalho. II. Machado, Joana de Souza. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. IV. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

Aos meus pais, por possibilitarem a continuação dos meus estudos. Por sempre me apoiarem, por confiarem no meu potencial e por todo carinho e cuidado. Sem o esforço e trabalho árduo de vocês, nada disso seria possível. Todas as minhas conquistas são também as suas conquistas.

Ao meu companheiro, Ítalo, por ser o meu porto seguro em todos os surtos e por, entre uma crise e outra de ansiedade, tentar me proporcionar dias mais leves e alegres, com todo carinho e atenção. Obrigada por me acolher.

Aos meus amigos, especialmente à Luiza Dustan e ao Thiago Berzoini, por todas as assistências, inclusive de ordem emocional, e por me incentivarem mesmo nos momentos mais difíceis.

Ao meu orientador, professor Fábio, por ter me proporcionado a orientação mais atenciosa que eu poderia ter. Pelas incontáveis mensagens respondidas nos finais de semana e feriados. Por ter acolhido minhas insanidades e meus pequenos surtos. Por toda contribuição e parceria na realização deste trabalho. Me sinto sortuda por tê-lo tido como orientador, obrigada por tudo.

À minha coorientadora, professora Joana, assim como todos os professores da Pós-Graduação da PUC-Rio, por me possibilitarem o acesso ao conhecimento mais refinado, crítico e reflexivo sobre o Direito. Sentirei saudades de todas as aulas.

A todos os professores integrantes da Comissão Examinadora, por terem aceito o convite para analisar minha dissertação. Me sinto honrada.

Resumo

Moraes, Lara Rodrigues de; Leite, Fábio Carvalho. **A Religião no Espaço Público Brasileiro e o Controle Reprodutivo dos Corpos Femininos: Uma Análise das Audiências Públicas do STF nas ADPFs 54 e 442.** Rio de Janeiro, 2022. 182 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ao se observar o espaço público brasileiro nas últimas décadas, é possível se identificar uma elevação constante do número de representantes religiosos, seja apenas como participantes nos debates sobre políticas públicas e direitos fundamentais, seja assumindo cargos políticos. Dentre eles destacam-se, principalmente, católicos e evangélicos. Com a iminência de se tornarem maioria no Congresso Nacional, torna-se necessário discutir sobre como, e, se seria sequer possível conciliar religião, democracia e laicidade, quando o uso fiel da razão pública democrática exige uma autocontenção para a utilização de argumentos baseados na razoabilidade e, contraditoriamente, parte dos participantes do debate público defendem verdades absolutas e dogmas inegociáveis. Na prática o que se tem observado é uma completa ausência de efetivo debate, o antagonismo entre as partes se exacerba, ocorrendo apenas destilações irracionais de ódio entre si. Os grupos minoritários e vulneráveis são os mais prejudicados aqui, pois veem suas demandas estagnadas ou rejeitadas. Nesse sentido, o presente trabalho buscará expor essa problemática, discutindo-a de forma direcionada às questões de gênero nessas circunstâncias, com foco nos direitos reprodutivos da mulher e um exame crítico e reflexivo apontado para a presença religiosa no espaço público, mais especificamente por meio de análise teórica e empírica sobre o uso de argumentos religiosos nas audiências públicas do Supremo Tribunal Federal nas ADPFs 54 e 442 que trataram, respectivamente, da descriminalização da antecipação terapêutica do parto no caso de fetos anencefálicos e da descriminalização da interrupção voluntária da gravidez até a 12ª semana de gestação.

Palavras-chave

Laicidade; direitos reprodutivos da mulher; audiências públicas do Supremo Tribunal Federal; argumentos religiosos; razão pública.

Abstract

Moraes, Lara Rodrigues de; Leite, Fábio Carvalho (Advisor). **Religion in the Brazilian Public Space and the Reproductive Control of Female Bodies: An Analysis of the Public Hearings in the STF in ADPFs 54 and 442.** Rio de Janeiro, 2022. 182 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

When observing the Brazilian public space in recent decades, it is possible to identify a constant increase in the number of religious representatives, whether as participants in debates on public policies and fundamental rights, or assuming political positions. Among them, Catholics and Evangelicals are the ones that stand out. With the imminence of becoming a majority in the National Congress, it becomes necessary to discuss how, and if it would even be possible to reconcile religion, democracy and secularism, when the faithful use of democratic public reason requires self-restraint in the use of arguments based on reasonableness and, contradictorily, at the same time, part of the participants in the public debate defend absolute truths and non-negotiable dogmas. In practice, what we have observed is a complete lack of effective debate, the antagonism between the parties is exacerbated, occurring only irrational distillations of hatred between them. Minority and vulnerable groups are the most affected here, as they see their demands stagnant or rejected. In this sense, the present work will seek to expose this problem, discussing it in a way directed to gender issues in these circumstances, focusing on women's reproductive rights and a critical and reflective exam aimed at the religious presence in the public space, more specifically through theoretical and empirical analysis on the use of religious arguments in public hearings in the Federal Supreme Court in ADPFs 54 and 442, which dealt, respectively, with the decriminalization of therapeutic anticipation of childbirth in the case of anencephalic fetuses and the decriminalization of voluntary interruption of pregnancy up to the 12th week of pregnancy.

Keywords

Secularity; women's reproductive rights; public hearings in the Supreme Court; religious arguments; public reason.

Sumário

Introdução	13
1. As religiões cristãs e o controle dos direitos reprodutivos das mulheres: da caça às bruxas à colonização	18
1.1. A Caça às bruxas na Europa	18
1.2. A Caça às bruxas na América Latina: a colonização e a expansão do modelo patriarcal cristão	34
2. Religião, laicidade e democracia	50
2.1. Religião e razão pública: o caráter ambíguo e complexo da atuação dos religiosos no espaço público democrático	50
2.2. A influência religiosa no ordenamento jurídico brasileiro: um regime de separação com suas peculiaridades	68
3. Os argumentos religiosos nas audiências públicas das ADPFs 54 e 442 do Supremo Tribunal Federal	97
3.1. Para que servem as audiências públicas?	97
3.2. Breve exposição e análise dos argumentos religiosos no debate do aborto	118
3.2.1. Pesquisa empírica sobre a ADPF 54	135
3.2.2. Pesquisa empírica sobre a APDF 442	148
3.2.3. Panorama Geral	162
Conclusões	171
Referências Bibliográficas	174

Lista de Abreviações e Siglas

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

ADEF - Associação de Desenvolvimento da Família

ADFAS - Associação de Direito de Famílias e Sucessões

ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade

ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental

ANAJURE - Associação dos Juristas Evangélicos

ANIS - Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero

AME - Associação Médico-Espírita do Brasil

Art. – artigo

CDD – Católicas pelo Direito de Decidir

CEMICAMP - Centro de Pesquisas em Saúde Reprodutiva de Campinas

CGADB - Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil

CLACAI - Consórcio Latino-Americano Contra o Aborto Inseguro

CNBB - Confederação Nacional dos Bispos do Brasil

CNDM – Conselho Nacional dos Direitos da Mulher

CNTS - Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde

CONAL - Conselho Nacional do Laicato do Brasil da Arquidiocese de Aracaju

DIU – Dispositivo intrauterino

et. seq. – E seguintes

FEBRASGO - Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia

Fiocruz – Fundação Oswaldo Cruz

fls. – folhas

FRAMBRAS - Federação das Associações Muçulmanas do Brasil

IBCCRIM - Instituto Brasileiro de Ciências Criminais

IBIOS - Instituto de Biodireito e Bioética

IBOPE - Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística

ISER - Instituto dos Estudos da Religião

IWHC - Internacional Women's Health Coalition

LEP – Lei de Execução Penal

LGBTs - Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros e outros

NUDEM - Núcleo Especializado na Promoção dos Direitos das Mulheres

ONG – Organização Não Governamental

p. – página

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

STF – Supremo Tribunal Federal

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UNB – Universidade de Brasília

URJUCASP - União dos Juristas Católicos de São Paulo

USP – Universidade de São Paulo

Lista de Gráficos

Gráfico 1 – Posicionamento de todos os expositores	138
Gráfico 2 – Posicionamento dos expositores do grupo 1	138
Gráfico 3 – Posicionamento dos expositores do grupo 2	139
Gráfico 4 – Religião dos expositores do grupo 2	139
Gráfico 5 – Expositores e a utilização de argumentos religiosos	140
Gráfico 6 – Expositores e tipos de argumentos religiosos	141
Gráfico 7 – Argumentos religiosos e posicionamento	141
Gráfico 8 – Argumentação: laicidade estatal e liberdade de crença e de consciência	142
Gráfico 9 – Argumentos mais utilizados pelos que se posicionaram contra	142
Gráfico 10 – Posicionamento de todos os expositores	153
Gráfico 11 – Posicionamento dos expositores do grupo 1	154
Gráfico 12 – Posicionamento dos expositores do grupo 2	154
Gráfico 13 – Religião dos expositores do grupo 2	155
Gráfico 14 – Expositores e a utilização de argumentos religiosos	156
Gráfico 15 – Expositores e tipos de argumentos religiosos	157
Gráfico 16 – Argumentos religiosos e posicionamento	157
Gráfico 17 – Argumentação: laicidade estatal e liberdade de crença e de consciência	158
Gráfico 18 – Argumentos mais utilizados pelos que se posicionaram contra	160
Gráfico 19 – Número de expositores por grupo	163
Gráfico 20 – Posicionamento de todos os expositores	163

Gráfico 21 – Posicionamento dos expositores do grupo 1	164
Gráfico 22 – Posicionamento dos expositores do grupo 2	164
Gráfico 23 – Religião dos expositores do grupo 2	165
Gráfico 24 – Expositores e utilização de argumentos religiosos	166
Gráfico 25 – Expositores e tipos de argumentos religiosos	166
Gráfico 26 – Argumentos religiosos e posicionamento	168
Gráfico 27 – Argumentação: laicidade estatal e liberdade de crença e de consciência	168
Gráfico 28 – Argumentos mais utilizados pelos que se posicionaram contra	169

“Há em cada cidade uma tocha – o professor; e um extintor – o padre.”

Victor Hugo

Introdução

O presente trabalho foi construído a partir de uma inquietação observada quando da produção de um trabalho acadêmico durante o mestrado corrente, ao se analisar a audiência pública do Supremo Tribunal Federal sobre a descriminalização da interrupção voluntária da gestação até a 12ª semana na ADPF 442, momento em que foi possível perceber uma forte presença de representantes religiosos como expositores na audiência.

A partir disso, iniciou-se a pesquisa em busca de se compreender as circunstâncias e encontrar respostas para a inquietação, qual seja, a presença religiosa no espaço público, mais especificamente no âmbito do Poder Judiciário, tendo em vista a laicidade, característica basilar da democracia brasileira. Ao longo do caminho foi possível perceber que a mesma inquietação pairava sobre autores de obras importantes da seara constitucional do Brasil, mas que em regra fixavam suas análises sobre a contraditoriedade e as consequências da presença religiosa no Poder Legislativo.

Neste momento, aproveita-se para esclarecer ao leitor que o presente trabalho não terá sua análise focada na presença religiosa no Poder Legislativo ou no debate entre religião e política. Também não serão abordados com maior profundidade os impactos negativos e brutais da criminalização do aborto para as mulheres no Brasil, as razões pelas quais mulheres decidem optar pelo procedimento ou a relação entre a criminalização do aborto e racismo estrutural.

Apesar de serem questões muito relevantes e inerentes ao tema, o trabalho pretende discutir questões que ainda são pouco abordadas em pesquisas acadêmicas, principalmente no que se refere a presença religiosa no Poder Judiciário, bem como entende-se que vários dos temas supramencionados já são frequentemente discutidos e sua exaustiva repetição levaria a perda da novidade do presente trabalho.

O trabalho terá como foco a exposição e análise crítica da presença de representantes religiosos e da utilização dos argumentos religiosos no debate público brasileiro acerca da descriminalização do aborto, mais especificamente no âmbito das audiências públicas realizadas pelo Supremo Tribunal Federal nas

arguições de descumprimento de preceito fundamental números 54 e 442, diante de sua tensão frente ao princípio da laicidade do Estado e do regime de separação entre Estado e Igreja adotado no Brasil.

Dentre os principais objetivos gerais do trabalho tem-se a tentativa de tornar compreensível o grau de complexidade do tema e a necessidade de que mais pesquisadores se debrucem sobre ele para seja possível avançar no debate de suas problemáticas. Bem como a tentativa de verificar e analisar as consequências geradas sobre os direitos das mulheres, especificamente sobre seu direito reprodutivo de interrupção voluntária da gravidez, em razão da forte presença e atuação de grupos religiosos no espaço público brasileiro.

Objetiva-se também analisar a complexidade das relações entre a Igreja e o Estado e a religião no espaço público, a partir da problematização da participação dos grupos religiosos no debate público. A análise estará focada especificamente sobre os grupos religiosos católicos e evangélicos, uma vez que estão presentes em maior número no espaço público brasileiro e a católica também pelo fato de já ter sido a religião oficial do Estado brasileiro. Esta análise se dá diante do fato de que argumentos de cunho religioso - e principalmente de viés cristão - vêm sendo apresentados no debate público como as principais defesas da manutenção da criminalização do aborto no Brasil.

Além disso, objetiva-se expor os principais problemas decorrentes dessa circunstância, qual seja, a presença dos representantes religiosos no espaço público brasileiro e a complexidade e tensão existente entre isso e a laicidade do Estado, tendo-se como foco específico a análise da atuação desses religiosos no Poder Judiciário como expositores em audiências públicas, considerando a importância histórica que as religiões tiveram na disseminação de uma cultura baseada em uma lógica patriarcal e, conseqüentemente, discriminatória de gênero.

Dentre os objetivos, pode-se especificar, no primeiro capítulo, a tentativa de verificar e analisar em que medida a religião cristã poderia ser em parte responsável historicamente pela forma como as pessoas enxergam o papel da mulher na sociedade, diminuindo-a, inferiorizando-a, enxergando o seu corpo e o seu útero como objetos à disposição do homem e do Estado, em razão de sua capacidade reprodutiva. Mesmo que posteriormente as instituições religiosas

cristãs tenham modificado sua forma de compreensão da mulher na sociedade, inicialmente, diante da influência estatal que possuíam, podem ter contribuído de forma determinante para a construção de uma imagem de mulher inferiorizada no Brasil, que persiste até os dias atuais.

Nesse sentido, buscar-se-á investigar e expor a potencial influência histórica das religiões cristãs na criação de uma estrutura social de dominação das mulheres e do controle de sua capacidade reprodutiva, que teve início historicamente no período da caça às bruxas na Europa e que se expandiu até a colonização da América Latina, determinada pela forte presença da Igreja Católica durante o período do Brasil colônia.

No segundo capítulo, em um primeiro momento, preocupar-se-á com o dilema da formulação e defesa de argumentos religiosos no debate público frente à ideia de razão pública democrática, bem como o debate que ocorre entre os principais autores sobre o tema a respeito da necessidade ou não da tradução dos argumentos religiosos no debate público, em razão de uma necessidade de autocontenção e razoabilidade para a formulação justa e coletiva de políticas públicas em um Estado democrático de direito, dentro das perspectivas democráticas participativas e procedimentais.

O objetivo aqui não é encontrar ou propor um modelo democrático que possa melhorar as condições de minorias políticas, como as mulheres (caso em que seria mais adequada a utilização de teorias da justiça), mas compreender a religião no espaço público e o uso de argumentos religiosos frente à ideia de razão pública.

Ainda no segundo capítulo, em um segundo momento, se analisará como a presença dos religiosos nos espaços públicos pode ter possibilitado uma forte influência religiosa no Estado e, conseqüentemente, na formação do ordenamento jurídico brasileiro colaborando – ainda hoje - para a manutenção do status da mulher como sujeito inferiorizado e não como sujeito de direitos visto com equidade perante os homens, como prevê a Constituição Federal de 1988. Aqui entende-se como religiosos não os cidadãos que professam uma determinada fé, mas aqueles que se autodeclaram como representantes de uma religião e atuam

por meio de cargos públicos para promover e proteger as pautas religiosas perante o Estado, muitas vezes ferindo a laicidade estatal.

Ademais, intenciona-se expor o debate inerente à laicidade no mundo, com a pretensão de demonstrar as peculiaridades do caso brasileiro, considerando que apesar do regime de separação entre Estado e Igreja no Brasil e da previsão de um Estado laico pela Constituição Federal de 1988, o espaço público brasileiro ainda hoje possui um traço religioso muito forte.

Essa presença religiosa no espaço público ocorre não só com a presença de representantes religiosos no ambiente político, que buscam defender que o regime jurídico brasileiro siga as regras da doutrina eclesiástica da Igreja, como também possuímos, por exemplo, a presença de símbolos religiosos em instituições públicas, a menção de Deus no preâmbulo da Constituição Federal de 1988 e um acordo firmado entre o Brasil e a Santa Sé em que o Estado – laico – brasileiro se compromete com diversas questões religiosas da Igreja Católica, como, por exemplo, a oferta no sistema público de educação do ensino religioso em caráter confessional.

Pretende-se, no terceiro capítulo, compreender criticamente para que serve a audiência pública do Supremo Tribunal Federal para, em seguida, analisar se seu objetivo tem sido alcançado nos moldes em que é atualmente realizada. Ademais, analisar-se-ão, ainda no terceiro capítulo, os argumentos mais utilizados pelos representantes religiosos no espaço público brasileiro, em busca de se verificar qual seria a origem desses argumentos, de forma a contribuir para a compreensão e aprofundamento do debate acerca da descriminalização da interrupção voluntária da gravidez no país, o qual ocorre com a tensão entre diversos setores antagônicos da sociedade, como conservadores, liberais, religiosos e grupos feministas.

Considerando que aqui tratam-se de audiências públicas, serão classificados como religiosos todos aqueles que, possuindo cargo público ou não, participem como expositores representantes de uma determinada religião e procurem promover ou defender suas pautas religiosas perante o Poder Judiciário, que possui o dever institucional de proteção da laicidade estatal.

Também no terceiro capítulo serão expostos os resultados obtidos através de uma pesquisa empírica de análise das audiências públicas sobre as ADPFs 54 e 442 do Supremo Tribunal Federal, para que se possa compreender como se dá a participação religiosa nas audiências, quais são suas posições diante de ambas as arguições de descumprimento de preceito fundamental, quais religiões representam e, principalmente, quais são os argumentos mais utilizados por esses representantes religiosos e qual a característica desses argumentos.

Com a realização dessa pesquisa, torna-se possível compreender melhor o impacto da presença religiosa nas audiências públicas e suas consequências para os direitos reprodutivos das mulheres, bem como permite uma análise crítica para se entender seus benefícios ou malefícios perante as questões tratadas ao longo do trabalho como a democracia, a razão pública e a laicidade.

No geral, o trabalho tem uma pretensão definitivamente crítica e reflexiva dos temas apresentados, buscando compreender, expor e analisar as questões discutidas, possibilitando novas reflexões, questionamentos e visão crítica por parte do leitor e não o objetivo propositivo de encontrar soluções para os problemas apresentados.

1

As religiões cristãs e o controle dos direitos reprodutivos das mulheres: da caça às bruxas à colonização

1.1

A Caça às bruxas na Europa

“Somos as netas de todas as bruxas que vocês não conseguiram queimar”, frase de autora desconhecida, muito utilizada em manifestações de movimentos sociais feministas ao redor do mundo, simples e impactante, que reflete parte de uma história real vivida pelas mulheres e que é desconhecida por muitos, pouco contada e raramente considerada para fins de análises sociológicas e acadêmicas.

Se a proposta é falar sobre sexismo, patriarcado e desigualdade de gênero, é preciso levar em consideração o período de caça às bruxas na Europa e como a ideologia – sombria – desse evento histórico se alastrou pelos países que foram colonizados por europeus, como é o caso do Brasil.

É preciso considerar como esse evento marca o nascimento de uma sociedade totalmente baseada na lógica patriarcal e na lógica capitalista de mercado e, especialmente, como as religiões cristãs tiveram um papel crucial nesse período histórico, justificando social e moralmente as atrocidades cometidas contra as mulheres e legitimando seus atos em torno de uma verdade divina, inquestionável e absoluta.

Para que se possa compreender melhor as mudanças que ocorreram no período de caça às bruxas e exatamente qual o seu impacto na construção de um novo papel para o ser feminino dentro da sociedade é preciso se debruçar sobre o momento histórico que o antecedeu, possibilitando, assim, as devidas comparações.

No período da nomeada baixa Idade Média, entre os séculos XI e XV, a população da Europa vivia sob um regime econômico e cultural de subsistência, ou seja, tudo o que era produzido era destinado diretamente à alimentação e sobrevivência do próprio povo. As terras eram de propriedade daqueles que nela trabalhavam e o comércio existia entre os próprios cidadãos na forma de troca de

produtos e principalmente alimentos, ou seja, pouco havia a pretensão de lucro – hoje característica essencial do capitalismo – e sequer se pensava na industrialização.

As atividades domésticas das mulheres não eram tão desvalorizadas e elas não eram tão oprimidas em suas relações sociais, pelo menos não no nível de opressão e desvalorização ocorridos no sistema patriarcal capitalista. A divisão do trabalho existente constituía poder e proteção para as mulheres, “era a base de uma intensa sociabilidade e solidariedade feminina que permitia às mulheres enfrentar os homens, embora a Igreja pregasse pela submissão.” (FEDERICI, 2017, p. 53).

Nesse sentido, foram inúmeras as tentativas de submeter o comportamento sexual das mulheres aos dogmas da Igreja Católica, especialmente por meio da teologia do matrimônio, mas que, como era um discurso solitário da igreja, restou-se frustrada (LE GOFF, 2006). Os casais preferiam sua autonomia, a liberdade de decidir sobre sua vida sexual como desejavam, utilizavam-se de contraceptivos e recorriam ao auxílio de parteiras e curandeiras que possuíam o conhecimento sobre os métodos contraceptivos e abortivos.

As coisas, no entanto, mudaram drasticamente logo que o controle das mulheres sobre a reprodução começou a ser percebido como uma ameaça à estabilidade econômica e social, tal como ocorreu no período subsequente à catástrofe demográfica produzida pela “peste negra”, que, entre 1347 e 1352, destruiu mais de um terço da população europeia (RICHARDS, 1993).

Aos poucos, a classe comerciante e a dos proprietários de terra foram crescendo e se fortalecendo, no entanto, a população europeia não conseguia sustentar o regime pré-capitalista que surgia em seu seio, justamente porque a lógica do regime de subsistência tornava essa população “pobre” perante o novo regime econômico que buscava se instalar.

Com essas transformações sociais e econômicas, a partir do século XVI temos uma mudança radical na realidade europeia. Segundo Silvia Federici:

[...] nos séculos XVI e XVII, a privatização da terra e a mercantilização das relações sociais (a resposta dos senhores e dos comerciantes à crise econômica) também causaram ali uma pobreza e uma mortalidade generalizadas, além de uma intensa resistência que ameaçou afundar a nascente economia capitalista. Sustento

que esse é o contexto histórico em que se deve situar a história das mulheres e da reprodução na transição do feudalismo para o capitalismo, porque as mudanças que a chegada do capitalismo introduziu na posição social das mulheres — especialmente entre as proletárias, seja na Europa, seja na América — foram impostas basicamente com a finalidade de buscar novas formas de arregimentar e dividir a força de trabalho. (FEDERICI, 2017, p. 126)

Com o apoio do Estado, milhares de famílias foram expulsas de suas terras por meio dos chamados cercamentos, terras que foram logo ocupadas e privatizadas por grandes proprietários. Com isso, a fome e a pobreza se espalharam pela Europa e a população foi brutalmente forçada a se adaptar ao novo regime – capitalista mercantil -, que logo dividiu a sociedade em forças de trabalho de acordo com o sexo.

Com essa divisão sexual do trabalho, as mulheres – que antes, no regime de subsistência, trabalhavam, produziam seus próprios alimentos e ajudavam a sustentar a sua família tanto quanto os homens – foram designadas aos “trabalhos de mulheres”, sendo excluídas dos postos de trabalho assalariados e relegadas ao âmbito – quase que, em termos quantitativos, exclusivo – do trabalho doméstico (FEDERICI, 2017, p. 145).

Carole Pateman (1988) afirma que foram nessas circunstâncias que tivemos o surgimento de um novo contrato sexual, que redefiniu as mulheres exclusivamente a termos como: mães, esposas e filhas, ocultando sua condição de trabalhadoras e proporcionando aos homens livre acesso a seus corpos, ao seu trabalho e aos corpos e trabalho de seus filhos. Assim, as mulheres se tornaram substitutas das terras que eles perderam com os cercamentos, tornando-se seu meio de reprodução básico e um bem comum do qual poderiam apropriar-se, inaugurando o conceito de patriarcalismo (DELAJUSTINE; NIELSSON, 2019, p.81).

Essas mudanças históricas tiveram auge no século XIX, mas desde o século XVI é possível observar o aparecimento de uma figura muito conhecida por todos nós, ainda no século em que vivemos atualmente: a da dona de casa em tempo integral, conhecida hoje como a mulher “bela, recatada e do lar”.¹

A posição social das mulheres em relação aos homens foi redefinida de uma posição de independência para uma posição de total dependência, uma vez que o mercado de trabalho assalariado não era acessível a essas mulheres, o modo de

vida de subsistência não era mais possível – pois lhe retiraram as terras – e os homens agora detinham todo o capital, que era (e continua sendo) a moeda de troca do novo regime econômico, o capitalista de produção.

Foi justamente nesse momento, em que as mulheres foram afastadas dos trabalhos assalariados, impedidas de viverem sozinhas e de promoverem sua própria subsistência em razão da expropriação das terras, que tivemos a massificação da prostituição, o único caminho de sobrevivência encontrado por muitas mulheres.

Assim, a prostituição foi logo criminalizada e condenada pela Igreja, as prostitutas eram consideradas bruxas que tinham como objetivo seduzir os homens e leva-los à ruína, e foi nesse contexto em que, por exemplo, segundo Federici (2017, p. 187), “na França do século XVI, o estupro de prostitutas deixou de ser um crime.”

Assim sendo, o Estado e os empregadores (grandes comerciantes ou proprietários de terra) passaram a utilizar o salário dos homens como meio para comandar e controlar o trabalho – doméstico – das mulheres. (FEDERICI, 2017, p. 145-146). No entanto, apenas a divisão sexual do trabalho e o controle das mulheres pela dependência salarial dos homens não era suficiente para resolver todos os problemas do Estado e dos empregadores capitalistas, pois eles enfrentavam agora, como consequência de todas essas transformações, uma crise populacional.

A fome, a pobreza e também as doenças, principalmente com a ocorrência da peste negra, minavam a população europeia e reduziam-na a cada dia, destruindo um ponto essencial para o funcionamento do sistema capitalista de produção, qual seja, a necessidade da disponibilidade de uma numerosa força de trabalho assalariado. Nas palavras de Karl Marx e Friedrich Engels (2005, p. 51) “[...] a condição de existência do capital é o trabalho assalariado.”

¹ A frase “bela, recatada e do lar” foi muito reverberada no Brasil após uma publicação da revista *Veja* a respeito da esposa do então vice-presidente do país, Marcela Temer, em que foi utilizada para indicar que as qualidades de Marcela a tornava uma mulher “ideal”. A publicação aponta Marcela Temer como uma “vice-primeira-dama do lar” e parece apontar com entusiasmo e admiração que “seus dias consistem em levar e trazer Michelzinho da escola, cuidar da casa em São Paulo, e um pouco dela mesma também”, que a vice-primeira-dama é “43 anos mais nova que o marido, aparece pouco, gosta de vestidos na altura dos joelhos e sonha em ter mais um filho com o vice” e termina o texto dizendo que “Michel Temer é um homem de sorte”. A publicação pode ser acessada através do link: <<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>>

Ainda referindo-se a essa crise populacional da Europa nos séculos XVI e XVII, Silvia Federici destaca:

Sustento, ademais, que a intensificação da perseguição às “bruxas” e os novos métodos disciplinares que o Estado adotou nesse período, com a finalidade de regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre a reprodução, têm também origem nessa crise. [...] não pode ser apenas coincidência que, no momento em que os índices populacionais caíam e em que se formava uma ideologia que enfatizava a centralidade do trabalho na vida econômica, tenham se introduzido nos códigos legais europeus sanções severas destinadas a castigar as mulheres consideradas culpadas de crimes reprodutivos. (FEDERICI, 2017, p.169-170)

Sobre essa relação entre o sistema capitalista de produção e o controle da mulher, é possível se debruçar sobre os ensinamentos de obras como “Desejo e Poder” de Catharine Mackinnon, em que a autora destaca que, “assim como a expropriação organizada do trabalho de alguns para o benefício de outros define uma classe – os trabalhadores – a expropriação organizada da sexualidade de algumas para o uso de outros define o sexo mulher” (MACKINNON, 2013, p. 233 et. seq.).

A chamada teoria da reprodução social também auxilia na compreensão da relação entre capitalismo e opressão de gênero, tendo sido estudada por diversas autoras pós-marxistas que expandiram os estudos realizados por Marx com direcionamento para as questões de gênero no capitalismo. Para essa teoria, o sistema capitalista de produção divide a sociedade entre indivíduos que servem ao sistema de produção e outros que servem essencialmente ao sistema de reprodução social, no sentido em que o segundo sistema está subordinado ao primeiro.

O sistema de produção é tudo aquilo inerente à capitalização de riquezas, ou seja, a força de trabalho empenhada na geração do lucro direto para a classe dominante. Já o sistema de reprodução social seria todo trabalho inerente à reprodução e criação dos indivíduos, ou seja, é o trabalho que fornece a mão-de-obra operária da qual o sistema capitalista de produção necessita, exercido exclusivamente pelas mulheres.

As mulheres, portanto, por cumprirem um papel essencial no sistema capitalista, fornecendo a mão-de-obra da qual esse sistema depende inteiramente para que possa gerar todo o seu lucro, pela lógica desse sistema, devem ser

dominadas e controladas por meio de uma opressão estrutural. Nas palavras de Susan Ferguson e David McNally:

Essa perspectiva fundamenta a opressão às mulheres na sociedade capitalista nas relações centrais do modo capitalista de produção em si. A fim de garantir a produção e reprodução das fontes atuais e futuras de força de trabalho, o capitalismo requer mecanismos institucionais através dos quais ele pode exercer controle sobre a reprodução biológica, formas de família, criação das crianças e manutenção de uma ordem de gênero. (FERGUSON; MCNALLY, 2013, p.36)

Ainda sobre este tema, as autoras Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser esclarecem a relação entre capitalismo e opressão de gênero:

Muitas pessoas sabem que as sociedades capitalistas são, por definição, sociedades de classes que permitem a uma pequena minoria acumular lucros privados por meio da exploração de um grupo muito maior, que deve trabalhar por salários. O que é menos amplamente compreendido é que sociedades capitalistas também são, por definição, a origem da opressão de gênero. Longe de ser acidental, o sexismo está entranhado em sua própria estrutura. O capitalismo certamente não inventou a subordinação das mulheres. Esta existiu sob diversas formas em todas as sociedades de classe anteriores. O capitalismo, porém, estabeleceu outros modelos, notadamente “modernos”, de sexismo, sustentados pelas novas estruturas institucionais. Seu movimento fundamental foi separar a produção de pessoas da obtenção de lucro, atribuir o primeiro trabalho às mulheres e subordiná-lo ao segundo. Com esse golpe, o capitalismo reinventou a opressão das mulheres e, ao mesmo tempo, virou o mundo de cabeça para baixo. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p.39)

Nesse sentido, é possível perceber um vínculo entre o regime capitalista de produção e o controle dos corpos das mulheres por meio de uma opressão de gênero estrutural, no entanto, é preciso se aprofundar sobre o surgimento dessa relação com o controle específico da capacidade reprodutiva da mulher.

Como dito anteriormente, o sistema capitalista necessita de uma numerosa força de trabalho e, biologicamente, o único corpo capaz de prover isso é o corpo feminino². Assim sendo, com a vivência de uma grave crise populacional, o Estado e os grandes proprietários e comerciantes perceberam a necessidade de

² Aqui se enquadra o corpo feminino cisgênero e o corpo masculino transgênero. Considerando que a ideia de divisão de gênero como masculino e feminino com base na identificação biológica de uma ou outra genitália é fruto de uma construção social, uma vez que a identificação do sexo não determina a orientação sexual ou a identidade de gênero de uma pessoa, é preciso esclarecer que o corpo da mulher cis e também o corpo do homem trans são capazes de gerar uma nova vida. De acordo com a cartilha do CeR-LGBTQI+ da UFJF (Centro de Referência de Promoção da Cidadania de Lésbicas, Bissexuais, Gays, Travestis, Transexuais, Não-Binares e Intersexuais da Universidade Federal de Juiz de Fora) cisgênero é toda pessoa que se identifica com o gênero e o sexo que lhe foi atribuído no momento do nascimento de acordo com a sua genitália, enquanto o transgênero/transsexual é toda pessoa que não se identifica com o gênero que lhe foi atribuído no momento do nascimento de acordo com a sua genitália. Dessa forma, o homem trans é um indivíduo que foi atribuído o sexo e gênero feminino no momento do nascimento, mas que se identifica com uma identidade de gênero masculina. É possível acessar a cartilha do CeR pelo seguinte link: <<https://cerlgbtqi.wixsite.com/cerlgbtqijuizdefora/cartilha>>

garantir um controle reprodutivo sobre os corpos das mulheres, incentivando e forçando brutalmente o aumento do quantitativo da população. Vale ressaltar nesse ponto que,

[...] não é [...] a biologia per se que dita a opressão às mulheres, mas, em vez disso, a dependência do capital dos processos biológicos específicos das mulheres – gravidez, parto, lactação – para garantir a reprodução da classe trabalhadora. É isso que induz o capital e seu Estado a controlar e regular a reprodução feminina e o que os impele a reforçar uma ordem de gênero de dominância masculina. E este fato social, ligado à diferença biológica, compreende a fundação sobre a qual a opressão às mulheres é organizada na sociedade capitalista” (FERGUSON; MCNALLY, 2013, p.40)

Para que fosse possível alcançar esse objetivo – o de controlar a capacidade reprodutiva da mulher –, a principal iniciativa tomada por parte do Estado foi iniciar a instauração de uma série de medidas institucionais que pudessem controlar os direitos reprodutivos das mulheres, proibindo, por exemplo, por meio de leis, o uso de métodos anticoncepcionais, o acompanhamento dos partos pelas parteiras, dando início à medicalização do parto – considerando que na época todos os médicos eram homens, pois as mulheres sequer tinham acesso à educação –, além de punir severamente o aborto e o infanticídio. O Estado passa então a castigar todos os comportamentos que obstruíssem o crescimento populacional.

Foi travada uma verdadeira guerra contra as mulheres, que teve por principal meio a criação da figura da bruxa e dando-se início ao período chamado de caça às bruxas, momento em que se demonizou qualquer forma de controle de natalidade pelas mulheres, ao mesmo tempo em que elas eram acusadas de sacrificarem crianças para o demônio (FEDERICI, 2017, p.174).

De acordo com Nielsson (2018, p. 65), a caça às bruxas teve um nascimento simbólico pela urgente necessidade de disciplinamento da sociedade baseada pela filosofia moral cristã, que, segundo ele, era “o que tornava indispensável eliminar da cultura os elementos pagãos, anárquicos ou disfuncionais, enquadrá-los na hierarquia e na disciplina da sexualidade.” A bruxa era um denominador do ser humano na condição de mulher, que fugia do controle, o qual Foucault (2008) mais tarde veio a nomear como biopoder.

Vale esclarecer que até então as mulheres possuíam o controle de seus próprios corpos e direitos reprodutivos, pois a esmagadora maioria das parteiras e

curandeiras eram mulheres e elas compartilhavam entre si o conhecimento sobre medicina natural, automedicavam-se com anticoncepcionais naturais e utilizavam de métodos abortivos caseiros.

Algumas medidas institucionais criadas podem ser citadas, mas todas em geral buscaram criar condições de vigilância para coibir a interrupção da gravidez pelas mulheres. Por exemplo, a exigência de que as mulheres registrassem a sua gravidez e a punição com a morte para as mulheres cujos bebês morressem antes do batismo ou após um parto que não tenha sido acompanhado por médicos, não importando se foram ou não culpadas pela morte do recém-nascido (FEDERICI, 2017, p.176).

Como resultado de medidas desse tipo, implementadas por toda a Europa, nos séculos XVI e XVII as duas primeiras causas de morte das mulheres eram a sua execução pelos crimes de infanticídio e bruxaria – que em regra era um crime associado ao assassinato e sumiço de crianças e recém-nascidos, bem como outras violações de normas reprodutivas relacionadas à interrupção da gravidez pela mulher (FEDERICI, 2017, p.176).

Segundo Silvia Federici,

O resultado destas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi a escravização das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista. [...] o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho e para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres. (FEDERICI, 2017, p.178)

Diante dessas mudanças o Estado passou a ter total controle sobre a reprodução, determinando onde, quando e em que quantidade as crianças deveriam nascer. Ao retirar das mulheres o controle sobre seus próprios corpos e aliando isso a uma política violenta e mortal para as mulheres que descumprissem as novas normas sobre reprodução, as mulheres foram conseqüentemente forçadas a procriarem contra sua vontade, a manterem gravidezes indesejadas e, com isso, foram condicionadas ao trabalho forçado da maternidade.

É nesse momento histórico que a maternidade passa a aparecer como um dever das mulheres e como uma condição *sine qua non* da existência feminina. A mulher passa a ser relevante na sociedade apenas através do seu papel de mãe ou do seu potencial em se tornar futuramente uma mãe, encarregada do trabalho doméstico.

No entanto, esse trabalho que é essencial para o funcionamento do regime capitalista passa a ser invisibilizado perante o Estado. As mulheres não são remuneradas por esse trabalho doméstico e sequer são reconhecidas como trabalhadoras. Inclusive, é exatamente essa característica que leva à crise desse sistema de reprodução social que hoje vivenciamos. Segundo Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser:

[...] o tratamento que o capitalismo dá à reprodução social é contraditório. Por um lado, o sistema não pode funcionar sem essa atividade; por outro, ele renega os custos desta última e confere a ela pouco ou nenhum valor econômico. [...] as capacidades de reprodução social não são infinitas e podem se esgotar. Quando uma sociedade retira a sustentação pública à reprodução social e engaja suas principais provedoras em longas e cansativas horas de trabalho mal remunerado, ela esgota as próprias capacidades sociais de que depende. (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 83-84)

Ademais, nesse contexto de construção do papel da mulher associado obrigatoriamente ao dever de maternidade, o instituto da família também sofreu severas modificações. A família, que anteriormente era questão tratada pela esfera pública, passa a ser tema tratado de forma privada. Privatiza-se a família e se afasta a intervenção pública do Estado nas relações sociais familiares, deixando a cargo do patriarca a imposição da ordem e das normas dentro de cada família.

A privatização da família e, conseqüentemente, das relações sociais permitem, segundo Silvia Federici, “a propagação da disciplina capitalista e da dominação patriarcal, a família surgiu no período de acumulação primitiva também como a instituição mais importante para a apropriação e para o ocultamento do trabalho das mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 193).

Encontrava-se instalada, então, uma nova ordem social e econômica – patriarcal e capitalista – que mudava brutalmente a realidade dos povos europeus e que, conseqüentemente, não seria facilmente aceita, muito pelo contrário, foi muito contestada no início por constantes revoluções de mulheres e ruralistas (FEDERICI, 2017, p. 314/315). Era preciso, portanto, medidas violentas e a

imposição de um medo generalizado para se disciplinarem essas mulheres à nova realidade social e econômica, bem como essas medidas também careceriam de uma forte legitimação.

Foi nesse período, com as mulheres sempre à frente das revoltas contra as mudanças na estrutura econômica, ou seja, contra o estabelecimento do capitalismo mercantil, a partir de 1530, que diversos reis passaram a instituir a pena de morte para o crime de bruxaria, tendo a caça às bruxas o seu ápice entre 1580 e 1630 (FEDERICI, 2017, p. 296-297).

Além das medidas institucionais anteriormente citadas, como a criação do crime de bruxaria e da proibição do uso contraceptivos e qualquer tipo de medida que buscasse a interrupção da gravidez, foram propagados novos ideais filosóficos e teológicos por meio de obras de intelectuais e autoridades religiosas e que buscavam legitimar todas essas mudanças. Segundo Silvia Federici:

[...] foi estabelecido que as mulheres eram inerentemente inferiores aos homens — excessivamente emocionais e luxuriosas, incapazes de se governar — e tinham que ser colocadas sob o controle masculino. Da mesma forma que ocorreu com a condenação da bruxaria, o consenso sobre esta questão atravessava as divisões religiosas e intelectuais. Do púlpito ou por meio da escrita, humanistas, reformadores protestantes e contrarreformadores católicos, todos cooperaram constante e obsessivamente com o aviltamento das mulheres. [...] a caça às bruxas destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento que haviam sido a base do poder das mulheres na Europa pré-capitalista, assim como a condição necessária para sua resistência na luta contra o feudalismo. [...] A partir desta derrota, surgiu um novo modelo de feminilidade: a mulher e esposa ideal — passiva, obediente, parcimoniosa, casta, de poucas palavras e sempre ocupada com suas tarefas. Esta mudança começou no final do século XVII, depois de as mulheres terem sido submetidas a mais de dois séculos de terrorismo de Estado. (FEDERICI, 2017, p. 201-205)

Nesse sentido, os intelectuais da época retratavam as bruxas como seres miseráveis, doentes, que sofriam alucinações, eram mulheres pervertidas, desonradas, que serviam ao demônio, sacrificavam crianças para ele e buscavam enfeitiçar os homens e convertê-los às suas vontades.

A bruxa não era só a parteira, a mulher que evitava a maternidade ou a mendiga, mas também era a mulher promíscua, prostituta ou adúltera e, em geral, a mulher que praticava sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação. Por isso, nos julgamentos por bruxaria, a “má reputação” era prova de culpa. A bruxa era também a mulher rebelde que respondia, discutia, insultava e não chorava sob tortura.

A Igreja Católica, enquanto instituição (que tem atuações e manifestações diversas no tempo e no espaço) não só apoiou como justificou eclesiasticamente e participou ativamente da caça às bruxas, institucionalizando o discurso contra a bruxaria em suas pregações e obras eclesiásticas, além de instaurar a intitulada Santa Inquisição³. O Papa Inocêncio VIII, na bula papal *Summis Desiderantes* de 1484, afirmava que a Igreja considerava a bruxaria como a mais nova ameaça. A bula foi escrita em resposta ao pedido do inquisidor dominicano Heinrich Kramer para prover autorização explícita da Igreja para que ele pudesse processar o crime de bruxaria na Alemanha, depois que as autoridades eclesiásticas locais lhe recusaram assistência.

Na bula o papa busca de certa forma autorizar, legitimar – relacionando a bruxaria com os crimes de aborto e infanticídio – e incentivar a atuação do inquisidor e demais inquisidores:

[...] muitas pessoas de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desgarrarem-se da Fé Católica, entregaram-se a demônios, Incubos e Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros encantamentos, e feitiços amaldiçoados e por outras também amaldiçoadas monstruosidades e ofensas hórridas, têm assassinado crianças ainda no ventre da mãe, além de novinhos [...] decretamos e estabelecemos que os mencionados Inquisidores têm o poder de proceder, para a justa correção, ao aprisionamento e punição de quaisquer pessoas, sem qualquer impedimento, de todas as formas cabíveis. (INOCÊNCIO VIII, *Summis desiderantes affectibus*, 1484)

Outras bulas papais foram igualmente relevantes na Idade Média, como a bula *Licet ad capiendos* do papa Gregório IX que em 1233 instituiu a Santa Inquisição denominada de *Inquisitio haereticae pravitatis*, que viria a servir de alicerce para todo o processo inquisitorial e que, mesmo tendo um caráter estritamente religioso, passou a ter um caráter jurídico, por exemplo, eram necessárias testemunhas para se comprovarem as acusações. No entanto, vale esclarecer, a maioria das testemunhas eram forçadas a testemunharem, com a ameaça de que se não o fizessem também incorreriam no crime de heresia.

Nesse período, chama-se atenção para a figura do inquisidor dominicano Heinrich Kramer, que não era apenas um inquisidor qualquer, mas um dos autores da obra mais famosa do período de caça às bruxas na Europa, intitulado em latim

³ A Santa Inquisição, Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício foi uma instituição eclesiástica que levou à instauração de uma série de tribunais pela Igreja Católica Romana que tinham como objetivo o combate, julgamento e punição dos crimes de heresia, blasfêmia, bruxaria e quaisquer outros costumes considerados desviantes pelo direito canônico, todos com foco na punição de mulheres com comportamentos considerados inaceitáveis moralmente.

“*Malleus Maleficarum, Maleficas & earum haeresim, ut framea potentissima conterens*” (KRAMER; SPRENGER, 2020), traduzido em português como “Martelo das Feiticeiras o qual destrói as bruxas e a sua heresia, como uma espada de dois gumes” publicado em 1486, que se tornou um guia para todos os inquisidores do período por ser um manual inquisitorial que relatava e ensinava formas de punições para a bruxaria.

O *Malleus Maleficarum* possuía capítulos direcionados a orientar os inquisidores a como procederem com os julgamentos e as formas de se cumprirem as sentenças, mas o livro não é somente lembrado como o primeiro e principal manual dos inquisidores na caça às bruxas, mas também e, na verdade, principalmente, por sua ampla exposição e justificação da ideia de que o crime de bruxaria somente era cometido por mulheres. O livro indicava que as mulheres, por serem seres fracos de corpo e espírito, eram mais sensíveis a caírem nas enganações do diabo e, com isso, eram facilmente possuídas por ele.

Sobre a relevância das ações da Igreja Católica no período da caça às bruxas, vale destacar as palavras de Silvia Federici:

Não pode haver dúvida, então, de que a caça às bruxas foi uma iniciativa política de grande importância. Reforçar este ponto não significa minimizar o papel que a Igreja Católica teve na perseguição. A Igreja Católica forneceu o arcabouço metafísico e ideológico para a caça às bruxas e estimulou sua perseguição, da mesma forma que anteriormente havia estimulado a perseguição aos hereges. Sem a Inquisição, sem as numerosas bulas papais que exortavam as autoridades seculares a procurar e castigar as “bruxas” e, sobretudo, sem os séculos de campanhas misóginas da Igreja contra as mulheres, a caça às bruxas não teria sido possível. (FEDERICI, 2017, p. 301-302)

Vale também realçar o fato de que a caça às bruxas foi um evento histórico que durante séculos foi o único capaz de congrega diversas nações e religiões antagônicas em prol de um objetivo, o de combater e punir a bruxaria. Nesse sentido, protestantes também participaram da caça às bruxas e igualmente compartilhavam da visão de que o principal papel da mulher na sociedade era o de ser capaz de dar à luz, o seu dever de maternidade. Nos dizeres de Silvia Federici:

A preocupação com o crescimento da população pode ser detectada também no programa da Reforma Protestante. Rejeitando a tradicional exaltação cristã da castidade, os reformadores valorizavam o casamento, a sexualidade e até mesmo as mulheres, por sua capacidade reprodutiva. As mulheres são “necessárias para produzir o crescimento da raça humana”, reconheceu Lutero, refletindo que, “quaisquer que sejam suas debilidades, as mulheres possuem uma virtude que anula todas elas: possuem um útero e podem dar à luz” (KING, Margaret L. A

mulher do Renascimento. Lisboa: Editorial Presença, 1991, p. 115 *apud* FEDERICI, Silvia, 2017, p. 171)

Apesar de protestantes também terem apoiado a caça às bruxas, a instituição que realmente se beneficiou nesse período da Idade Média foi a Igreja Católica. O catolicismo se aprofundou e se expandiu demograficamente justamente no período da crise na Europa nos séculos XIV e XV (crise já explicada no início desse capítulo), aproveitando-se do quanto a crise econômica e demográfica afetava a população, que se tornava cada vez mais sensível ao discurso cristão.

A Igreja Católica insurge nessas circunstâncias culpando os hereges por toda a crise e legitimando a instauração da inquisição com base na chamada demonologia. Para os demonólogos, que em sua grande maioria eram filósofos eclesiásticos que realizavam os debates teológicos na época, a crise era obra do diabo que atuava por meio dos hereges para trazer ruína ao povo.

As ideias defendidas por filósofos conhecidos como Tomás de Aquino e Pedro Olívio sustentaram e justificaram a instauração da inquisição pela Igreja Católica com base na demonologia (BOUREAU, 2006, p. 118). A construção da demonologia e sua relação com as práticas hereges, como o uso dos métodos anticoncepcionais e a interrupção da gravidez, foi o que influenciou diretamente na caça às bruxas. Além disso, outros filósofos importantes da época também apoiaram a perseguição como forma de controle social, como Thomas Hobbes e Jean Bodin, bem como outros intelectuais importantes da elite, como Bacon, Kepler, Galileu, Shakespeare, Pascal e Descartes (FEDERICI, 2017, p. 299-301).

Como dito anteriormente, o *Malleus Maleficarum* continha uma base principiológica na demonologia, uma vez que culpava o diabo por controlar as mulheres – fracas de corpo e espírito – para atenderem a seus anseios diabólicos. O objetivo do livro é justamente transpor e aplicar as ideias da demonologia à realidade, confrontando aqueles que defendiam que toda a demonologia era apenas fruto de fantasia. Segundo os autores do livro:

Os que incidem nos outros dois erros mencionados são aqueles que, por assim dizer, não negam a existência de Demônios nem que os Demônios possuem poderes naturais, mas divergem quanto aos possíveis efeitos da magia e da ação das bruxas: de um lado, estão os que sustentam serem as bruxas realmente capazes de causar certos efeitos maléficos, embora digam tais efeitos não serem reais e sim fantásticos; de outro, estão os que julgam ser possível infligir às criaturas males verdadeiros, embora afirmem estar a bruxa completamente enganada ao atribuir

tais efeitos maléficis a seus próprios poderes. [...] Contudo, porque semelhantes fenômenos acontecem muitas vezes por ilusão, e simplesmente se passam na imaginação, não há de ser mera ilusão todo o efeito das bruxarias, não há de se dar tão somente na imaginação, e os que assim pensam estão muitíssimo enganados. (KRAMER; SPRENGER, 2020, p. 272)

Com base nisso, a partir do pontificado de João XXII (1316-1334), diversas bulas pontificias foram elaboradas e divulgadas em busca de se orientarem os procedimentos dos inquisidores e de construir a figura do herege e da bruxa, que deveriam ser perseguidos e punidos por seus crimes com base na demonologia.

Além da bula papal *Licet ad capiendos* do papa Gregório IX e da bula papal *Summis Desiderantes* elaborada pelo papa Inocêncio VI, outras bulas foram relevantes nesse período da inquisição, como a bula *Super illius specula* de João XXII em 1326, que instituiu o crime de heresia, considerando a conjuração de demônios por meio da necromancia a heresia mais grave, além da utilização de objetos para invocação de demônios, todos com a punição da excomunhão.

A inquisição se tornou ainda mais legitimada por meio da divulgação da chamada antropologia escolástica, uma ordem cristã que relacionava o sobrenatural com as ações humanas, criando a ideia de que a população era dividida entre seres que podiam agir em favor de Deus e do bem e seres que podiam agir em favor do mal e do Diabo, além da obsessão nos estudos acerca da demonologia. No início do século XIV a demonologia passa se firmar nas leis canônicas e, como consequência, as batalhas religiosas se tornaram cada vez mais fortes e legitimadas para a população.

Vale esclarecer que as condutas consideradas heréticas eram em sua grande maioria ritos e cultos baseados nas crenças antigas dos povos europeus, que existiam antes do surgimento do catolicismo. Nesse sentido, a Igreja Católica também auxiliou na destruição e criminalização da cultura religiosa dos povos antigos pagãos que ameaçavam quebrar com o discurso monoteísta da Igreja, trazendo por meio da inquisição uma maneira pedagógica de estabelecer uma conduta comportamental ideal, como forma de controlar a sociedade europeia através do medo de punições severas pela prática da heresia, atos considerados verdadeiros atentados contra a fé cristã.

Aos poucos os crimes canônicos passaram a ser também os crimes com as punições mais severas perante a lei estatal, diante do fato que os estados passaram

a firmar compromissos com a Igreja Católica e se fundirem a ela, o que tornou o catolicismo a religião oficial na maioria dos países ocidentais. A caça aos hereges e às bruxas se torna, então, inabalável com o apoio estatal, legitimando as ações dos inquisidores em prol do bem-estar da população e punindo-se todos aqueles que ameaçassem a fé cristã.

Silvia Federici esclarece a relação direta existente entre a perseguição contra os hereges pela inquisição e o surgimento da caça às bruxas na Idade Média, além de verificar a sua relação com a pretensão da Igreja Católica de extinguir as religiões rivais. Segundo ela:

[...] há uma continuidade entre a caça às bruxas e a perseguição precedente dos hereges, que castigou formas específicas de subversão social com o pretexto de impor uma ortodoxia religiosa. De forma significativa, a caça às bruxas se desenvolveu primeiro nas zonas onde a perseguição aos hereges foi mais intensa (no sul da França, na Cordilheira do Jura, no norte da Itália). Em algumas regiões da Suíça, numa fase inicial, as bruxas eram chamadas pela expressão herege ou *vaudois* (“valdenses”) [...]. Além disso, os hereges também foram queimados na fogueira como traidores da verdadeira religião, e foram acusados de crimes que logo entraram no decálogo da bruxaria: sodomia, infanticídio, adoração aos animais. Em certa medida, se trata de acusações habituais que a Igreja sempre lançou contra as religiões rivais. Mas, como vimos, a revolução sexual foi um ingrediente essencial do movimento herético, desde os cátaros até os adamitas. Oscataros, em particular, desafiavam a degradada visão que a Igreja tinha das mulheres, e defendiam a rejeição ao matrimônio e inclusive a procriação, que consideravam uma forma de enganar a alma. Também adotaram a religião maniqueísta, que, de acordo com alguns historiadores, foi responsável pela crescente preocupação da Igreja com a presença do diabo no mundo durante a Baixa Idade Média e pela visão da bruxaria como uma espécie contra-Igreja por parte da Inquisição. (FEDERICI, 2017, 321-322)

Nesse sentido, a diferença mais relevante entre os crimes de heresia e os crimes de bruxaria é a de que esta última era considerada um crime feminino, o que culminou no fato de que cerca de oitenta por cento das pessoas julgadas e executadas na Europa nos séculos XVI e XVII por crimes de bruxaria eram mulheres (FEDERICI, 2017, p. 323).

A associação entre bruxaria e a contracepção, aborto e infanticídio apareceu pela primeira vez na bula de Inocêncio VIII (anteriormente citada) e, a partir desse momento, os crimes reprodutivos passaram a ter destaque nos julgamentos da inquisição do Tribunal do Santo Ofício.

Com este pano de fundo, parece plausível sustentar que a caça às bruxas, pelo menos em parte, tenha sido uma tentativa da Igreja Católica e do Estado de controlar o corpo feminino e sua capacidade reprodutiva, por meio do controle de

natalidade nas condutas praticadas pelas mulheres, colocando seu útero a serviço do aumento da população – que, vale lembrar, estava em crise demográfica – e da acumulação da força de trabalho, que passava a ser o principal motor econômico do capitalismo emergente.

Segundo Silvia Federici,

[...] o que podemos afirmar com certeza é que a caça às bruxas foi promovida por uma classe política que estava preocupada com a diminuição da população, e motivada pela convicção de que uma população numerosa constitui a riqueza de uma nação. [...] Desse ponto de vista, não pode haver dúvida de que a caça às bruxas destruiu os métodos que as mulheres utilizavam para controlar a procriação, posto que eles eram denunciados como instrumentos diabólicos, e institucionalizou o controle do Estado sobre o corpo feminino, o principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho. [...] A caça às bruxas foi, portanto, uma guerra contra as mulheres; foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade. (FEDERICI, 2017, p. 327-334)

Nesse sentido, é possível concluir que o evento da caça às bruxas foi o principal responsável pela aniquilação da resistência feminina às transformações sociais e econômicas da época e foi um instrumento de construção de uma nova ordem patriarcal, na qual os corpos das mulheres com seu poder reprodutivo foram colocados sob o controle do Estado e transformados em recursos econômicos.

Além disso, é plausível determinar que a Igreja Católica teve um papel crucial nesse período direcionando suas ações para possibilitar a docilização dos corpos femininos através da imposição do medo e da violência ocorridas na Santa Inquisição, onde se declarou guerra aos corpos rebeldes, que possuíam autonomia e conhecimento, inaugurando-se uma forma de poder soberano masculino, branco, heteronormativo e que passou a gerir os corpos populacionais a partir de estratégias biopolíticas de controle, com recorte de gênero (DELAJUSTINE; NIELSSON, 2019, p. 71).

A biopolítica pode ser definida, segundo Wichterich, como o “conjunto de técnicas e estratégias de governança para construção de poder que orienta e controla os corpos, a saúde e a vida de uma população inteira através da regulação da reprodução, fertilidade e mortalidade” (WITCHERICH, 2015, p. 25). Com essas estratégias institucionalizadas pelo Estado, esse último passa a ter controle

da vida da população e passa a fazê-la produtiva para a coletividade, o que, no caso da mulher cis, é a sua capacidade biológica de engravidar, parir e amamentar uma nova vida. A vida não mais é de domínio do próprio sujeito, mas objeto de poder político estatal (DELAJUSTINE; NIELSSON, 2019, p. 74).

1.2

A Caça às bruxas na América Latina: a colonização e a expansão do modelo patriarcal cristão

As estratégias biopolíticas de controle com recorte de gênero, mencionadas no capítulo anterior, foram cruciais para a dominação dos povos realizada durante a colonização europeia da América. A invasão dos europeus à América trouxe não só a destruição física dos indígenas, com as doenças e o genocídio em massa da população, como também a destruição da cultura indígena e sua substituição pela cultura europeia.

A Igreja Católica foi a grande encarregada na modulação comportamental e cultural dos índios para que aceitassem a cultura europeia e, com a chamada cristianização dos índios, a Igreja enviou diversas autoridades religiosas para todo o território americano para repudiar as divindades em que eles acreditavam e implementar o catolicismo, com sua ideia de família patriarcal à luz do que prega sua religião.

As populações indígenas que não aceitaram pacificamente sua conversão ao catolicismo e à cultura europeia foram massacradas. Segundo Silvia Federici (2017, p. 167), “as estimativas do colapso populacional que afetou a região depois da invasão colonial variam. No entanto, os especialistas, de forma quase unânime, comparam seus efeitos a uma espécie de holocausto americano.”

Segundo David Stannard (1992, p. 268-305), no século que se seguiu à invasão, a população caiu em torno de 75 milhões na América do Sul, o que representava 95% de seus habitantes. Esta é também a estimativa de André Gunder Frank (1983, p. 43), que escreveu que, “em menos de um século, a população indígena caiu cerca de 90%, chegando a 95% no México, no Peru e em outras regiões.” O clero explicou esse “holocausto americano” como sendo um

castigo de Deus pelo comportamento “bestial” dos índios (WILLIAMS, 1986, p. 138).

Com a extinção em massa da maior parte da população indígena que aqui vivia, tornava-se necessário repovoar a América para que se pudesse tomar o controle do território e retirar dele suas riquezas. Ao mesmo tempo em que se repovoava o território com as populações europeias e escravos africanos, os indígenas que sobreviveram tiveram suas religiões e costumes fortemente combatidos. A forma encontrada para se destruírem essas divindades consideradas pagãs e subverterem os indígenas à força ao catolicismo foi exatamente uma reaplicação da caça às bruxas, agora em território americano.

Mais uma vez baseados na demonologia, caças às bruxas e hereges na América foram conduzidas pela Igreja Católica com o objetivo primordial de destruir a resistência das populações locais e expandir o catolicismo. Segundo Silvia Federici:

Os destinos das mulheres na Europa e dos ameríndios e africanos nas colônias estavam tão conectados que suas influências foram recíprocas. A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo. [...] Caças às bruxas também eram conduzidas [...] com a finalidade de destruir o culto aos deuses locais, considerados demônios pelos europeus. Nas colônias, as mulheres também eram as mais passíveis de acusações por bruxaria, porque, ao serem especialmente desprezadas pelos europeus como mulheres de mente fraca, logo se tornaram as defensoras mais leais de suas comunidades. (SILVERBLATT, 1987, p. 173-176, *apud* FEDERICI, 2017, p.357-358)

Nesse sentido, é errônea a compreensão dada por antigos historiadores de que a perseguição de mulheres e homens pela alegação de crimes de bruxaria era um fenômeno restrito à Europa. A única exceção considerada eram os julgamentos das bruxas de Salem – que ocorreram em Massachusetts nos EUA, em seu período colonial –, no entanto, mais recentemente, com o aprofundamento dos estudos sobre o papel da Igreja na colonização dos indígenas americanos foi possível descobrir que, também no restante do chamado Novo Mundo, as acusações de adoração ao diabo e toda a demonologia foram essenciais para extinguir a resistência das populações locais por meios brutais de propagação do medo.

A caça às bruxas foi, então, uma estratégia deliberada da Igreja e dos colonizadores como forma de propagar o terror, extinguir resistências coletivas, silenciar comunidades, destruir culturas locais e gerar conflitos. Segundo Federici (2017, p. 381-382), “assim como na Europa, a caça às bruxas na América foi, sobretudo, um meio de desumanização e, como tal, uma forma paradigmática de repressão que servia para justificar a escravidão e o genocídio.” Eram perseguidos, portanto, “seres bestiais”, “canibais”, “infiéis”, “bárbaros”, “raças monstruosas” e “adoradores do diabo”. (FEDERICI, 2017, p. 383).

É importante destacar que apesar de toda guerra travada contra a cultura dos povos colonizados, a caça às bruxas não foi capaz de destruir em todo a sua resistência ao catolicismo e à colonização. O vínculo dos indígenas à terra, à religião e à natureza sobreviveu – e sobrevive ainda nos dias atuais – devido, especialmente, à luta das mulheres, que novamente – assim como na Europa – formaram uma frente de resistência anticapitalista e anticolonial.

Assim, mesmo sob a imposição do cristianismo, os povos continuaram adorando seus próprios deuses. Além disso, é curioso destacar que em todo o território americano existiam diversas religiões em que havia adorações justamente a divindades femininas, nas quais mulheres possuíam uma posição de poder nessas sociedades. Não se pode dizer que as mulheres possuíam tratamento igualitário perante os homens, mas elas possuíam sim suas próprias organizações, suas atividades eram reconhecidas socialmente e eram consideradas complementares aos homens em suas contribuições para à família e à sociedade (FEDERICI, 2017, p. 396-401).

É por isso que, com o passar do tempo, o ataque aos deuses locais não diminuiu e sim se intensificou, pois o modelo de família patriarcal e uma sociedade baseada na divisão de trabalho com recorte de gênero eram modelos que não se coadunavam com essa realidade dos indígenas que, portanto, deveria ser destruída para a implementação do modelo cristão, capitalista e sexista europeu.

Nesse sentido, com a chegada dos europeus, que trouxeram sua bagagem de crenças misóginas e reestruturaram a economia e o poder político em favor das figuras masculinas (que antes não possuíam papel dominante em boa parte das

culturas indígenas), as mulheres sofreram profundamente nas mãos dos chefes tradicionais que, com o objetivo de manterem seu poder, começaram a assumir forçadamente a propriedade das terras comunais e expropriá-las das mulheres da comunidade, não só do uso da terra como de seus demais direitos (FEDERICI, 2017, p. 401).

Vale esclarecer que as mesmas estratégias de dominação e docilização da Igreja Católica foram utilizadas contra os povos africanos que foram aqui escravizados para servirem aos interesses da classe dominante. Sua cultura e suas religiões foram igualmente combatidas, perseguidas e brutalmente silenciadas. Assim como as mulheres indígenas, as mulheres africanas escravizadas eram forçadas de forma desumana a disponibilizarem seus corpos aos homens brancos europeus, que os utilizavam como objetos sexuais descartáveis, naturalizando-se, assim, o estupro de corpos indígenas e pretos em toda América e, conseqüentemente, no Brasil.

Carlos Roberto de Siqueira Castro, em sua obra intitulada “O princípio da isonomia e a igualdade da mulher no direito constitucional”, analisa o tratamento recebido pelas mulheres brancas e pretas no Brasil colônia. Segundo o autor:

[...] o colonizador português e a sociedade rural-escravocrata destinaram papéis diferentes, mas ambos de submissão ao homem, cabendo à primeira o desempenho das católicas virtudes do lar, como mãe e esposa, e incumbindo à segunda a realização das tarefas domésticas, além da sujeição aos desejos secretos e orgias dos senhores de engenho e feitores da fazenda. (CASTRO, 1983, p. 158)

Nesse sentido, independentemente da cor da pele, todas as mulheres eram obrigadas a viver em um regime de submissão e inferiorização perante os homens, no entanto, o papel social de cada uma delas era diferenciado. Às mulheres brancas foi imposto o regime do casamento, sendo docilizadas, transformadas em seres passivos e permitindo-se basicamente o trabalho de criação dos filhos e de vigília das filhas adolescentes.

Já às mulheres pretas escravizadas cabia o trabalho doméstico, bem como tarefas geralmente alocadas a homens nos cafezais e outras fazendas, além de poderem cultivar alimentos para vender, por meio do qual algumas, em raros casos, conseguiam comprar sua alforria. Entretanto, o preço a se pagar pela sua irrisória possibilidade de libertação era a disposição irrestrita de seus corpos aos prazeres do proprietário branco.

Diante disso, Lélia Gonzalez (2020, p. 134) chama atenção para o fato de que para as mulheres amefricanas do Brasil e as ameríndias, primeiro houve a tomada de consciência da opressão que sofriam por causa da raça e apenas posteriormente perceberam a discriminação sexual. Segundo a autora:

Um ditado “popular” brasileiro resume essa situação, afirmando: “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Atribuir às mulheres amefricanas (pardas e mulatas) tais papéis é abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os “burros de carga” do sexo (dos quais as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, verifica-se como a superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas. (GONZALEZ, 2020, p. 135)

Diante desse ambiente imposto sobre as mulheres de retrógrados valores rural-patriarcais e rural-escravocratas, segundo Federici, “por todos esses motivos, as mulheres se converteram nas principais inimigas do domínio colonial, negando-se a ir à missa, a batizar seus filhos ou a qualquer tipo de cooperação com as autoridades coloniais e com os sacerdotes.” (FEDERICI, 2017, p. 402).

O período de caça às bruxas na América só veio a ter fim a partir da metade do século XVII, após um longo período de persistência da diminuição de poder demográfico das populações locais e de crescente segurança política e econômica da estrutura de poder colonial dos europeus. Foi essa sensação de segurança em relação ao seu poder que levou ao fim da perseguição e não porque uma nova visão mais humanitária de mundo tivesse surgido. Nem mesmo a abolição da escravidão levou à desaparecimento total da caça às bruxas do repertório de estratégias da classe dominante, pelo contrário, segundo Federici:

[...] a expansão global do capitalismo, por meio da colonização e da cristianização, assegurou que esta perseguição fosse implantada no corpo das sociedades colonizadas e, com o tempo, posta em prática pelas comunidades subjugadas em seu próprio nome e contra seus próprios membros. (FEDERICI, 2017, p. 414)

Falando mais especificamente do período do Brasil Colônia, a presença dos jesuítas e das companhias de Jesus foi crucial para silenciar as religiões dos indígenas e dos africanos. Seu objetivo principal era garantir a expansão do catolicismo para que a religião católica se tornasse a religião majoritária no Novo Mundo, diante do receio de que se repetisse por essas terras o mesmo que ocorria na Europa naquela época, onde os protestantes estavam conquistando cada vez mais fiéis e diminuindo o poder da Igreja Católica.

Ao lado dessas políticas de catequização e docilização dos indígenas e africanos – todas apoiadas pelos colonizadores com a forte e evidente influência de Portugal no Brasil colônia, que, vale lembrar, era um país majoritariamente católico e tinha o catolicismo como religião oficial do Estado – a Igreja Católica também buscava outras formas de adequar o comportamento da nova sociedade que aqui se formava de acordo com as regras morais cristãs.

Mais uma vez, as mulheres foram o alvo de controle e dominação da Igreja para a formação de uma nova identidade sociocultural, dessa vez de uma sociedade que estava ainda em formação. Assim sendo, uma das principais estratégias da Igreja foi reapplicar o modelo europeu de família patriarcal. Segundo Del Priore, “o que se assistiu, ao longo dos primeiros séculos de colonização, foi a obstinada imposição por parte da Igreja da instituição do matrimônio, através do adestramento crescente de tantas mulheres na figura de mãe.” (DEL PRIORE, 1990, p. 142).

Leonardo Boff chama atenção para como a religião judaico-cristã sempre foi naturalmente uma religião masculinizada e com pretensões masculinizantes. Segundo o autor:

Numa constatação primeira e fundamental deve-se dizer que o judeu-cristianismo se apresenta como sendo uma expressão religiosa eminentemente masculinizante: Deus é Pai que tem um Filho eterno, que no tempo nasceu de uma mulher, mas virgem; em sua forma institucional o judeu-cristianismo aparece como uma religião dos varões, porquanto são eles que detêm todos os meios de produção simbólica, organizam e presidem a comunidade cristã. A mulher ocupa um lugar marginal. O masculino em Jesus Cristo alcançou a divinização, enquanto o feminino, segundo a doutrina comum, continuou em seu estado criacional. Tal constatação não nos deve causar estranheza. A revelação se processou dentro da era patriarcal onde o feminino desempenha uma função secundária. Como é sempre histórica e obedece à lei da encarnação, a revelação assumiu os condicionamentos sócio-culturais do predomínio do varão. O Antigo Testamento e o Novo Testamento são livros de varões numa sociedade de varões onde a mulher aparece como ajudante ou no contexto da atividade do varão. (BOFF, 1979, p. 75)

Del Priore destaca, por sua vez, como esse discurso moralista cristão da colônia foi exatamente um discurso e estratégias copiadas da Europa – como consequência da caça às bruxas – que, segundo ela “havia sido inundada por uma onda, que [...] procurava intimidar a mulher a recolher-se no interior da vida doméstica para melhor controlá-la.” (DEL PRIORE, 1990, p. 163). Assim, a produção de falas e comportamentos misóginos contra a mulher, com a idealização moralista cristã sobre o seu comportamento, desnudavam a realidade

de que a aversão e o desprezo pelas mulheres não tinham mais fronteiras geográficas ou sociais.

Segundo Szapiro (1998), no período de colonização do Brasil, o povo ibérico contribuiu para a sociedade brasileira com diversos valores e formas de pensar características de sua cultura. Um dos valores centrais para a sociedade portuguesa e espanhola seria a família, mais especificamente, a família de modelo patriarcal e conservador. Estas concepções eram permeadas pela influência religiosa. O catolicismo contribuía com a criação de dogmas, como por exemplo, a indissolubilidade do casamento, revelado no sacramento do matrimônio e que atestava que os cônjuges deveriam permanecer juntos até que a morte os separasse.

O matrimônio se tornou uma verdadeira prisão para a mulher, um ambiente do qual o Estado não se fazia presente e todo o poder era concedido ao marido, o patriarca. Sobre o chamado “contrato de casamento”, Carole Pateman destaca que:

O casamento é chamado de contrato, mas as feministas argumentam que uma instituição em que uma parte, o marido, exercia o poder de um senhor de escravos sobre sua mulher, mantendo até os anos 80 resquícios desse poder, está bem longe de ser uma relação contratual. [...] As mulheres foram forçadas a participar desse suposto contrato. Os costumes sociais destituíram as mulheres da oportunidade de ganharem o seu próprio sustento, de modo que o casamento era a sua única chance para elas terem uma vida decente. O “contrato” de casamento era exatamente como o contrato que os senhores de escravo das Índias Ocidentais impunham a seus escravos; o casamento não era nada mais do que a lei do mais forte, aplicada pelos homens em detrimento dos interesses das mulheres, mais fracas. (PATEMAN, 1993, p. 231-236)

Assim, fabricou-se também no Novo Mundo uma figura ideal de mulher em torno do dever da maternidade, forjou-se a ideia de que a mulher se torna naturalmente mãe e de que há um suposto dever de procriação no matrimônio. Segundo Del Priore, “Na visão da Igreja, não era por amor que os cônjuges deviam unir-se, mas sim por dever: para pagar o débito conjugal, procriar e finalmente lutar contra a tentação do adultério.” (DEL PRIORE, 1990, p. 181). Nasce aqui os mitos do “amor materno”, da “mãe dedicada”, da “rainha do lar” e da “boa esposa”.

Com a vida da mulher estando restrita apenas ao ambiente doméstico, esta se torna totalmente dependente, vulnerável e submissa ao poder do patriarca. O controle do marido sobre a esposa, inquestionável e dominador, submetia a

sexualidade da mulher no controle absoluto do homem, do marido sobre a mulher. Quem decide seu destino é definitivamente o marido, “conforme este fosse mais ou menos violento, mais ou menos propenso ao perdão.” (SILVA, 1993, p.114). A mulher, em sua condenação, não escaparia também do olhar invisível de Deus, pois “se o controle e o castigo não fossem humanos, ministrados pelo marido ou pelo confessor, eles viriam do Esposo Divino [...]” (DEL PRIORE, 1990, p.184).

O mesmo valia para as mulheres pretas escravizadas, no entanto, em graus ainda mais elevados de dominação e controle, que eram realizados por meio do estupro, de castigos físicos e até mesmo da punição com suas vidas. Assim, eram sujeitadas a um nível ainda maior de violência, em que suas vidas e corpos eram totalmente colocados à disposição de seu dono, objetificadas como se fossem parte de sua propriedade. Assim, tudo o que era péssimo para as mulheres brancas, chegava ao nível de ser humanamente cruel e intolerável para as mulheres pretas.

Sobre o aprisionamento da mulher ao ambiente doméstico e a imposição de sua submissão ao marido, Mendonça e Ribeiro destacam:

A relação entre a mulher e o marido, em muitas situações, representava um apanágio do modelo escravista. Reproduzia no micro espaço da casa o que se configurava na relação com os escravos. Sucumbindo nesse santo território, seu espaço, ocupará uma função de ‘império’ do lar, de modo a vivenciar a maternidade, os cuidados da cria, além do marido; lançando as sementes da ‘rainha do lar’. Essa visão retratará de modo explícito os ideais cristãos da mulher mãe representada por Maria. Esse parece ser o lugar idealizado pela Igreja. Desse modo, espelha-se na maternidade de Maria, a maternidade como aproximação da mulher na dimensão sagrada; da santa mulher. Consegue, desse modo, um lugar a ser visto, de uma construção que a qualifica (Santa Mãe); e por outro lado do extremo, devendo afastar-se da desqualificação, da demonização (sua sexualidade). (MENDONÇA; RIBEIRO, 2011, p.5)

Era principalmente do interesse dos colonizadores que as mulheres abraçassem esse dever da maternidade como um destino divinamente imposto, já que era necessário aumentar o contingente populacional do Novo Mundo, bem como era necessária a criação de uma identidade cultural para que o povo pudesse se unir em torno de simbologias comuns, pois as circunstâncias de uma população espalhada em território demográfico tão extenso, sem qualquer costume, tradição, ou algo que pudesse criar um vínculo entre seus integrantes, tornava impossível o controle populacional e, conseqüentemente, a dominação das terras e a extração das riquezas.

A religião historicamente sempre fez muito bem esse papel de elo unificador de povos em torno de um bem ou contra um mal em comum, com a imposição da ordem através do medo e na criação da figura de um inimigo. Veja-se, por exemplo, na Europa, em que diversos países e povos com diferentes culturas se uniram para extinguir um mal comum, qual seja, os hereges e as bruxas. O inimigo no Novo Mundo – além dos indígenas e das religiões africanas, contra quem a luta religiosa foi travada – era a mulher que fugia do modelo cristão patriarcal, eram as solteiras, as concubinas, as prostitutas, as adúlteras, as luxuriosas, as rebeldes, as não casadas e as não mães (DEL PRIORE, 1990, p. 151).

Nesse sentido, adestrar as mulheres no Novo Mundo significava adestrar toda a sua descendência, sua cultura, suas práticas tradicionais para, então, construir em seu lugar um modelo ideal baseado na moral cristã. Segundo, Del Priore:

A Igreja sabia que a mãe representava o elo de transmissão de normas e valores ancestrais, como sabia também que o isolamento da faina doméstica permitia a gestação de elementos culturais peculiares. Introduzir no mais recôndito do lar, do “fogo” doméstico, o modelo da boa-e-santa-mãe tinha por objetivo valorizar o matrimônio, e a Igreja acenava com a ideia reconfortante de estabilidade conjugal, respaldada na legislação eclesiástica para incentivar mancebas, concubinas e amasiadas a perseguirem a aliança sacramentada. (DEL PRIORE, 1990, p. 147)

Assim sendo, a Igreja Católica passou a ditar as normas sociais do Brasil colônia, determinando o que era digno, bom e correto e, conseqüentemente, determinando os comportamentos que deveriam ser repudiados socialmente, criando-se as figuras ruins e más às vistas da sociedade, diante dos olhos da sua religião. Segundo Del Priore (1990, p. 151), a Igreja Católica “ao elencar os defeitos e denegrir comportamentos considerados inadequados ela deixava aflorar o único aceitável, louvável e útil: o da santa-mãezinha.”

A Igreja passou a se empenhar, então, numa ação moralizante da sociedade, que desde o Concílio de Trento⁴ tinha como alvo o combate das sexualidades alternativas, do concubinato, bem como das religiosidades desviantes, por exemplo, ritos e cultos não católicos. No lugar de apenas louvar as benesses do

⁴ O Concílio de Trento foi o 13º concílio (reunião de cunho religioso) da Igreja Católica e era chamado de Concílio Ecumênico. Ocorreu entre os anos de 1546 a 1563. Convocado pelo Papa Paulo III, em 1546, reuniu-se no Tirol italiano, na cidade de Trento e tinha como objetivo servir de reação à expansão do protestantismo na Europa, dando-se início à chamada Contrarreforma, com o viés de rebater as críticas protestantes.

matrimônio, a Igreja pregava contra a mulher não enquadrada no modelo ideal.

A Igreja recorreu-se de uma tradição misógina que desde o período da caça às bruxas na Europa – como visto no item 1.1 – confundia mulher e pecado e compreendia a mulher como um ser fraco de corpo e espírito. A mulher, assim diabolizada, confundia-se com o mal, o pecado, a traição e tudo aquilo que ameaçava os homens ou o projeto normatizador da Igreja e do Estado modernos (DEL PRIORE, 1990, p. 151-157).

O discurso misógino estava em todos os lugares, nos sermões das Igrejas e nos discursos das autoridades, com o objetivo de valorizar as mulheres ditas honestas, obedientes e recolhidas. As mulheres, além de seguirem as regras morais e terem como objetivo de vida o matrimônio e a maternidade, deveriam também se adequar nas suas aparências, em que até a forma de se vestir, de olhar e de falar poderiam ser enquadradas em um indicativo de bom ou mau comportamento. As mulheres eram sempre potenciais pecadoras.

Segundo Del Priore:

[...] a implantação do projeto de mãe ideal fazia-se a serviço de um padrão cultural que procurava integrar todas as mulheres às necessidades específicas de modernas instituições de poder, como o Estado e a Igreja. [...] serão, efetivamente, os séculos XVII e XVIII os momentos de conclusão de um projeto normativo para a mulher. A “santa-mãezinha” surgia então para transmitir às suas filhas, que por sua vez transmitiriam às próximas gerações, que o casamento devia ser uma falsa relação igualitária, no interior da qual a vida era resignação e constrangimento, e cujo equilíbrio repousava na dominação do homem e na submissão livremente consentida da mulher. (DEL PRIORE, 1990, p. 171-172)

Com o crescimento dos núcleos urbanos e o tráfico de escravos no século XVIII forma-se uma sociedade caracterizada pela miscigenação racial, que não respeita as leis da Igreja ou da Coroa portuguesa, portanto, incontrolável. Aumenta o número de indivíduos celibatários, os casos de concubinatos, proliferando-se, assim, a quantidade de filhos considerados ilegítimos. As mulheres, solteiras ou casadas, passam a chefiar as famílias e a exercer atividades econômicas fora do ambiente doméstico. Passa a existir, portanto, uma grande variedade de categorias sociais, alterando as relações de gênero e produzindo uma grande diversidade de comportamentos e organizações familiares (SAMARA, 2002).

Como forma de tentar controlar as mulheres que buscavam fugir do modelo cristão, no lugar de uma nova caça às bruxas, a religião se uniu à ciência e à filosofia, que juntos construíram uma cultura mundial que fomentava através dos séculos a aviltante marginalização do feminino. Lembre-se que desde o período da caça às bruxas na Europa os filósofos e intelectuais já participavam ativamente da construção de uma narrativa que justificasse a submissão da mulher e assim também foi feito na contemporaneidade, desta vez, de forma mais sofisticada.

Chama-se atenção para as teorias criadas nas áreas da biologia e da psicanálise que juntas pretendiam forjar uma ideia de inferioridade biopsíquica da mulher em comparação com o homem. Enquanto Darwin, na teoria da evolução das espécies, equiparava as mulheres às raças mais primitivas, sustentando que as mulheres tinham origem biológica em raças inferiores, de civilizações inferiores, Sigmund Freud, na psicanálise, buscava explicar em suas teorias supostas neuroses e distorções da personalidade feminina, indicando que estas possuem uma tendência à rebeldia e a doenças mentais (CASTRO, 1983, p. 139-143).

A Igreja passa a ter uma relação muito íntima com as ciências do psiquismo que, segundo Siqueira Castro:

[...] entram em cena para teorizar a diagnose e terapia dos desvios de conduta repelidos pelos padrões de cultura dominante. Nesse sentido, a mulher insatisfeita com o destino desesperante a que estava condenada pela sociedade, dependendo do grau e da forma de extravasar essa insatisfação, punha em perigo a estrutura de funcionamento da família tradicional, sendo por isso considerada, segundo setores reacionários da psiquiatria, uma psicopata, portanto alguém cujo comportamento patológico exigia tratamento adequado, variando da simples censura social ao castigo físico, ou ainda a internação no convento, no hospício ou na prisão, vez que a legalidade constituída, refletindo a mentalidade da época, também penalizava, até mesmo criminalmente, as infrações à moral vigente. (CASTRO, 1983, p. 161/162)

Nesse sentido, no lugar de queimar mulheres nas fogueiras com acusações de bruxaria, a Igreja passa a se utilizar dessas teorias científicas para punir as mulheres pela internação. Segundo Thomas Szasz, os doentes mentais passaram a ser os bodes expiatórios da sociedade contemporânea, assim como foram na Idade Média as feiticeiras (SZASZ, 1997, p.30).

É nesse momento que os conventos de freiras passam a ter grande relevância para o controle da mulher, uma vez que serviam de verdadeira prisão domiciliar perpétua, sob tutela da Igreja, para as mulheres que se rebelavam ou não obedeciam aos mandos dos chefes de família. Segundo Heleieth Saffioti:

Não obstante a maneira pela qual se organizou no Brasil a família patriarcal e as diferenças de grau de liberdade e de posição que conferia ao homem e à mulher, o casamento representava praticamente a única carreira aberta a esta. Evidentemente, a reclusão num convento constituía sempre uma possibilidade de evitar-se a submissão ao pai ou ao marido. Todavia, esse recurso parece ter sido empregado muito mais por iniciativa do homem do que da mulher. Não eram raros os casos de internamento de moças solteironas em conventos, quando o pai suspeitava de sua conduta e, embora menos frequentes, maridos havia que para aquelas instituições mandavam as esposas inconvenientes. A vida conventual parece, pois, ter significado uma constante ameaça, quer à mulher solteira, quer à casada. Esta constitui, portanto, mais uma evidencia de que à mulher branca da casa-grande pouca responsabilidade cabia pela restrição à camada dominante da organização familiar. (SAFFIOTI, 1979, p. 169)

É neste momento também em que a Igreja Católica, como instituição, passa a investir em uma guerra contra os direitos reprodutivos das mulheres e um discurso eclesiástico mais específico contra a interrupção da gravidez - dessa vez sem relacioná-los à demonologia ou à bruxaria - uma vez que o procedimento do aborto passa a ser cada vez mais comum entre essas mulheres que acabam por engravidar de filhos considerados ilegítimos pela moral cristã (e elas o fazem também com o receio de serem excluídas da sociedade, com receio das repercussões de se trazer um filho ilegítimo a um mundo conservador e misógino).

Segundo Loomis (2009), em 1869 a Igreja Católica passa a se posicionar oficialmente contra todos os tipos de abortos através do Papa Pio IX que atribuiu a pena de excomunhão imediata aquela que o praticasse. Tal postura se deu mediante pedido do imperador francês Napoleão III, que tinha receio do agravamento da crise econômica diante do declínio populacional que observava na França.

A partir desse momento, Ferrazza e Peres chamam atenção para o fenômeno intitulado de medicalização do corpo da mulher, em que se retira da figura feminina o domínio sobre os seus processos biológicos de reprodução e o controle sobre o seu próprio corpo e planejamento familiar passam para as mãos dos homens – maridos e médicos –, da Igreja e do Estado.

A Igreja Católica, principalmente ao longo do século XX, ampliou e difundiu as discussões sobre questões sexuais e reprodutivas e se colocou em oposição ao controle de natalidade por meio do uso de métodos contraceptivos (BIROLI, 2014), enquanto os homens na esfera familiar do casamento patriarcal

assumem o controle sobre o planejamento familiar. Afastam-se as parteiras, marginalizando sua profissão e passam a legitimar apenas os médicos – que na época, em sua esmagadora maioria, eram homens – como os verdadeiros capazes de conduzir a gravidez e o parto da mulher.

Segundo Ferrazza e Peres:

O corpo da mulher é tratado como “santo” e inviolável, logo, destituído de valor político, histórico e cultural resultando em identidades dadas como acabadas e universais. Trata-se de alianças entre a medicina e a igreja que subjetivam corpos contidos, dóceis e obedientes, passivos diante das determinações morais que toma a gestação como efeito do sagrado e que se confunde com a máxima do corpo saudável, criando a ilusão que une maternidade - dom divino. (FERRAZZA; PERES, 2016, p. 22)

Conforme Azevedo e Garcia, até os dias atuais “a questão do aborto no Brasil se mantém de forma hegemônica circunscrita ao debate em torno da moral e do poder regulador de instituições como a Igreja”. (AZEVEDO; GARCIA, 2008, p. 6). A Igreja passava a ter uma enorme influência estatal e social, seus ideais religiosos passaram a determinar valores, crenças, concepções da sociedade brasileira e passaram a definir a prática do abortamento como algo de ordem pecaminosa, de desvalorização da vida e que definitivamente inspiraram diversos posicionamentos médicos e jurídicos legitimados pelo Estado contra os direitos das mulheres e, mais especificamente, contra seus direitos reprodutivos.

Segundo Ferrazza e Peres, “é preciso ressaltar que muitos dos aspectos morais que envolvem os discursos de defesa ao aborto como crime e como pecado tiveram sua origem nesse processo de medicalização do corpo da mulher sob forte influência dos discursos morais cristãos.” (FERRAZZA; PERES, 2016, p. 21).

Nessas circunstâncias, a Igreja Católica, que tinha total influência no Estado de Portugal (que tinha o catolicismo como sua religião oficial e não realizava institucionalmente a separação entre Igreja e Estado), passou a ter também uma influência forte e determinante na formação das instituições da colônia portuguesa no Brasil, estando presente de forma definitiva e desde o início de suas construções.

Nesse sentido, o período do Brasil colônia e Império também manteve a união de Igreja e Estado e instituiu o catolicismo como a religião oficial conferindo à Igreja Católica a hegemonia religiosa, bem como instituindo o

Regime do Padroado, pelo qual os reis de Portugal detinham o direito de criar cargos eclesiásticos, facilitar a difusão da religião católica, assumir responsabilidade pela construção de igrejas, dentre outros.

Nesse mesmo sentido, a primeira Constituição do Brasil, outorgada pelo Imperador (após a dissolução da Assembleia Constituinte) no período do Império em 1824, definia em seu artigo 5º a religião Católica Apostólica Romana como a religião oficial do Estado, permitindo apenas o culto doméstico de outras religiões, ou seja, nunca em ambientes públicos ou templos.

Havia uma certa preocupação dos políticos da época, expressa durante os debates acerca do projeto de constituição da Assembleia Constituinte, de que uma Constituição muito dura com outras religiões – que não fossem católicas – pudesse afastar a imigração de novos colonos, portanto, estes buscavam rejeitar dispositivos do projeto que buscassem limitar a liberdade religiosa de forma muito rigorosa apenas aos católicos. Segundo Leite:

Notam-se, portanto, duas coisas: havia consenso em relação ao status de religião de Estado à Religião Católica Apostólica Romana e o grau de tolerância ou liberdade às demais crenças (limitadas ao universo cristão ou até judaico-cristão) estava vinculado a interesses (políticos, econômicos e sociais) relativos à imigração de colonos. Os trabalhos da Assembleia, todavia, não chegaram a termo, e a Constituição imposta pelo Imperador D. Pedro I apresentou um outro perfil em relação à liberdade religiosa. (LEITE, 2014, P. 172-173)

A Constituição imposta pelo Imperador D. Pedro I, além de declarar a religião católica como a religião oficial do Império (artigo 5º) e trazer a menção a Deus e à Santíssima Trindade em seu preâmbulo, determinou que não haveria restrições religiosas para a obtenção de cidadania no Brasil (artigo 6º), mas restringiu para que apenas aqueles que professassem a fé católica pudessem exercer seus direitos políticos, excluídas também as autoridades religiosas em geral (artigos 95 e 92). Além disso, deixou clara a relação de não separação entre Igreja e Estado, quando determinou que o Imperador, como Chefe do Poder Executivo, poderia nomear bispos e conceder benefícios eclesiásticos (artigo 102).

O direito à liberdade religiosa, por sua vez, restou bastante limitado, uma vez que apenas era permitida a realização de cultos domésticos ou particulares (artigo 5º) e deveriam respeitar a religião do Estado, não podendo ser ofensiva à moral pública (artigo 179). O que podemos observar com o passar do tempo é

que, principalmente desde a Constituição do Império em 1824, a Igreja Católica nunca deixou de influenciar diretamente nas instituições, no ordenamento jurídico brasileiro e nas políticas públicas.

A caminho de finalizar o capítulo, é possível concluir que o projeto de colonização do Novo Mundo pelo Estado português sofreria grandes obstáculos para a sua implementação sem o apoio crucial da Igreja Católica, que tanto no Brasil colônia como no Império atuou de forma determinante, segundo Rulian Emmerick (2013, p. 35), como “instituição legitimadora do poder e responsável pela coesão social e pela unidade nacional. [...] o direito do Estado confundia-se com as leis da Igreja.”

Nesse sentido, as instituições da Igreja e do Estado foram conjuntamente alinhadas enquanto legitimadoras do poder e normatizadoras dos corpos e mentes. A Igreja Católica tomou o monopólio do controle da vida cotidiana do povo, principalmente em matéria de educação e família, atribuindo às mulheres o papel social de esposa e mãe.

Essa participação determinante da Igreja nas questões de Estado somente teve suas formas de atuação modificadas com o tempo, mas nunca se extinguiu por completo, ou seja, desde o período colonial a religião cristã no Brasil nunca abandonou seu poder de influência no âmbito público. A religião nunca esteve restrita ao âmbito privado, muito pelo contrário. Durante séculos, por exemplo, a maioria dos principais atos civis só podiam ser regularizados e oficializados perante ritos religiosos cristãos, por exemplo, o nascimento e o casamento, que durante séculos foram registrados e reconhecidos pela sociedade apenas quando os ritos católicos eram cumpridos, com o batismo e o matrimônio religioso, respectivamente.

Como salienta Giumbelli (2002, p. 246), mesmo com a instauração do regime jurídico de separação entre Igreja e Estado com a Constituição da República de 1891, os vínculos, compromissos, contratos e cumplicidades entre autoridades e aparatos estatais e representantes das instituições católicas continuavam ocorrendo por toda parte e, vale incrementar, ainda ocorrem atualmente, como foi com o acordo firmado entre o Brasil e a Santa Sé em 2008.

Conclui-se, assim, que a maioria dos mitos e estereótipos culturais que até hoje envolvem a mulher brasileira remontam às nossas origens rural-escravocratas e rural-patriarcais do Brasil colônia e Império que, como tornou-se possível perceber, em muito se deve à construção social de um modelo ideal de mulher seguindo-se a moral da Igreja Católica. Segundo Siqueira Castro (1983, p. 166), estes valores sexistas e retrógrados foram de tal modo enraizados na cultura popular, que nem mesmo os movimentos de emancipação política, como a libertação dos escravos e o advento da República, da indústria e da urbanização, conseguiram eliminar tais discriminações do seio da sociedade brasileira.

2.

Religião, laicidade e democracia

2.1.

Religião e razão pública: o caráter ambíguo e complexo da atuação dos religiosos no espaço público democrático

Neste capítulo pretende-se recuperar e refletir sobre um questionamento suscitado ainda no início deste trabalho, qual seja: como, e seria sequer possível conciliar religião, democracia e laicidade, quando o uso fiel da razão pública democrática nos exige uma autocontenção para a utilização de argumentos baseados na razoabilidade e, contraditoriamente, ao mesmo tempo, parte dos participantes do debate defendem verdades absolutas e dogmas inegociáveis?

Como garantir direitos iguais a todos os cidadãos em uma sociedade que hoje se tornou tão complexa e plural, enquanto parte dos próprios participantes do debate público democrático buscam normatizar corpos e mentes e criminalizar condutas com base em seus valores morais e religiosos? E ainda, como instituições religiosas, ao agirem dentro do segmento político, podem contribuir positivamente para a democracia e para a proteção de direitos, se seus interesses e pretensões políticas seguem verdades absolutas irreconciliáveis?

Para reflexão desta problemática serão utilizados especialmente os argumentos e ideias defendidas em debates realizados entre pensadores como Habermas e Rawls, que muito se debruçaram sobre a temática. De início, será utilizada a ideia de razão pública construída por Rawls, para, em seguida, discutir-se de que forma os argumentos podem ser apresentados em um debate público democrático.

O trabalho intitulado “O Liberalismo Político” de John Rawls (2000), inicialmente publicado em 1993, e o ensaio intitulado “A ideia de razão pública revisitada”, de mesma autoria, inicialmente publicado em 1997, que buscou acrescentar, aprimorar, esclarecer alguns argumentos e alterar algumas ideias da obra anterior, trazem importantes reflexões para este debate.

De início, John Rawls esclarece que a razão pública é uma das principais características de um povo democrático, de um povo que compartilha o status de cidadãos com base na igualdade entre todos. Explica ainda que, utilizar-se da razão pública e respeitar os seus limites na discussão de questões políticas fundamentais, significa apoiar-se na racionalidade e razoabilidade que apenas uma concepção pública de justiça pode fornecer e não as verdades absolutas que cada um defende (RAWLS, 2000, p. 261-265). Nas palavras do autor:

Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós. Entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública. [...] Sejam quais forem as doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes que endossamos, elas também são livremente aceitas, em termos políticos; pois, dadas as liberdades de consciência e de pensamento, essas doutrinas nos são impostas por nós mesmos. (RAWLS, 2000, p. 267-271)

Perceba-se, então, que a democracia pretende proteger que cada um possua e possa praticar suas doutrinas religiosas, filosóficas e morais através do direito à liberdade de pensamento, de consciência e de culto, garantindo, portanto, que as doutrinas sejam impostas por nós a nós mesmos, mas, por outro lado, a democracia também impede que essas doutrinas possam ser impostas por nós aos outros. Em outros termos, a imposição de uma conduta ou norma baseada não no ideal de justiça, mas nas doutrinas e verdades absolutas defendidas por um grupo de indivíduos, viola o princípio da liberdade.

Segundo o autor, outra característica de uma sociedade democrática é a pluralidade de visões de mundo, de doutrinas religiosas, filosóficas e morais divergentes, pois esse seria um resultado normal e esperado de uma cultura de “instituições livres” (RAWLS, 2014, p. 522).

Assim como a pluralidade é esperada na democracia, os conflitos também são esperados em uma sociedade plural em que as diversas doutrinas defendidas podem ser irreconciliáveis, e, então, similarmente à laicidade do Estado, a ideia de razão pública busca a pacificação na possibilidade da construção de consensos, seus “limites e suas restrições são úteis primariamente quando uma sociedade é de modo nítido dividida e contém muitas associações religiosas e grupos seculares

hostis, cada um tentando se tornar a força política dominante” (RAWLS, 2014, p. 576).

Diante disso, a decisão de questões constitucionais essenciais, de justiça básica e de políticas públicas devem ser justificáveis perante todos os cidadãos e não apenas perante um grupo determinado de indivíduos para que o consenso possa ser alcançado. Para que essas justificações possam atingir toda uma sociedade – plural e complexa – é preciso se utilizar apenas de crenças gerais e formas de argumentação encontradas no senso comum, além de métodos e conclusões científicas, quando estes não são controvertidos (RAWLS, 2000, p. 274). Nas palavras do autor:

[...] ao discutir elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica, não devemos apelar para doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes – para aquilo que, enquanto indivíduos ou membros de associações, entendemos ser a verdade toda -, nem para teorias econômicas complicadas de equilíbrio geral, por exemplo, quando controvertidas. Tanto quanto possível, o conhecimento e as formas de argumentação que fundamentam nossa aceitação dos princípios de justiça e sua aplicação a elementos constitucionais essenciais e à justiça básica devem repousar sobre verdades claras, hoje amplamente aceitas pelos cidadãos em geral, ou acessíveis a eles. Caso contrário, a concepção política não ofereceria uma base pública de justificação. (RAWLS, 2000, p. 274)

Nesse sentido, Rawls defende que a Suprema Corte de um país é a instituição mais exemplar da razão pública, uma vez que é dever dos juízes procurar justificar suas decisões com base nas melhores interpretações que possam fazer da constituição, utilizando-se do conhecimento jurídico e dos precedentes constitucionais.

Os juízes não podem nunca invocar suas concepções particulares de moralidade, ou mesmo ideais e valores morais em geral, assim como suas visões religiosas ou filosóficas, ou de outras pessoas. Segundo o autor, os juízes devem se utilizar dos “valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão pública”. Estes valores seriam aqueles “nos quais acreditam de boa-fé, como requer o dever da civilidade, valores que se pode esperar que todos os cidadãos razoáveis e racionais endossem” (RAWLS, 2000, p. 286/287).

Como forma de medir se os argumentos defendidos estão de acordo com o ideal de razão pública ou não, segundo o autor, é preciso questionar como estes argumentos pareceriam sob a forma de decisão de uma Suprema Corte, se

pareceriam mais próximos da razoabilidade e racionalidade ou se se aproximariam de imposições abusivas baseadas em visões particulares, que fogem do senso comum (RAWLS, 2000, p. 305).

Nestes termos, imagine-se o seguinte exemplo. Em um debate a respeito da descriminalização da interrupção voluntária da gravidez, de um lado, um grupo apresenta no debate público um argumento impeditivo para a descriminalização, qual seja, o de que a descriminalização seria uma ofensa a todos os cristãos do país, por acreditarem que toda vida é sagrada, inclusive a do feto, pois ele possui alma desde a sua concepção e, além disso, uma vez que são maioria religiosa, deveriam ter suas crenças respeitadas pelo Estado.

De outro lado, um grupo oferece um argumento favorável, no sentido de que a criminalização estaria causando a morte de milhares de mulheres que realizavam o procedimento de forma clandestina todos os anos, apresentando dados de pesquisas científicas realizadas.

Se aplicarmos a ideia de razão pública de Rawls ao exemplo oferecido, o resultado é esclarecedor. Veja-se que o argumento impeditivo apresentado não se baseia em uma crença geral ou senso comum, mas nas crenças particulares de um grupo específico, que não poderiam ser endossadas por todos os cidadãos daquela sociedade, mas somente pelos participantes desse grupo. Além disso, o fato de o grupo formar uma maioria não exclui a necessidade de justificações razoáveis para todos os cidadãos baseadas nos ideais de justiça e equidade, pois essa é uma das características que diferenciam a democracia de uma tirania da maioria.

O argumento favorável, por outro lado, parece se basear em um direito constitucional, um valor razoável e racional, que poderia ser endossado por todos os cidadãos de uma sociedade, qual seja, a proteção da vida e da saúde da mulher. Nesse sentido, mesmo que a maioria dos cidadãos se aproximasse – moral e religiosamente – mais do argumento impeditivo, em uma democracia pautada no ideal de razão pública o segundo argumento é o único que poderá ser razoavelmente aceito por todos os cidadãos daquela sociedade e não somente por aqueles adeptos às religiões cristãs.

Dworkin chega a criticar um aspecto da doutrina da razão pública de Rawls, qual seja, a sua ideia de reciprocidade. Para Rawls (2014, p. 529/530), a ideia de

reciprocidade significa que o exercício do poder político só é exercido adequadamente quando aqueles que o exercem acreditam sinceramente que as razões – ou justificações – que oferecem para suas ações políticas são suficientes e pensam razoavelmente que outros cidadãos sensatos também poderiam razoavelmente aceitar essas razões.

Segundo Dworkin (2010, p. 356/357), esse raciocínio de que, por exemplo, os juízes não devem recorrer a justificações que não poderão ser aceitas por todos os cidadãos, sem que alguns sejam obrigados a abrir mão de suas convicções, funciona muito bem para argumentos que tenham origem específica em convicções e doutrinas religiosas, mas não funciona bem para argumentos com outras origens, pois, segundo ele, se o juiz acredita que determina convicção moral é inequivocadamente a mais correta, não há razões para não acreditar que os outros indivíduos sensatos da sociedade não possam aceitar essa mesma convicção de forma razoável.

De fato, a crítica de Dworkin à ideia de reciprocidade na doutrina da razão pública de Rawls faz todo o sentido e merece ser considerada. No entanto, como o presente trabalho pretende justamente focar nos argumentos provenientes de doutrinas e convicções religiosas utilizadas na arena pública, tal crítica não afeta negativamente a análise a ser realizada, mas agrega no debate como um todo.

Um aspecto relevante da doutrina da razão pública de Rawls é a delimitação das pessoas a quem se aplica esse dever de utilização da ideia de razão pública, quais sejam, as autoridades públicas e os candidatos a cargos públicos. Assim sendo, a ideia de razão pública se aplica unicamente ao que Rawls chama de “fórum político público”, que pode ser dividido em três partes. Nas palavras do autor:

Este fórum pode ser dividido em três partes: o discurso dos juízes em suas decisões, em especial os juízes de um tribunal supremo; o discurso das autoridades públicas, sobretudo dos chefes do Poder Executivo e dos legisladores; e, por fim, o discurso de candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha, principalmente em seu discurso público, nos programas partidários e nas declarações políticas. [...] A ideia de razão pública não se aplica à cultura de fundo, com suas muitas formas de razão não pública, nem aos meios de comunicação de qualquer tipo. (RAWLS, 2014, p. 525/526)

Nesse sentido, os políticos em geral – inclusive os candidatos – e os juízes são os principais indivíduos que possuem o dever de agir conforme o ideal de

razão pública, pois são eles que são capazes de criar, alterar e revogar direitos, com o dever de justificar seus atos perante toda a sociedade. No entanto, esse dever de tradução de argumentos não caberia aos cidadãos que não são autoridades públicas, mas que fazem parte da sociedade civil (que Rawls chama de cultura de fundo).

A sociedade civil, no entanto, não deixa de ter deveres na sociedade democrática. Os integrantes da sociedade civil possuem o dever de vigilância sobre os atos das autoridades públicas e, segundo Rawls, devem cumprir com seu dever de civilidade repudiando autoridades governamentais e candidatos a cargos públicos quando estes violarem a razão pública, pois esta fiscalização seria essencial para construir e manter uma democracia forte (RAWLS, 2014, p. 527). Todavia, esse dever de civilidade é intrinsecamente um dever moral e não legal, pois o direito à liberdade de expressão também deve ser protegido.

Uma diferenciação relevante de ser considerada é a distinção entre razão pública e valores ou razões seculares. Rawls esclarece que elas não se confundem, uma vez que a razão secular seria uma argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas, mas que esses valores ainda seriam muito amplos para servir aos propósitos específicos da razão pública.

A razão pública acaba sendo confundida com razão secular justamente porque nunca se baseia em doutrinas religiosas, já que essas somente podem ser reconhecidas como razoáveis por alguns grupos de cidadãos, mas nunca por toda a sociedade. Nas palavras do autor, “a razão pública não se imiscui nas crenças e injunções religiosas, na medida em que estas são compatíveis com as liberdades constitucionais essenciais, incluindo a liberdade de religião e a de consciência” (RAWLS, 2014, p. 577).

Rawls (2014, p. 536) chega a questionar inclusive se seria possível que os fiéis de uma doutrina religiosa endossassem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas não prosperassem sob esse regime ou mesmo declinassem sob seus princípios. O autor reconhece que a religião muitas das vezes – ou quase sempre – possui o interesse de estabelecer sua hegemonia, ou de assegurar certo grau de sucesso e influência de sua visão de mundo e suas crenças religiosas.

Não se pode esperar que ninguém coloque em risco sua doutrina religiosa ou não religiosa, todavia, a partir do momento em que o cidadão vive sob um regime democrático é preciso renunciar sempre à expectativa de mudar a Constituição para estabelecer a hegemonia de sua religião ou a de qualificar as obrigações de todos a fim de assegurar a influência e o sucesso de sua religião. Segundo o autor, conservar tais expectativas e objetivos seria “incompatível com a ideia de liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos livres e iguais” (RAWLS, 2014, p. 546).

Ao responder seu próprio questionamento, Rawls basicamente defende que os religiosos não possuem outra opção a não ser endossar o regime democrático constitucional. Segundo o autor, é apenas nesse regime que a liberdade de seus respectivos seguidores poderá ser assegurada e será compatível com a proteção de liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais.

A saída, então, é a compreensão e a aceitação por parte dos religiosos de que, por mais que tenham de abrir mão de sua influência e suas expectativas de hegemonizar a sociedade, apenas no regime constitucional democrático os seus direitos à liberdade de pensamento, de consciência, de culto, sua liberdade religiosa em geral, estariam efetivamente protegidos (RAWLS, 2014, p. 547). Nas palavras do autor:

As razões para a separação entre Igreja e Estado são, entre outras, as seguintes: ela protege a religião contra o estado e o estado contra a religião, protege os cidadãos contra suas Igrejas e os cidadãos uns dos outros. É um erro dizer que o liberalismo político é uma concepção política individualista, pois seu objetivo é a proteção que diferentes interesses, tanto associativos como individuais, têm na liberdade. E também é grave equívoco pensar que a separação entre Igreja e Estado está voltada primariamente para a proteção da cultura secular; naturalmente, ela protege essa cultura, mas não mais do que protege todas as religiões. (RAWLS, 2014, p. 566)

O autor ainda chama atenção para o fato de que doutrinas religiosas fundamentalistas e governantes autocráticos e ditatoriais podem ser facilmente reconhecidos pela clara rejeição da razão pública e da democracia deliberativa. Essas doutrinas, consideradas desarrazoadas por Rawls, representam, segundo ele, uma ameaça às instituições democráticas, pois lhes é impossível endossar um regime constitucional (RAWLS, 2014, p. 581).

A doutrina da razão pública de Rawls é construída, portanto, sob o regime de uma democracia constitucional deliberativa. Segundo ele, a democracia

deliberativa possui três elementos essenciais, quais sejam, (1) a ideia de razão pública, (2) instituições democráticas constitucionais estruturadas com corpos legislativos deliberativos, (3) um conhecimento e desejo dos cidadãos de seguir a razão pública.

Nesse sentido, o autor reconhece que para que a democracia deliberativa possa estar em pleno funcionamento é preciso uma educação ampla sobre o governo democrático para todos os cidadãos, pois sem essa informação decisões políticas e sociais simplesmente não podem ser tomadas de forma efetiva, uma vez que, mesmo que os políticos desejem realizar as mudanças necessárias, seria impossível convencer um público mal informado, da mesma forma que esses cidadãos mal informados e descrentes não poderão realizar a fiscalização correta dos atos das autoridades públicas (RAWLS, 2014, p. 531-533).

Habermas, por sua vez, argumenta em suas obras igualmente a Rawls, no sentido de que o discurso religioso realizado na esfera pública como forma de justificação de uma decisão política deve ser traduzido em uma linguagem secular. Sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo do discurso religioso não conseguiria ser compreendido ou considerado nas negociações das instituições estatais, impedindo sua influência no processo político. Nas palavras do autor:

[...] religious speech in the political public sphere needs translation if its content should enter and affect the justification and formulation of binding political decisions that are enforceable by law. In parliaments, courts, or administrative bodies any reference to Genesis 1 should be explained, I think, in secular terms. (HABERMAS, 2011, p. 64)

Todavia, para ele, assim como para Rawls, essa exigência de tradução dos argumentos religiosos em argumentos seculares não se aplica à sociedade civil, ou seja, aos cidadãos em geral, mas apenas aos cidadãos que possuam cargos públicos, como os políticos, que estão obrigados à neutralidade que se espera em um Estado laico. Segundo o autor, exigir essa tradução da sociedade civil seria exigir algo impossível, pois muitos não teriam habilidade ou conhecimento secular suficiente para realizar a tradução e, conseqüentemente, isso impossibilitaria sua participação no debate público (HABERMAS, 2007, p. 145-148).

Nesse sentido, a tradução para uma linguagem que possa ser aceita razoavelmente por todos viria por meio de uma cooperação entre os cidadãos

seculares e religiosos, a fim de se alcançar, ao final, uma justificação institucional e um possível consenso.

Assim, os cidadãos religiosos têm que contar com a tradução colaborativa de seus concidadãos seculares para que seus argumentos possam ser ouvidos no debate político. Para Habermas, a neutralidade do Estado liberal pressupõe a necessidade dessa colaboração na compreensão e tradução do argumento religioso para o laico e isto não deve ser considerado um pressuposto para a participação política do cidadão que deseja oferecer um argumento religioso ao debate.

A exigência de tradução no caso dos cidadãos que possuam cargos públicos serve para que a esfera pública não sofra uma abertura do parlamento para a disputa em torno das verdades absolutas da fé, podendo transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa que imporá sua vontade sobre os demais, ferindo o procedimento democrático.

Em outras palavras, se o discurso religioso fosse aceito no debate público sem qualquer tradução, a religião pertencente à maioria dos participantes sempre sairia vitoriosa do debate - pois o foco da discussão sairia do âmbito político para o âmbito teológico – que, então, poderia impor sua visão religiosa aos demais cidadãos, violando, assim, direitos constitucionais fundamentais.

Para Habermas, assim como para Rawls, no debate público os argumentos têm de ser apresentados em uma linguagem acessível, e devem ser suscetíveis de análise e avaliação por todos os cidadãos, ou seja, as justificações e argumentações devem se pautar na razão pública. Assim, para o autor, apenas a “assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 135).

Assim, a construção de um debate público pautado em bons argumentos acessíveis razoavelmente por todos é essencial para possibilitar o consenso. Apesar do dissenso em questões que envolvam diferentes concepções religiosas, os cidadãos devem reconhecer-se como detentores de direitos iguais e, a partir de uma solidariedade, devem procurar um “entendimento mútuo motivado racionalmente” (HABERMAS, 2007, p. 137).

Apesar de defender que os argumentos religiosos só poderão ser aceitos na arena pública se traduzidos para uma linguagem secular, acessível ao entendimento de todos os participantes, Habermas aponta que os discursos dos grupos religiosos não podem ser desprezados na arena pública, que as autoridades eclesiásticas não devem ser desconsideradas como atores sociais e políticos na democracia e que o Estado secular não pode negar o potencial de racionalidade das visões religiosas de mundo, nem contestar o direito desses religiosos de contribuir com o debate público (HABERMAS, 2007, p. 128).

Assim, Habermas defende que para que seja possível a legitimação do Estado e do Direito é necessário que todos possam participar do debate público e opinar na tomada de decisões políticas. O autor desenvolveu a teoria política da razão comunicativa que supõe justamente que a razão emerge como resultado do diálogo entre diferentes posições e visões de mundo e nunca por meio da imposição de cosmovisões por um grupo de cidadãos.

No entanto, para que isso seja possível, as partes participantes do debate devem estar dispostas à autorreflexão e a aprender uns com os outros, por meio de uma solidariedade respeitosa (HABERMAS, 2007, p. 8/9), algo bem próximo à ideia de Rawls de que no debate público os participantes devem estar dispostos a abrir mão de suas posições iniciais em prol de um consenso razoável.

Nesse sentido, razão comunicativa para Habermas é exatamente o que emerge do processo de comunicação voltado para alcançar um entendimento mútuo, um acordo entre os cidadãos quanto à validade das proposições ou legitimidade das normas por meio de uma argumentação em forma de discurso, no qual indivíduos livres e iguais se comunicam em um debate. Tal pensamento surge a partir da teoria da ação comunicativa de Habermas, que busca explicar como é possível o entendimento racional das pessoas envolvidas em um diálogo ou debate, mediante o uso da linguagem.

Para Habermas, a racionalidade de uma determinada expressão linguística depende da confiabilidade do conhecimento a ela incorporado (HABERMAS, 1975, p. 3) e que apenas as expressões passíveis de críticas podem ser consideradas racionais, donde se excluem, por exemplo, dogmas religiosos ou normas de regimes autoritários e ditatoriais, uma vez que estes se pronunciam

como verdades absolutas irrenunciáveis e impassíveis de serem debatidas, criticadas ou refutadas (HABERMAS, 1997, p. 36-37).

Essa ação comunicativa ganha relevância e utilidade justamente em sociedades complexas e plurais, pois, apesar de toda a diversidade, a troca discursiva permitirá a integração social, uma vez que é por intermédio dos atos de fala entre os cidadãos livres e iguais que se chegará ao entendimento, isso considerando os pressupostos comunicativos, cujo conteúdo ideal é provido de maneira aproximada, devem ser aceitos por todos os participantes do debate ou da prática argumentativa, ao exporem suas ideias ou refutarem as dos outros (HABERMAS, p. 1997, p. 26/30).

Isso não significa, todavia, que as opiniões consideradas racionais serão sempre afirmações verdadeiras, ou que quem compartilha uma informação falsa será sempre irracional. Irracional, para Habermas (1997, p. 104-105), significa defender uma opinião ou um ponto de vista de forma dogmática, sem se conseguir explicar ou fundamentar racionalmente sua posição perante os outros participantes do diálogo.

Assim, para que a esfera pública exerça sua atribuição de analisar e solucionar os problemas existentes na sociedade, é necessária uma circulação dos fluxos comunicativos dos indivíduos que serão hipoteticamente atingidos por essas medidas, uma vez que sua base está na totalidade de cidadãos e suas respectivas vozes, seus sentimentos, suas vivências pessoais e suas identidades.

A esfera pública funciona como um espaço discursivo no qual as esferas privadas interagem, compartilham experiências e conhecimentos, alcançam o entendimento sobre o interesse coletivo e podem influenciar o poder político, atribuindo legitimidade às decisões políticas. Isso porque as expectativas normativas coletadas dos diversos modos de vida devem ser problematizadas e elaboradas comunicativa e coletivamente no espaço público, para então penetrarem na atividade decisória estatal (SOUZA NETO, 2006, p. 127).

A teoria da democracia deliberativa defende que para que modificações, escolhas, reformas, ou quaisquer decisões tomadas pelos detentores do poder estatal possam ser consideradas legítimas, não basta que elas estejam de acordo com o direito positivado, há a necessidade de que a temática tenha sido discutida

no âmbito dos procedimentos discursivos previstos para o exercício da soberania popular. Portanto, a legitimidade, tanto do direito quando do poder político existe na medida em que os cidadãos possam exercer as suas liberdades comunicativas.

Afirma-se que o modelo de democracia deliberativa de Habermas é procedimental, no sentido de que não são exatamente as deliberações políticas que demandam uma legitimidade discursiva, mas sim os procedimentos realizados para as deliberações políticas, para se aferir se a formação de vontade foi democrática ou autoritária (REESE-SCHÄFER, 2017, p. 92). Daí a grande relevância da Constituição, que terá como um de seus objetivos estabelecer os procedimentos, estabelecer a “institucionalização das formas comunicativas de formação de opinião e da vontade pública” (HABERMAS, 1999, p. 95).

Assim sendo, normas que regulam a sociedade não apresentam legitimidade pelo simples fato de terem sido instituídas, de terem sido impostas ou sobre elas existir coerção estatal. A legitimidade, para Habermas, advém do processo de aceitação e reconhecimento por todos os cidadãos que fazem parte do Estado. A positividade (ou facticidade) não se confunde com a legitimidade, pois, para que esta se configure, há necessidade de se passar por um processo de avaliação a ser realizado pelos envolvidos na decisão a ser tomada (HABERMAS, 1998).

A teoria de democracia deliberativa foi de fato pensada em um primeiro momento para ser aplicada ao âmbito legislativo, todavia, cada vez mais questões políticas e constitucionais de alto impacto social são discutidas também no âmbito do Poder Judiciário, principalmente com os fenômenos da judicialização da política⁵ e do ativismo judicial.⁶

⁵ Como judicialização da política, utilizarei neste trabalho a definição de Vallinder e Tate (1995) em que a judicialização é o processo pelo qual cortes e juízes (tipicamente supremas cortes ou cortes constitucionais) vêm a fazer ou crescentemente dominam o ato de fazer políticas públicas, que eram tradicionalmente elaboradas por outros agentes do poder público, especialmente nos poderes Executivo e Legislativo.

⁶ Como ativismo judicial, utilizarei neste trabalho a definição de Luís Roberto Barroso (2012, p. 25-26) em que a o ativismo é uma participação mais ampla e de maior intensidade do Poder Judiciário na concretização dos valores e objetivos protegidos e constantes na constituição, atuando por meio de interferências frequentes no âmbito dos outros dois Poderes. Segundo o autor: “A postura ativista se manifesta por meio de diferentes condutas, que incluem: a) a aplicação direta da Constituição a situações não expressamente contempladas em seu texto e independentemente de manifestação do legislador ordinário; b) a declaração de inconstitucionalidade de atos normativos emanados do legislador, com base em critérios menos rígidos que os de patente e ostensiva violação da Constituição; c) a imposição de condutas ou de abstenções ao Poder Público, notadamente em matéria de políticas públicas.”

Assim, considerando que a democracia não se resume apenas ao voto nos processos eleitorais, mas também se efetiva na participação dos cidadãos nos debates que antecedem decisões socialmente relevantes e que se darão, especialmente, no diálogo social realizado por meio das audiências públicas, seja no âmbito do legislativo, como no âmbito do judiciário, destaca-se que alguns autores têm defendido que a teoria da democracia deliberativa pode ser aplicada e interpretada também no âmbito do Poder Judiciário.

Duarte (2017), por exemplo, argumenta que essa aplicação seria possível, pois, para Habermas, há uma relação intrínseca entre Estado de Direito e democracia, com uma relação de dependência e constituição recíproca entre direito e política. Nesse sentido, o direito depende do poder político para garantir sua força e coerção e a política apenas se estabelece e pode ser exercida dentro dos limites estabelecidos pelo direito. Mais à frente o tema das audiências públicas será abordado com mais profundidade e verificar-se-á a existência ou não da possibilidade dessa aplicação (da audiência pública como instituto para legitimação democrática).

A teoria da democracia deliberativa defendida tanto por Rawls como por Habermas é foco de diversas críticas pertinentes, mas que podem ser resumidas em uma crítica principal, qual seja, a impossibilidade de aplicação prática da teoria em diversos aspectos.

Por ter sido construída em um modelo utópico e ideal que não existe na realidade, diversos problemas surgem quando buscamos aplicá-la. Todavia, é justamente pelo conhecimento do que seria uma democracia ideal, que se torna mais facilmente possível de identificar os problemas da democracia que existe na realidade prática, que podem e devem ser solucionados – sempre que viável – para que o “ser” se aproxime cada vez mais do “dever ser”.

A começar pela formulação da teoria da democracia deliberativa de Habermas, o autor desenvolveu sua criação em um modelo utópico chamado de “situação ideal de fala”, onde a exclusão, a censura e a desigualdade não podem ocorrer. Esse modelo leva em consideração que qualquer contribuição sensata para o debate pode ser apresentada, que apenas os argumentos racionais serão

considerados e que todos os participantes têm como objetivo atingir um consenso (MIGUEL, 2005, p. 14).

Nesse sentido, a teoria considera que os participantes não estão movidos por interesses fixos e serão, portanto, capazes de alterar suas preferências ao longo do debate, em outras palavras, o modelo parte do princípio de que todos estão abertos à possibilidade de serem convencidos e de abandonarem sua posição inicial em prol da construção de um acordo coletivo.

Esse modelo ignora as possibilidades de repressão, de exclusão e de censura de participantes no debate, além de confiar demasiadamente na capacidade dos participantes de produzirem sempre “contribuições pertinentes” ao debate. Também ignora possíveis diferenças sociais, de autoridade, riqueza, status e o nível de conhecimento entre os participantes sobre o assunto debatido, além de valorizar e confiar que todos os participantes estão dispostos a abrir mão de suas posições prévias para buscarem um consenso, como se o egoísmo e o interesse próprio não existissem (MIGUEL, 2005, p. 14). Como bem esclarece Luís Felipe Miguel (2005, p. 19), “o mero acesso de todos à discussão é insuficiente para neutralizar a maior capacidade que os poderosos têm de promoverem seus próprios interesses.”

Segundo os críticos, a obra de Habermas falha em apresentar qualquer ponte entre a sua teoria ideal e a realidade prática, e a obra de Rawls não se diferenciaria muito nesse aspecto, trazendo apenas em alguns momentos uma preocupação com a aplicação de sua teoria, mais direcionada especificamente à influência do dinheiro no âmbito político. Nas palavras do autor:

É preciso que a deliberação pública torne-se possível, seja reconhecida como uma característica básica de democracia e esteja livre da maldição do dinheiro. Do contrário, a política passa a ser dominada por interesses corporativos e outros interesses organizados que por meio de grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem – quando não excluem - a discussão e a deliberação públicas. [...] Na busca constante de dinheiro para financiar campanhas, o sistema político é simplesmente incapaz de funcionar. Suas capacidades deliberativas ficam paralisadas. (RAWLS, 2014, p. 532/533)

Em relação à crítica de demasiada valorização do consenso e da defesa da ideia utópica de que os participantes do debate estariam sempre dispostos a abrir mão de suas posições, em que ambas seriam impossíveis na realidade prática, Rawls responde admitindo que, apesar do ideal da busca pelo consenso, o impasse

nas decisões sobre questões controvertidas ocorre não só na argumentação moral e política, mas em todas as formas de argumentação, incluindo no campo da ciência e do senso comum.

Segundo ele, em casos de questões altamente controvertidas, como a questão do aborto, o natural é realmente não se esperar uma unanimidade de posições, mas os cidadãos ainda assim devem votar a questão de acordo com a sua “ordenação completa de valores políticos” (RAWLS, 2014, p. 568/569).

Por sua vez, autores estudiosos de Habermas também defendem que o autor parece não admitir que o consenso seja uma necessidade ou um resultado que sempre irá ocorrer na prática (ANDREWS, 2011, p. 27; REESE-SCHÄFER, 2017, p. 23; BITTAR, 2013, p. 244).

Para eles, Habermas entende o consenso não como uma meta, um objetivo a ser alcançado ao final de todo e qualquer debate, mas apenas um pressuposto do discurso, ou seja, é necessário que para o entendimento mútuo os participantes assumam a possibilidade do consenso (e não o consenso como um objetivo final, que sempre irá ocorrer em si). Afinal, se um diálogo se inicia entre duas partes que não pretendem compreender-se entre si e, assim, não assumem como possibilidade o consenso com resultado final, o diálogo perde em parte a sua razão de ser.

Uma das principais autoras críticas das obras de Habermas e Rawls é Chantal Mouffe, que, a partir das fraquezas identificadas por ela na teoria de democracia deliberativa, construiu o seu próprio modelo de democracia, intitulado de modelo agonístico de democracia, sob a ótica de um “pluralismo agonístico”.

Mouffe defende que a teoria de Rawls não é tão independente das visões abrangentes – religiosos, morais e filosóficos - como o autor gostaria e nem a teoria de Habermas é tão procedimental assim. Para ela, Rawls e Habermas pretendem fundamentar uma adesão à democracia liberal com um tipo de “acordo racional que fecharia as portas para a possibilidade de contestação” e que, com isso, estariam ignorando os limites da realidade, fugindo da pluralidade de valores existente na prática, disfarçando-a “sob o véu da racionalidade e da moralidade” (MOUFFE, p. 16/22). Para ela, a busca do consenso racional é utópica e inatingível diante do pluralismo existente na realidade.

Segundo a autora, a teoria de Rawls estabelece um reino privado, onde doutrinas inconciliáveis e visões abrangentes coexistem e um reino público, em que um consenso pode ser estabelecido por meio de uma concepção compartilhada de justiça, ignorando que na realidade prática essa divisão não existe e os dois mundos coexistem. Assim, a autora propõe um modelo sob a ótica do pluralismo agonístico, em que se admite a realidade de conflitos e diversidades, buscando estabelecer uma relação entre “nós” em oposição a um “eles” de forma compatível com a democracia. Nas palavras de Mouffe:

Vislumbrada a partir da ótica do “pluralismo agonístico”, o propósito da política democrática é construir o “eles” de tal modo que não sejam percebidos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários, ou seja, pessoas cujas idéias são combatidas, mas cujo direito de defender tais idéias não é colocado em questão. Esse é o verdadeiro sentido da tolerância liberal-democrática, a qual não requer a condescendência para com idéias que opomos, ou indiferença diante de pontos de vista com os quais discordamos, mas requer, sim, que tratemos aqueles que os defendem como opositores legítimos. [...] O antagonismo é a luta entre inimigos, enquanto o agonismo representa a luta entre adversários. Podemos, portanto, reformular nosso problema dizendo que, desde a perspectiva do “pluralismo agonístico”, o propósito da política democrática é transformar antagonismo em agonismo. [...] Uma diferença importante em relação ao modelo da democracia deliberativa é que, para o “pluralismo agonístico”, a tarefa primordial da política democrática não é eliminar as paixões da esfera do público, de modo a tornar possível um consenso racional, mas mobilizar tais paixões em prol de desígnios democráticos. (MOUFFE, p. 20/21)

Apesar de a teoria de democracia agonística de Mouffe parecer responder muito bem a alguns pontos que a teoria da democracia deliberativa não responde, ou falha em responder, sua teoria ainda possui uma limitação clara, qual seja, que ela parece se encaixar em um cotidiano de conflitos e divergências racionais e democráticas, dentro de um critério mínimo de tolerância, mas não responde sobre doutrinas e posições políticas não razoáveis, fundamentalistas, ou que almejem hegemonia, uma espécie de tirania da maioria travestida de democracia.

Rawls (2014, p. 581) chega a questionar em seu ensaio “A ideia de razão pública revisitada” até que ponto “doutrinas não razoáveis devem permanecer ativas e ser toleradas em um regime democrático constitucional”, mas, infelizmente, não chegou a ter a chance de produzir qualquer obra que pudesse responder de fato à pergunta suscitada.

Apesar de todas as críticas à teoria da democracia deliberativa e considerando o foco de análise do presente trabalho, a teoria da razão pública e

boa parte das ideias defendidas na teoria da democracia deliberativa ainda parecem ser aquelas que melhor respondem os questionamentos do início deste capítulo.

Segundo essas teorias, religião e democracia podem sim ser conciliadas, bem com a religião pode e, inclusive, deve ter o interesse de endossar o regime constitucional democrático, uma vez que este regime é o único que oferece a todas as religiões proteção e garantia constitucional de direitos relacionados à liberdade religiosa, liberdade de pensamento, de consciência e de culto.

No entanto, em troca dessa proteção, aqueles religiosos que vierem a assumir cargos como autoridades públicas ou como candidatos a cargos públicos, devem participar dos debates e das decisões políticas se utilizando da razão pública para justificar seus posicionamentos perante todos os cidadãos, nunca se utilizando puramente de argumentos baseados em suas doutrinas religiosas, uma vez que, apesar de quando eleitos representarem os interesses de um grupo específico de indivíduos, as decisões na seara pública afetam os cidadãos de toda uma sociedade plural e diversa.

Nesse sentido, como autoridades públicas ou candidatos a cargos públicos, esses religiosos devem abrir mão da pretensão de hegemonia religiosa e de se utilizarem de seu poder político público para garantir a influência e o sucesso de uma determinada religião. Essa autocontenção é o preço a ser pago pela proteção constitucional da liberdade religiosa.

Perceba-se que se utilizar da ideia de razão pública no debate público não significa necessariamente que os religiosos devam abrir mão de suas crenças religiosas, significa, tão somente, que ao assumirem cargos públicos que têm o poder de mudar um ordenamento jurídico que rege toda uma sociedade, esses religiosos devem interpretar suas crenças religiosas e traduzi-las de forma que possam ser razoavelmente aceitas por todos os cidadãos, inclusive aqueles que não compartilham das suas crenças religiosas ou qualquer religião.

Perceba-se também que em nenhuma das duas teorias se ignora o fato da relevância do religioso no espaço público, pelo contrário, Habermas frequentemente reforça esse aspecto. As estruturas eclesásticas sempre estiveram presentes no espaço público e, na contemporaneidade, continuam tendo uma

presença e uma legitimidade significativas, principalmente na implementação de políticas públicas no campo da saúde, da assistência social, dos direitos humanos e, portanto, devem ser reconhecidos como importantes atores políticos do jogo democrático.

Não se defende uma ideia laicista segundo a qual deve haver a completa exclusão da religião do debate público, relegando-a à esfera privada e também se reconhece a potencialidade das religiões de fornecerem contribuições para a construção de uma sociedade pautada por valores éticos. A opinião religiosa - desde que razoável - não deve ser excluída do processo democrático, que deve estar sempre aberto a todos. Todavia, analisar-se-á mais à frente se o mesmo se aplica para o debate público no âmbito do Poder Judiciário, na forma das audiências públicas.

A atuação dos religiosos na seara pública não deve ser ilimitada, ou, inevitavelmente, em algum momento, poderá se esbarrar e violar princípios democráticos como a laicidade e os direitos constitucionais fundamentais daqueles que não fazem parte da maioria religiosa ou sequer possuem religião. Apenas se reivindica, em termos gerais, que os religiosos, especialmente os que formam a maioria religiosa – cristã - do nosso país, não tentem por meio das instâncias de poder do Estado laico (seja legislativo, executivo ou judiciário) subordinar toda a sociedade às suas cosmovisões de mundo em qualquer temática.

As críticas realizadas sobre a teoria da democracia deliberativa também não devem ser ignoradas. As desigualdades existentes na sociedade refletem no processo deliberativo, especialmente quando se trata de exposições a serem realizadas no ambiente público e político do Congresso Nacional.

As opressões (de gênero, raça, dentre outros), assim como a invisibilidade social, a dificuldade no uso da linguagem, de uma comunicação efetiva, podem ser citadas como alguns dos obstáculos para que grupos de minorias marginalizadas possam participar do debate e terem suas exposições de fato consideradas, portanto, é preciso garantir as condições para que esses grupos sejam reconhecidos, assegurando-lhes a possibilidade real de contribuírem no processo e levarem para o debate suas próprias demandas.

2.2

A influência religiosa no ordenamento jurídico brasileiro: um regime de separação com suas peculiaridades

A partir do século XIX, conforme as sociedades foram se tornando mais complexas, a mistura de diferentes culturas e religiões se tornou inevitável e impossível de ser controlada pelos governantes, dada não só a tamanha complexidade dessa nova realidade, mas também a dimensão quantitativa das populações, impondo-se a necessidade de um novo sistema que pudesse permitir uma convivência mais pacífica de tantas realidades e tradições diferentes.

Aos poucos, diversos Estados colocaram fim ao monopólio da Igreja Católica sobre suas populações e instituíram diversos regimes que procuravam delimitar a atuação da Igreja e do Estado, estabelecendo a separação dos mesmos. Nesse sentido, em grande parte do mundo percebeu-se uma tendência muito forte de secularização das instituições estatais, afastando-se a religião para o âmbito privado.

No seio desse movimento de secularização tivemos o surgimento do regime da laicidade – ou do Estado laico – que foi definido como o modelo ideal para aqueles Estados que buscavam ser mais democráticos, vez que esse regime, em tese, permite a convivência de diversas religiões da forma mais pacífica possível, em que todas são permitidas e respeitadas pelo Estado, não havendo um monopólio religioso ou tratamento preferencial concedido a uma ou algumas religiões determinadas.

Com essa onda de secularização e instituição de regimes de separação entre Igreja e Estado em diversos locais ao redor do mundo, intelectuais formularam a chamada teoria da secularização – que mais tarde veio a ser derrubada até mesmo por seus próprios criadores e apoiadores -, que percebiam esse movimento de secularização como um movimento crescente e permanente, que levaria futuramente à total exclusão das religiões da esfera pública em todo mundo moderno.

Peter Berger foi um dos grandes pensadores da teoria da secularização e que

mais tarde veio a defender que ela fora fruto de um grande equívoco. Sobre a ideia defendida pela teoria da secularização, Berger explica:

A ideia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada. Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrasecularização. (BERGER, 2000, p. 10)

Segundo a teoria da secularização, movimentos históricos como o Renascimento (entre os séculos XIV e XVII), o Iluminismo e seus descendentes intelectuais, deram um impulso cultural determinante para marcar a Idade Moderna como a era em que a racionalidade e a ciência teriam um lugar de prestígio e maior relevância quando comparada à sabedoria religiosa. Por um lado, os pensadores estavam corretos em defender que a partir daquele momento a ciência, a racionalidade e a tecnologia seriam mais prestigiadas, no entanto, errôneo foi concluir que a busca pela racionalidade científica diminuiria consequentemente e inevitavelmente o espaço das religiões.

Segundo Catroga (2010, p. 29), “o novo interesse geral, reivindicado pelo Estado, entrou em atrito com a vocação totalizadora das Igrejas (e, em particular, da Igreja católica), o choque entre ambas as instituições foi igualmente global.” Houve sim, portanto, uma grande tendência de secularização das instituições e da inauguração de regimes de separação entre Igreja e Estado no mundo, mas esse movimento não levou à secularização da civilização como um todo e muito menos reduziu a importância das religiões para os povos.

O processo de secularização apenas permitiu que em alguns locais do mundo surgissem Estados laicos e, portanto, mais democráticos e pacíficos no que se refere à liberdade religiosa do que os Estados teocráticos de outrora. Em alguns locais a religião ficou mais restrita ao âmbito privado, mas essa realidade não se tornou necessariamente a regra em todo o mundo. Fato é que as religiões mantiveram sua relevância e, em alguns lugares, até floresceram perante a pressão dos movimentos pela racionalidade e pela ciência, ou seja, no lugar de diminuir suas influências e o número de fiéis, elas aumentaram sua pluralidade e alcance.

Nesse sentido, Peter Berger defende, inclusive, que apesar do processo de secularização das instituições ter ocorrido em algumas partes do mundo, o mundo

hoje em dia não é em si e totalmente secularizado. Em suas palavras, “O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, 2000, p. 10). Ainda segundo o autor, se o mundo realmente fosse secularizado, as religiões apenas poderiam sobreviver se tivessem se adaptado completamente às exigências racionais do mundo secularizado e, de modo geral, é possível observar que o que ocorreu ao redor do mundo foi justamente o contrário, as religiões que não se adaptaram saíram ainda mais fortalecidas.

Sobre o conceito de secularização, José Casanova explica que tal conceito pode ser dividido em três pilares diferentes, irregulares e não integrados, sendo a secularização “como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada” (CASANOVA, 1994, p. 211).

Ainda mais completa é a definição que Berger atribui à secularização. Nas palavras do autor:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de páreas que antes estavam sob seu controle e influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico [...]. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subtende-se aqui que a secularização tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. (BERGER, 1985, p. 119)

Assim sendo, é possível defender que a secularização realmente levou à separação entre instituições seculares de Estado e normas religiosas em boa parte do mundo, mas não levou ao declínio das religiões e suas práticas e restringiu a religião ao ambiente privado apenas em alguns lugares, ou seja, a secularização ocorreu em diferentes graus por todo o mundo, mas em geral pode-se dizer que não levou à diminuição e muito menos ao desaparecimento das religiões.

Outro indício que também direciona para a conclusão de que o mundo atualmente não é secularizado é o fato de que o regime do Estado laico não é

adotado por todos os países do mundo, ou seja, subsistem ainda hoje países em que há uma forte aliança entre religião e Estado e alguns em que permanece o status de monopólio de uma determinada religião. Além disso, não há no mundo uma determinação clara sobre os contornos ou delimitações da laicidade, de forma que ela assume variados níveis e características de acordo com o nível de secularização de cada sociedade.

Nesse sentido, segundo Catroga (2010, p. 46), toda laicidade é fruto de um movimento secularizante, ou seja, quanto mais secular for uma sociedade, maiores as chances da implementação em seu seio de um Estado laico, mas o contrário não é igualmente verdade, pois a secularização não leva obrigatoriamente à laicidade. É por isso que, mesmo com o movimento da secularização, muitos países hoje não adotam a laicidade, sendo que alguns realizam alianças com determinadas religiões e outros até mesmo são laicistas (*hostis às religiões*).

Ari Pedro Oro, por sua vez, discorda de tais proposições. Para o autor, os países que possuem um regime de separação Estado-Igreja, bem como os que adotam o regime de separação, mas possuem relações especiais com uma ou algumas religiões e também aqueles que adotam o regime de Igrejas de Estado (estados teocráticos), simplesmente estão por vivenciar tipos diferentes de laicidade, porque, segundo ele, em todos esses países hoje há um respeito à liberdade de consciência, há autonomia e igualdade perante os indivíduos, sem qualquer discriminação de suas religiões (ORO, 2011, p. 222).

Nesse sentido, é possível perceber que o próprio conceito de laicidade e suas delimitações é um assunto complexo e controverso entre seus pensadores. Enquanto para alguns a laicidade começa por determinar exatamente o regime de separação entre Igreja e Estado, dentre outras características relevantes, para outros a laicidade é simplesmente a existência de uma certa independência entre ambos e a existência da tolerância, da liberdade de consciência e a não discriminação das religiões, ou, nas palavras de Blancarte, o estado é laico quando prescinde da religião, “quando já não requer mais a religião como elemento de integração social ou como cimento para a unidade nacional” (BLANCARTE, 2000, p. 3).

Considerando suas análises, Ari Pedro Oro parece considerar que todo regime que não for laicista, ou seja, todo regime que não for hostil a uma ou algumas religiões ou não realizar perseguição religiosa, seria um regime laico. No entanto, não parece razoável considerar que, por exemplo, um Estado que une Igreja e Estado e define um monopólio religioso, pudesse ser considerado um tipo de laicidade, de respeito e tratamento igualitário entre as religiões, pelo contrário, o tratamento desigual, conferindo o privilégio à religião hegemônica é justamente o objetivo do monopólio religioso, onde as normas religiosas se transformam em leis de Estado e todos são obrigados a seguir o que foi imposto por aquela religião.

Em vista disso, a definição de Ricardo Mariano sobre a laicidade parece se aproximar mais corretamente da realidade, bem como sua diferenciação em relação à secularização. Segundo ele:

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto. O conceito de secularização, por sua vez, recobre processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas. (MARIANO, 2011, p. 244)

Seguindo esse raciocínio, a laicidade pode ser compreendida como um sistema que busca a pacificação social e o tratamento igualitário e democrático para todas as religiões por meio de um regime de separação entre Estado e Igreja, onde serão instituídos direitos fundamentais aos cidadãos que professem quaisquer religiões, como o direito à liberdade de consciência, de crença e de culto. Esse regime de separação, em comparação com os outros, demonstrou ser o que mais possibilita essa igualdade entre as religiões, no sentido de que o Estado adota uma postura de neutralidade perante todas elas.

Essa neutralidade se divide em uma conduta de neutralidade positiva e outra de neutralidade negativa. A neutralidade positiva permite que o Estado possa atuar ativamente, por exemplo, garantindo os direitos à liberdade de crença, consciência

e de culto dos integrantes de todas as religiões. Por outro lado, a neutralidade negativa impõe uma omissão estatal perante os assuntos religiosos que serão apenas regulados pelas religiões e também uma omissão no sentido de não prejudicar ou hostilizar as tradições religiosas de qualquer religião.

Essa neutralidade permite, ao mesmo tempo, que o Estado garanta o pleno exercício religioso dos seus cidadãos, seja, por exemplo, protegendo uma religião minoritária que eventualmente sofra violações de seus direitos, seja não tratando de forma preferencial ou discriminatória qualquer religião. O Estado, nesse sentido, atuaria como um juiz, garantindo direitos e assumindo uma postura de imparcialidade que possa resultar em um tratamento igualitário, justo e democrático para com todas as religiões, sem hostilizar ou privilegiar qualquer uma delas.

Conforme os países, principalmente na Europa Ocidental, foram adotando regimes de separação entre Estado e Igreja, naturalmente, a Igreja – em especial, a Católica, que exercia o monopólio religioso de forma hegemônica até então – liderou o movimento chamado por Berger de contrasecularização. O autor chega a explicitar que o movimento de contrasecularização foi tão importante historicamente no mundo contemporâneo quanto o movimento de secularização (BERGER, 2000, p. 13).

O autor também lança sua aposta em duas justificativas para o fato de que as religiões em boa parte do mundo tenham sobrevivido aos movimentos de secularização. A primeira, segundo ele, seria a de que a era da modernidade trouxe consigo grandes inseguranças para a humanidade, no sentido de que solapou todas as velhas certezas – em diversas áreas, mas principalmente na ciência – e a incerteza seria uma condição que o ser humano tem naturalmente muita dificuldade em assumir. Segundo ele, “a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo tem sido uma característica perene da humanidade” (BERGER, 2000, p. 19).

Na verdade, o ser humano tem muita dificuldade tanto com as incertezas quanto com a falta de respostas para dilemas misteriosos da vida – como, por exemplo, a verdade sobre a origem da vida, do universo e o medo da morte. Assim sendo, todos os movimentos (e não apenas os religiosos) que venham a

prometer verdades absolutas e renovarem as certezas dos indivíduos acabam por ter grande adesão na modernidade (BERGER, 2000, p. 14).

A segunda seria o fato de que uma visão secularizada da realidade acaba demandando o acesso à uma vivência cultural e social da elite – que é a classe que possui acesso à educação, ciência e tecnologia – e isso influencia diretamente os membros que não fazem parte da elite, por exemplo, quando os filhos de outras classes sociais são submetidos a uma educação não-confessional que ignora ou mesmo contraria suas crenças e valores. Assim sendo, os movimentos religiosos com tendência a criticar a secularidade e a modernidade podem atrair pessoas com ressentimentos originados às vezes em motivações que não são religiosas, mas sociais (BERGER, 2000, p. 17).

Nas palavras do autor:

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que vêem como modernidade estão em declínio em quase toda parte. (BERGER, 2000, p. 13)

Com exceção de uma parte da Europa Ocidental em que o movimento de secularização parece ter sido bem sucedido, em todo o restante do mundo ela não chegou a concretizar seus três pilares citados anteriormente, sendo que em boa parte apenas o primeiro pilar foi adotado, qual seja, a implementação de um regime de separação entre Estado e Igreja.

No Brasil não foi diferente. Bem antes que a sociedade brasileira pudesse compreender a importância do respeito com as outras religiões que não fossem a católica (religião oficial do Brasil Colônia e Império, período que perdurou de 1500 a 1889, ou seja, mais de 400 anos de monopólio religioso), bem como a relevância dos direitos fundamentais à liberdade de consciência, de crença e de culto e a necessidade de um regime democrático que pudesse possibilitar a convivência pacífica de diferentes culturas e tradições religiosas, foi instituído, em 1890, por meio do Decreto 119A do Marechal Deodoro da Fonseca, o regime de separação entre Estado e Igreja no Brasil.

Com a extinção do Regime do Padroado, a Igreja Católica passou a enfrentar diversos problemas. Além de outras religiões poderem, a partir de então,

serem reconhecidas como personalidade jurídica pelo Estado, houve naturalmente um decaimento no prestígio da religião católica com a consequente perda de um contingente de fiéis, além da perda de tutela estatal e de todo o poder de controle que a Igreja exercia sobre o que era socialmente correto ou não, de acordo com a moral cristã. Esses fatores obrigaram a Igreja Católica a buscar outros espaços de atuação na sociedade (MIRANDA, 2011, p.42).

Apesar de todas as perdas, a Igreja Católica se empenhou em manter certos privilégios. Nesse sentido, desde que o Brasil passou a ser um Estado laico, a Igreja Católica continuou mantendo relações estreitas com este, preservando certos privilégios que outras religiões minoritárias nunca possuíram. Nessas circunstâncias, a religião no Brasil nunca ficou restrita ao âmbito privado, posto que mesmo após a instauração do regime de separação a Igreja Católica permaneceu determinando políticas públicas por meio de cooperações com o Estado, que foram inclusive permitidas expressamente na Constituição de 1934.

Vale ressaltar também que o suposto tratamento igualitário e o respeito a todas as religiões só veio a ser efetivamente garantido na Constituição de 1988. Anteriormente, mesmo com o regime de separação, as religiões recebiam tratamentos totalmente diversos e hostis, somente a Igreja Católica era respeitada e, inclusive, privilegiada com auxílios financeiros, isenção de impostos e outros benefícios.

Nas palavras de Ari Pedro Oro:

Para as outras religiões, como o espiritismo e, sobretudo, as religiões afro-brasileiras, o período do Estado Novo foi marcado por repressões policiais e mesmo por invasões aos terreiros. [...] Era também o período em que se oficializava o discurso médico no Brasil, presente em movimentos como o sanitarismo. Neste contexto, as religiões afro-brasileiras eram facilmente enquadradas no Código Penal, nos artigos 156, que prevê o exercício ilegal da medicina; no 157, que condena a prática do espiritismo e do charlatanismo, e no 158, que prevê a prática do curandeirismo. (ORO, 2011, p. 226)

Nessas circunstâncias nasce a chamada “laicidade à brasileira”, conceito pensado por alguns autores como Fábio Carvalho Leite (2014), Ricardo Mariano (2011) e Ari Pedro Oro (2011), ao se debruçarem sobre a realidade brasileira e perceberem que o regime de Estado laico vivido pelo Brasil é um regime com peculiaridades que não se repetem em outros países que adotam a laicidade.

Nesse sentido, desde que foi instaurado o regime de laicidade no Brasil, diversas condutas e decisões estatais contrariam justamente o princípio básico da laicidade, o de neutralidade perante as religiões, diante do fato de que o Estado brasileiro continua frequentemente privilegiando algumas religiões – todas de origem cristã – enquanto descuida ou ignora os direitos de religiões minoritárias.

Além dessas condutas estatais, o termo “laicidade à brasileira” também tem sido utilizado para se justificar a contraditoriedade entre a existência de um Estado laico e, ao mesmo tempo, a permanência ativa e, atualmente, quase que majoritária, de religiosos políticos, ou seja, de religiosos que adentram a vida política com o objetivo específico de defenderem no Poder Legislativo o modelo de vida cristão, influenciando políticas públicas e modificando leis de Estado – que são impostas a todos os cidadãos brasileiros, de todas as religiões – para adaptá-las às suas normas religiosas.

Por mais que o processo de secularização tenha exercido uma tentativa de empurrar a religião para o âmbito privado, segundo Elisa Rodrigues:

Dizer que a religião deve habitar a esfera privada não é suficiente para mantê-la fora dos debates públicos. Ora, se a esfera pública de origem burguesa constituiu-se em fórum para o debate de todas as agências sociais, também a religião (ou os religiosos) tem o direito de povoá-la com suas questões, demandas e oposições. A abertura é para todos, igualmente, para apresentarem seus discursos persuasivos na expectativa de serem “ouvidos”. (RODRIGUES, 2012, p. 164)

Assim sendo, é importante frisar que a contrariedade existente não é a mera presença dos religiosos em esfera pública ou sua participação no debate público, mas especificamente a sua presença como políticos e fundamentalistas religiosos que têm como objetivo impor a toda uma população as crenças defendidas por suas religiões, violando, assim, a liberdade de exercício religioso e a liberdade de consciência de outros indivíduos que professam religiões minoritárias ou não professam religião alguma e terão seus direitos limitados com base em fundamentos religiosos de uma religião privilegiada.

A determinação de leis estatais com fundamentos religiosos viola a liberdade religiosa e de consciência, a laicidade estatal e o próprio regime democrático. Tal problema demonstra-se relevante na atualidade na medida em que os religiosos ocupam cada vez mais o Poder Legislativo e caminham para se tornar maioria no Congresso Nacional, de forma que poderão aprovar projetos de

lei de seus interesses e barrar outros que pretendem proteger direitos de minorias e que contrariam a moral cristã. De acordo com radiografia do Congresso Nacional feita pelo DIAP (Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar) na legislatura de 2015-2019 a Bancada evangélica ganhou um reforço com a eleição de lideranças expressivas das instituições religiosas, ficando com 75 deputados e que nos últimos pleitos, exceto o de 2006, a bancada vem apresentando um crescimento médio de 20% em cada legislatura (DIAP, 2014, p. 106).

Além da presença da Igreja Católica, cada vez mais as hierarquias eclesiásticas evangélicas, pentecostais e neopentecostais, têm se interessado pela política e pela eleição de políticos religiosos que representem seus interesses no Poder Legislativo. Tal tendência se tornou evidente na presença dos evangélicos na Constituinte de 1997-1988.

Segundo Rulian Emmerick (2013), a presença dos cristãos na política é paradoxal e têm fortalecido o discurso conservador e moralista no Brasil:

Considerando os grupos cristãos como um todo, é possível afirmar que os segmentos que mais cresceram institucionalmente, e em número de fiéis, foram aqueles que apresentam uma postura significativamente conservadora em relação aos direitos relacionados à sexualidade e à reprodução. [...] A participação dos evangélicos no espaço público é um fato, não obstante a ampliação de sua atuação na política no jogo democrático parecer paradoxal. Por um lado, ela contribui para a democracia, através da inclusão de novos discursos e práticas no mundo da política, dando voz, instrumentos e acesso a grupos que antes estavam à margem dos processos políticos e sociais. Por outro lado, traz obstáculos para a consolidação do processo democrático, tendo em vista, principalmente, que a estrutura autoritária adotada em algumas igrejas e o conservadorismo moral existente entre os evangélicos acabam por refletir na sua atuação parlamentar quando o objeto refere-se a temas controversos como o aborto. (EMMERICK, 2013, p. 58-64)

Nesse sentido, a postura fundamentalista, radical e conservadora de políticos religiosos acaba sendo nociva à sociedade na medida em que impede a obtenção e garantia de direitos de minorias, além de tornar possível a aprovação de leis que criminalizam condutas com base em fundamentos religiosos.

Segundo Berger, o fenômeno do fundamentalismo religioso, que seria, segundo ele, qualquer movimento religioso “exaltado”, não é raro, muito pelo contrário, um olhar sobre a história do mundo contemporâneo é suficiente para se perceber que o fundamentalismo religioso sempre esteve presente em todas as partes do mundo e, portanto, estranho seria a ausência de fortes sentimentos

religiosos em uma sociedade. Nas suas palavras, “raro não é o próprio fenômeno, mas o conhecimento dele” (BERGER, 2000, p.10).

A partir da constatação de Berger, de que o fundamentalismo religioso não é raro, e sim o conhecimento do fenômeno, é possível sustentar que as sociedades contemporâneas, especialmente o Brasil, devido às suas origens culturais e sociais determinadas pela presença da religião cristã, passaram a tolerar e naturalizar demasiadamente a característica agressiva e intolerante das religiões, restringindo o conceito de fundamentalismo a condutas extremas como a defesa da aniquilação de outras religiões minoritárias.

A partir da década de 1980 é possível perceber no Brasil uma expansão da religião pentecostal, que, segundo Ricardo Mariano (2011, p. 248), “por meio de seu proselitismo exclusivista, foi responsável pelo estabelecimento da modernidade religiosa no Brasil, ao consolidar a dinâmica pluralista e concorrencial no campo religioso nacional.”

Assim, com grande investimento de mídia e comunicação, o pentecostalismo buscou se aproximar das camadas mais humildes da sociedade brasileira e abriu amplo espaço para o avanço da concorrência religiosa, pressionando cada vez mais a liderança da Igreja Católica. Concorrência religiosa esta que logo migrou para a esfera política com a redemocratização das instituições em 1988 e que manteve a possibilidade de que representantes religiosos se lançassem como políticos na arena pública brasileira.

Segundo Mariano:

Os pentecostais ingressaram na arena política impelidos pelo temor de que a Igreja Católica estivesse disposta a tentar dilatar seus privilégios junto ao Estado brasileiro na Constituinte. Tal temor era compartilhado por outros grupos evangélicos. [...] Os pentecostais abandonaram sua tradicional autoexclusão da política partidária, justificando seu inusitado ativismo político – antes proibitivo, porque tido como mundano e diabólico – com a alegação de que urgia defender seus interesses institucionais e seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, “macumbeiros” e feministas na elaboração da carta magna. (MARIANO, 2011, p. 250/251)

Ainda segundo o autor, a Igreja Católica também passou a incentivar a participação de autoridades religiosas católicas na arena política:

Seguindo orientação do Vaticano, a Igreja Católica veda a atuação do clero e incentiva a participação de leigos na política partidária, como recurso para se

dissociar do desgaste político e moral dos governos de plantão e das contingências do jogo partidário. Prefere atuar no campo político por meio do lobby da CNBB, da pressão direta de lideranças católicas sobre parlamentares e dirigentes políticos, da realização de parcerias com os poderes públicos, da vocalização e da publicização de seus valores religiosos e de suas bandeiras políticas na mídia e em sua vasta rede religiosa. Desse modo, pressiona autoridades e poderes políticos para regular e legislar sobre direitos e implantar políticas públicas em conformidade com princípios católicos relativos à moral familiar e sexual, ao aborto, ao uso de métodos anticoncepcionais, à educação religiosa em escolas públicas, à união civil de homossexuais e à eutanásia [...]. (MARIANO, 2011, p. 249)

Como resultado desse incentivo, os religiosos políticos permanecem na arena pública brasileira até os dias atuais e buscam de forma constante aumentar quantitativamente seus representantes, investindo fortemente em campanhas eleitorais de candidatos cristãos. Católicos e Evangélicos, mais recentemente, passaram a se unir quase que exclusivamente para ampliar a influência religiosa cristã no espaço público, impedindo que ele seja laicizado e para embargar a aprovação de projetos de lei que contrariem sua moral e seus interesses, sendo a pauta da criminalização do aborto uma de suas principais bandeiras.

Nessas circunstâncias, o conceito de laicidade encontra-se em disputa. Os religiosos políticos subvertem o conceito de laicidade e utilizam apenas parte dele para defender sua presença na esfera pública e seu direito de se manifestar, comumente levantando o fato de que o estado brasileiro é laico, mas não é laicista (hostil às religiões), ignorando a outra parte do conceito que é justamente o fato de que, por ser laico, o Estado não pode impor à toda a sociedade a visão de uma determinada ou de determinadas religiões, uma vez que isso violaria a liberdade de crença e de consciência dos indivíduos e ainda privilegiaria uma religião em desfavor de outras.

Assim sendo, fica claro que a simples instituição do regime de separação entre Igreja e Estado é insuficiente para disciplinar as relações entre a religião e o espaço público, uma vez que as instituições de Estado são laicas, mas o debate público não cumpre com as premissas da laicidade. Segundo Burity:

[...] o desafio da contemporaneidade nas relações entre religião e política não é reafirmar o modelo de separação Igreja-Estado ou a neutralidade das instituições republicanas, é incorporar a conflitividade das lógicas culturais e religiosas, ao cotidiano dos debates públicos e da representação política. (BURITY, 2008, p. 98)

Vale dizer que esta problemática não exclui, é claro, a importância das religiões e suas posições históricas, por exemplo, em prol de direitos humanos e

justiça social. Muitos desses posicionamentos e declarações tiveram consequências históricas e políticas importantes como, por exemplo, nas lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos, na queda dos regimes comunistas da Europa (BERGER, 2000, p. 22/23) e até mesmo na queda do regime de ditadura militar no Brasil.

No entanto, o problema reside justamente no fato de que os conceitos e delimitações sobre direitos humanos e justiça social variam conforme as crenças da religião. Segundo Berger (2000, p. 23), “às vezes fica claro que posições assumidas por grupos religiosos nestas questões baseiam-se em uma lógica religiosa; a oposição de princípio ao aborto e à contracepção por parte da Igreja Católica é um caso claro.”

Conclui-se que a Igreja Católica, mesmo após a instituição do regime de separação no Brasil, permaneceu recebendo auxílios e cooperações, inclusive financeiras e de isenção de impostos, bem mais do que outras igrejas, como as evangélicas (ORO, 2011, p. 227) e o Estado não tem relutado em conferir publicamente um tratamento preferencial à Igreja Católica, como é possível perceber com o Acordo bilateral firmado entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé em 2008, por meio do qual o país se compromete com diversas pautas da religião católica, relação privilegiada que inexistente com qualquer outra religião em território brasileiro.

Nota-se, portanto, que, mesmo com o advento da República no Brasil, a laicidade sempre foi relativizada de acordo com os interesses da Igreja Católica e, posteriormente, também com o interesse majoritário dos evangélicos, que hodiernamente ocupam um espaço de grande relevância no ambiente público, especialmente na política.

Devido a esse cenário, é possível dizer que, apesar de a laicidade estar juridicamente protegida no país, no dia a dia ela é frequentemente posta de lado, quase nunca tratada como prioridade, principalmente nos Poderes Legislativo e Executivo, onde os interesses políticos se sobressaem à lei. Nessas circunstâncias, resta muitas vezes ao Poder Judiciário a função de proteção desse princípio que é basilar para a vivência democrática, uma vez que, em uma democracia, deve-se

garantir um ambiente em que todos os indivíduos possam exercer livremente suas crenças e manifestar suas opiniões religiosas e não religiosas.

Assim sendo, o modelo brasileiro de laicidade difere da maioria dos outros, uma vez que é recheado de contrariedades. Segundo Ari Pedro Oro:

Além da laicidade (separação Igreja-Estado) anteceder a secularização, ou seja, da laicidade não ser acompanhada da secularização da sociedade, o Estado brasileiro e a igreja católica, apesar da separação legal e do pluralismo religioso que foi sendo construído no país ao longo do tempo, sempre mantiveram certa proximidade, acrescida, nas últimas décadas, pelo ingresso na esfera pública (mídia e política) de novos grupos religiosos, sobretudo os pentecostais. [...] Não é isto que consta na Constituição nacional e esta aparente incongruência revela uma situação relativamente paradoxal entre o que ocorre na prática (proximidade das religiões, especialmente da Igreja católica, com o Estado e a esfera pública) e o que é proclamado e firmado legalmente (separação Igreja-Estado). Esta é a nossa “laicidade à brasileira”. (ORO, 2011, p. 234/235)

Depois da análise realizada no capítulo 1 a respeito de como a Igreja Católica possui um interesse no controle do indivíduo feminino e na construção de um papel social para a mulher que seja passível de ser controlada e dominada, aliada à análise deste capítulo 2 de como a Igreja Católica, mesmo com o fim do Regime do Padroado, permaneceu determinando políticas públicas e o conteúdo de leis estatais mesmo na República, passa-se a expor e analisar diversas disposições do ordenamento jurídico pátrio que continham regras determinadas pelo machismo estrutural dominante e que, conseqüentemente, mantinham - e ainda repercutem socialmente de forma a continuar mantendo - as mulheres em uma posição de inferioridade e subordinação.

Vale lembrar, inicialmente, que é claro que a discriminação de gênero não teve origem na Igreja Católica, visto que a sua existência é muito anterior e pode ser retratada até mesmo nas sociedades muito primitivas. No entanto, como foi possível perceber no capítulo 1, a legitimação religiosa da discriminação de gênero e do modelo patriarcal de família (que eleva ao máximo as conseqüências da discriminação de gênero) só veio a ocorrer em larga escala e relevância social com a Igreja Católica e seu poder de influência nos Estados ao redor do mundo.

Dá-se início, por ordem cronológica, por uma lei que, considerando o tempo de existência da República brasileira, permaneceu em vigência até pouco tempo atrás e que determinou e limitou muito a vida das mulheres, em todos os aspectos, qual seja, o Código Civil de 1916 (lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916), que

tecnicamente permaneceu em nosso ordenamento até o Código Civil de 2002 (decreto nº 4.176, de 28 de março de 2002), apesar de ter grande parte de seu conteúdo anteriormente revogado pela Constituição de 1988.

O Código Civil de 1916 foi promulgado já no período em que o Brasil vivenciava o regime de separação entre Igreja e Estado. No entanto, assim como já analisado, a Igreja Católica permaneceu tendo fortes vínculos com o Estado e continuou determinando as regras de vivência para a sociedade de acordo com a moral cristã.

O artigo que definitivamente mais chama atenção no Código Civil de 1916 é o 6º, inciso II, que determinava que as mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal, seriam consideradas relativamente incapazes a certos atos, ou à maneira de exercê-los, ao lado dos pródigos, dos silvícolas e dos maiores de 16 e menores de 21 anos. Nesse sentido, o Código determinava diversos atos que a mulher só poderia exercer com a assistência – concordância – de seu marido, por exemplo, o artigo 242, incisos I, II, III, IV, V, VI, VII e seguintes.

A partir do casamento, ignorava-se também toda a autonomia e autodeterminação da mulher e passava-se a considerá-la como se fosse um bem móvel do patriarca, definindo-se o seu domicílio pelo domicílio de seu marido (artigo 36, parágrafo único, Código Civil de 1916). O Código também fazia questão de deixar claro que, dentro da sociedade conjugal, a palavra final de decisão para todas as questões relacionadas à família e à mulher eram do patriarca (artigo 186, artigo 233, *caput*, artigo 380). O artigo 186, por exemplo, definia que, havendo discordância entre os pais a respeito da permissão ou não do casamento dos menores de 21 anos, prevaleceria a vontade paterna.

A regra civil que possuía ligação mais direta com as crenças da religião católica e a visão dessa religião sobre o ser feminino definitivamente é o que era exposto no artigo 219, inciso IV do Código Civil de 1916, que elencava dentre as possíveis causas de anulação do casamento por erro essencial sobre a pessoa do outro cônjuge, o “defloramento” da mulher, ignorado pelo marido quando do casamento. Essa sempre foi uma determinação religiosa da Igreja Católica, não sendo possível qualquer outra justificativa para essa norma, que não seja a fundamentação de origem religiosa.

Além disso, assim como estabelece eclesiasticamente a religião católica, o artigo 233 do Código Civil de 1916 conferia ao homem a chefia da sociedade conjugal, o que lhe conferia o direito de representar legalmente sua família, administrar os bens comuns e os bens particulares da mulher, fixar e alterar o domicílio familiar, autorizar ou não a profissão de sua mulher e sua residência fora do teto conjugal, bem como o dever de prover a manutenção da família.

É possível perceber que a mulher cis era equiparada juridicamente aos filhos adolescentes ou mesmo a um patrimônio anexado ao do marido, sendo considerada incapaz de decidir por si só o seu domicílio, sua profissão, incapaz de administrar seus bens, incapaz de realizar praticamente qualquer ato civil sem a assistência ou a concordância de seus maridos.

Como se o artigo 233 não fosse claro o suficiente, o artigo 242 do Código Civil de 1916 elencava uma série de atos que a mulher não poderia realizar sem a autorização do marido, como, por exemplo, alienar bens imóveis em qualquer regime de bens, aceitar ou repudiar herança e até mesmo litigar em juízo civil ou comercial. Ademais, a mulher também não podia exercer qualquer profissão – o que a deixava inclusive financeiramente dependente do marido – e contrair obrigações que pudessem afetar os bens do casal.

Além de tudo, segundo os artigos 379 e 380, os filhos enquanto menores de 21 anos ficavam sujeitos ao “pátrio poder”, exercido pelo marido durante o casamento, como chefe de família e, somente na sua falta ou no seu impedimento, pela mulher. Nesse sentido, o conhecido instituto do poder familiar só veio a ser estipulado no Código Civil de 2002, determinando, finalmente, a igualdade entre marido e mulher para o cuidado dos filhos.

Seguindo a ordem cronológica, a Constituição de 1934 trouxe pela primeira vez a igualdade de todos perante a lei em seu artigo 113, inciso I, pormenorizando que não haveria privilégios ou distinções por razão de sexo, raça, profissões, dentre outros. Em seu artigo 144 traz uma especificação normativa que também só pode ser justificada com base em uma fundamentação de origem religiosa, qual seja, a do casamento indissolúvel, que também é uma crença defendida pela Igreja Católica, havendo espaço para algumas raras exceções que permitiam o desquite e a anulação do casamento.

Vale ressaltar que desde o Código Civil de 1916 os filhos considerados legítimos – ou seja, que foram concebidos na constância da sociedade conjugal – recebiam tratamentos diferenciados em comparação aos filhos considerados ilegítimos, frutos, por exemplo, de adultério. Além disso, a família não recebeu muita atenção nas primeiras Constituições brasileiras - os capítulos dedicados a tratar da matéria eram bem singelos, contendo apenas alguns poucos artigos. Tal fato pode se justificar pela presunção da época de que o homem, tendo o poderio absoluto de chefe familiar, cuidaria de estabelecer as regras familiares, não restando muito para o Estado intervir e regular.

As constituições de 1934 e 1937 não inovaram em nada quanto à matéria de família, permanecendo, por exemplo, a característica indissolúvel do casamento e o tratamento diferenciado entre filhos legítimos e ilegítimos. No entanto, a constituição de 1937, em seu artigo 122, inciso I, os constituintes se abstiveram de pormenorizar as garantias de igualdade e impedimento de discriminações, trazendo apenas a redação singela de que “todos são iguais perante a lei”, diferentemente da constituição de 1934 que destacava em seu artigo 113, inciso I que: “todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou ideias políticas”. A Constituição de 1946 também não inovou e basicamente repetiu a redação da Constituição de 1937 nessas questões.

Em 1962 teve-se a promulgação do que ficou conhecido como o Estatuto da Mulher Casada que alterou diversos artigos do Código Civil de 1916 e que, finalmente, retirou as mulheres do rol de indivíduos relativamente incapazes civilmente. Apesar dessa mudança que, sem dúvidas, foi um avanço para a situação jurídica da mulher, os outros artigos que foram alterados no Código Civil de 1916 continham mudanças tímidas perto do que consideraríamos hoje uma situação de igualdade de gênero.

Por exemplo, o marido permaneceu como chefe da sociedade conjugal, mas agora ele exerceria o poder com a colaboração da mulher e, portanto, seu poder deixaria de ser absoluto nos assuntos de interesse comum do casal e dos filhos (artigo 1º do Estatuto de 1962 que alterou o artigo 233 do Código Civil de 1916).

O Estatuto da Mulher Casada (lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962) também manteve o artigo 242 do Código Civil de 1916, mas reduziu as hipóteses em que as mulheres dependeriam da autorização de seu marido para realizar os atos civis, permitindo, por exemplo, que a mulher recebesse herança. Ademais, a mulher passou a compartilhar do pátrio poder, tendo direitos perante seus filhos e podendo pedir a sua guarda em caso de separação. Além disso, o Estatuto realizou algumas alterações que permitiram que a mulher pudesse ser menos dependente financeiramente do marido, admitindo que ela exercesse uma profissão sem ser necessária a autorização dele.

A Constituição de 1967, provavelmente em razão das alterações realizadas no Código Civil de 1916 pelo Estatuto da Mulher Casada de 1962, não buscou tratar com mais profundidade a matéria do âmbito familiar, trazendo poucas e singelas disposições que basicamente repetiam as constituições anteriores, como, por exemplo, o casamento de caráter indissolúvel.

Duas alterações que merecem ser apontadas são a implementação da obrigatoriedade do voto para os cidadãos de ambos os sexos (lembre-se que o direito ao voto das mulheres só foi conquistado em 1932), bem como o retorno da redação da Constituição de 1934 em seu artigo 150, §1º, que determinou a igualdade entre todos perante a lei, sem distinção de sexo, raça, dentre outros.

Definitivamente, as legislações que mais trouxeram alterações positivas para a situação jurídica da mulher foram a Constituição de 1988 e o Código Civil de 2002. No entanto, como será exposto a seguir, isso não quer dizer que a Igreja Católica se absteve de influenciar e estabelecer ativamente o tom dos debates da constituinte de 1987, muito pelo contrário.

Como é perceptível, nas Constituições anteriores que previam a igualdade de todos perante a lei, mesmo aquelas que especificavam que seria proibida a discriminação por razões de sexo, em todas havia normas constitucionais ou infraconstitucionais vigentes à época que tratavam a mulher com grande disparidade de direitos em comparação com os homens, sendo algumas delas (citadas anteriormente) discriminações que apenas se justificavam com base nas crenças religiosas de católicos.

A Constituição de 1988 inova e inclusive interfere objetivamente em questões de direito de família, impondo uma revogação total do Código Civil de 1916 e a promulgação de um novo Código Civil que fosse compatível com o verdadeiro ideário da igualdade de gênero, o que confirma as teses de Siqueira Castro (1983). Segundo o autor:

[...] a tendência do constitucionalismo contemporâneo é no sentido de não mais limitar-se à enunciação de um postulado formal e abstrato de isonomia jurídica, mas sim de fixar na Constituição medidas concretas e objetivas tendentes à aproximação social, política e econômica entre os jurisdicionados do Estado, ou, então, de exigir, mediante coordenadas e indicativos precisos, que o legislador ordinário adote tais medidas. (CASTRO, 1983, p. 52)

Nesse sentido, a Constituição de 1988 não só traz a previsão de igualdade jurídica de todos os cidadãos brasileiros, proibindo qualquer tipo de discriminação, como especifica em seu artigo 5º, inciso I, que homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, trazendo, portanto, a igualdade de gênero como um dos seus princípios basilares.

Tratando-se especificamente da instituição familiar, em seu artigo 226, §5º estabelece de forma inovadora que os deveres e direitos referentes à sociedade conjugal serão exercidos igualmente pelo homem e pela mulher, extinguindo juridicamente o regime patriarcal, que tinha o homem como o chefe absoluto da família e detentor do “pátrio poder”.

Além disso, por meio da Emenda Constitucional nº 66 de 2010 seguiu o determinado na intitulada “Lei do Divórcio”, a lei nº 6.515 de 1977, estabelecendo a nível constitucional que o casamento deixasse de ser indissolúvel para permitir a dissolução por divórcio que, diferentemente da separação judicial previamente estabelecida na constituição, tem como requisito único apenas a vontade de uma ou ambas as partes, independentemente de comprovação de culpa.

O direito ao divórcio conquistado em 1977 libertou juridicamente o instituto do casamento das amarras morais da religião cristã e permitiu que a autonomia da vontade dos cidadãos, independentemente de sua religião ou de professarem uma religião, pudesse ser respeitada.

Em decorrência das inovações da Constituição de 1988, o Código Civil de 2002 foi amplamente reformado, principalmente em matéria de direito de família e, apesar de ainda permanecerem algumas poucas previsões com origem

discriminatória, não se podem negar seus grandes avanços na direção de se garantir um ambiente familiar mais igualitário e equilibrado entre os sexos.

Obedecendo a Constituição de 1988, o Código Civil de 2002 prevê uma igualdade de direitos e deveres entre os cônjuges no casamento, em seu artigo 1.511, além de determinar que o homem e a mulher assumem conjuntamente a responsabilidade dos encargos da família, o sustento dela, bem como a educação dos filhos (artigos 1.565 e 1.568).

Como exemplo de direção conjunta da sociedade conjugal e do cuidado e educação dos filhos, o artigo 1.583 passou a prever a possibilidade da guarda compartilhada – que, futuramente, veio a se tornar a regra – em casos de divórcio, reforçando o dever que ambos os pais possuem perante seus filhos, não restringindo-se à mulher o dever de cuidado da prole.

Ademais, no lugar do pátrio poder, do poder absoluto de chefia do homem na sociedade conjugal, o artigo 1.567 determina que a direção da sociedade conjugal será exercida em colaboração pelos cônjuges, sempre no interesse do casal e dos filhos. Extinguem-se os artigos que elencavam os atos civis que a mulher poderia e não poderia exercer sem a autorização do marido, no sentido de que agora a administração dos bens do casal caberia a ambos os cônjuges de acordo com o regime de bens adotado.

Além disso, foi suprimida do artigo 1.557 a hipótese de anulação do casamento em razão de erro essencial sobre a pessoa do outro cônjuge, em respeito à ignorância pelo marido antes do casamento de prévia defloração da mulher, libertando-se mais uma vez – juridicamente - o instituto do casamento das crenças morais religiosas, injustificáveis em um Estado laico.

Nesse mesmo sentido, os filhos havidos ou não na constância da sociedade conjugal, ou por adoção, passam a fruir dos mesmos direitos e qualificações, ficando proibidas quaisquer discriminações relativas à filiação (artigo 1.596), uma vez que tais discriminações somente se justificavam com base em crenças religiosas, que defendem o dever de fidelidade conjugal e pregam contra o pecado do adultério, o que torna aquele filho havido fora do casamento um ser fruto do pecado e, portanto, inferior ao considerado “legítimo”, que teve sua concepção no matrimônio.

Apesar de claro avanço na Constituição de 1988 e, conseqüentemente, no Código Civil de 2002, uma breve análise dos debates ocorridos na Constituinte de 1987, bem como a observação de quem foram seus principais participantes e se perceberá que a presença religiosa cristã foi determinante para impedir outros avanços na proteção constitucional de direitos das mulheres e de disposições que garantissem melhores condições de igualdade de gênero.

A Constituinte de 1987 teve seus trabalhos realizados por meio da divisão de temas em diversas Comissões e Subcomissões. A Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso cuidou de diversas questões relacionadas aos direitos das mulheres. Segundo Adriana Vidal (2012, p. 361-362), essa subcomissão poderia ter resultado em um projeto inovador no que diz respeito às relações de gênero, no entanto, considerando o perfil conservador dos participantes, a autora relata que é de se surpreender que não tenha havido retrocessos nas matérias ali discutidas, especialmente considerando a forma como a mulher foi tratada nos debates, em que muitas vezes eram referidas como mães e donas de casa que deveriam primeiro se preocupar em cumprir com suas tarefas antes de reivindicar direitos igualitários.

Havia um número significativo de representantes religiosos como Constituintes e como convidados aos debates e a maioria dos Constituintes faziam questão de reivindicar a presença da CNBB e de representantes das Igrejas Evangélicas na discussão de todas as matérias. Havia um entendimento geral de que os grupos religiosos eram os que possuíam a maior legitimidade e autoridade para falar em nome e em defesa da família. Assim, as organizações que defendiam e representavam um padrão de moralidade diverso da moral cristã quase não foram lembradas como entidades relevantes de serem convidadas, bem como a participação da sociedade civil tornou-se bem restrita (OLIVEIRA, 2012, p. 362/364).

Foram raras as participações de mulheres ou de organizações que representassem as causas femininas, e, como Constituintes, eram a imensa minoria. Na verdade, os Constituintes (em sua maioria homens, conservadores e religiosos) agiam como se as matérias já estivessem resolvidas, porque suas próprias convicções pessoais eram tão fortes e buscavam proteger tão ferozmente os valores familiares determinados pelo moralismo cristão que qualquer outra

opinião seria incapaz de interferir de fato naquilo que defendiam e, conseqüentemente, no projeto que seria formulado nessa Subcomissão. Nas palavras de Adriana Vidal:

[...] sequer parecia haver nessa Subcomissão uma real diversidade de pensamento sobre os temas da família, menor e idoso. Nesse aspecto, a nova Constituição corria o risco de reger um país inteiro refletindo valores de um grupo muito limitado. [...] na Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso, de início já havia um esforço para se evitar os conflitos, o que implicaria em uma conseqüente diminuição do debate democrático e na presunção de que os valores de alguns seriam aqueles que deveriam ser compartilhados por todos que se sujeitariam à nova Constituição. A expectativa de Democracia sem conflito, especialmente em momento de redação de uma nova Constituição, após um longo período de regime ditatorial, parece colocar em xeque a própria noção de Democracia. (OLIVEIRA, 2012, p. 364-365)

É exatamente esse esforço comunicativo com objetivo de se evitarem possíveis conflitos que podemos perceber na fala do Presidente da Subcomissão, Nelson Aguiar:

Esta Comissão é a mais bonita da Constituinte, e esta Subcomissão tenho a certeza, está ultimando a realização deste trabalho sem conflito, sem choque, colocando o interesse maior da elaboração constitucional acima dos interesses pessoais. Temos sabido das dificuldades, até tumulto, que vêm ocorrendo em todas as Subcomissões e Comissões. Aqui, não poderia ocorrer porque esta é a Comissão da Família e temos, com muita gratidão para o nosso coração, a presença de três senhores, o que vai dar um conteúdo, não um colorido, mas um conteúdo muito especial aos trabalhos. Temos a presença, também de quatro irmãos evangélicos, Pastores, inclusive, que vêm trazer também a sensibilidade dos seus conhecimentos cristãos e ajudar muito. Trarão para cá, naturalmente os seus conceitos de família, principalmente da família monogâmica, que encontramos nas Escrituras Sagradas, e que representam, segundo o nosso conhecimento, o nosso aprendizado no Livro Santo, a mais antiga instituição da Humanidade, a família, a instituição divina, segundo as Escrituras Sagradas. Devemos zelar por ela e temos a oportunidade de trabalhar neste objetivo. Tenho a certeza de que vamos trabalhar muito e bem. (Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Suplemento ao nº 53. Sexta-feira, 01 de maio de 1987, p. 200)

Da fala do Presidente também é possível extrair que ele considera que, em primeiro lugar, os religiosos ali presentes contribuiriam de forma determinante para as questões, ou seja, que possuíam conhecimentos aprofundados das temáticas que seriam discutidas. Em segundo lugar, ele aponta que a mera presença de religiosos cristãos e a sua defesa de um modelo de família desenhado nos livros eclesiásticos dessas religiões – e apenas estas, cristãs - seria suficiente para pacificar as questões e, assim, evitar os conflitos.

No entanto, a inclusão de uma moralidade religiosa em debates públicos direciona o debate a discussões subjetivas e pessoais, uma vez que não representam a heterogeneidade de toda uma sociedade, além de serem argumentos

sempre utilizados com uma presunção de veracidade absoluta. Afinal, crenças religiosas são impossíveis de serem refutadas ou contrariadas com base em um argumento razoável e racionalizado, pois a crença religiosa em si ultrapassa o limite da razão para se justificar, bem como são argumentos constantemente veiculados com o viés de defender moralmente temas de interesse para os seus representantes, sendo uma “moralidade desigual” segundo Oliveira (2012, p. 401).

Essa moralidade desigual resistia às tentativas de se garantir o direito ao divórcio, resistia às tentativas de se igualar a situação jurídica entre os filhos considerados legítimos e ilegítimos, entre os biológicos e adotivos, resistia à possibilidade de se reconhecerem as uniões de fato e resistiam a diversas outras demandas que buscavam igualar a situação jurídica entre mulheres e homens. Temas como o divórcio e o aborto, por exemplo, eram tratados em sua maioria por convidados homens e religiosos, como se fossem temas que não interessassem às mulheres (OLIVEIRA, 2012, p. 366).

Com relação à temática do aborto, esta foi discutida não só na Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso, como também na Subcomissão dos Direitos e Garantias Individuais. As principais discussões giravam em torno da possibilidade de se expandirem as hipóteses de aborto permitidas no Código Penal e, principalmente, diante do perfil dos Constituintes e participantes, na possibilidade de se extinguirem estas mesmas hipóteses, criminalizando-se a prática em qualquer caso. A forma pela qual se buscava criminalizar o aborto em toda e qualquer hipótese, revogando-se o disposto no artigo 128 do Código Penal, era na inserção da expressão “desde a concepção” no artigo que tratava do direito à vida.

Na Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso, onde esse debate se deu de forma mais intensa, os participantes convidados eram em sua maioria médicos, homens, representantes do Movimento Pró-Vida. Suas exposições basicamente buscavam justificar, com argumentos científicos, a completa proibição do aborto no Brasil.

A demanda de que houvesse a completa proibição, que tinha origem principalmente nas entidades religiosas, foi mascarada atrás de organizações e movimentos conservadores que buscavam secularizar os argumentos religiosos por meio da criação de justificativas científicas ou jurídicas. O problema é que

esses argumentos “científicos” eram muitas vezes defasados, sem comprovação ou simplesmente incorretos do ponto de vista técnico-científico, bem como ignoravam o sofrimento e os direitos das mulheres.

Os debates logo escalaram para a tentativa de que basicamente não só o aborto fosse uma prática proibida em qualquer hipótese no Brasil, como também para que a mulher não pudesse lançar mão do uso de qualquer método contraceptivo cientificamente comprovado.

O objetivo era de retirar – mais uma vez - da mulher o controle do planejamento familiar e transferir esse controle direta e absolutamente ao homem, que poderia decidir, nessas circunstâncias, quando, como e quantos seriam os filhos do casal, assim como era no modelo patriarcal determinado pela religião católica no Brasil Colônia e Império, cabendo ao homem o “pátrio-poder”, o direito de “chefia familiar” e restando à mulher apenas a obediência.

Nesse sentido, os participantes bem como alguns Constituintes desqualificaram e desincentivaram o uso de métodos contraceptivos. Quanto à pílula anticoncepcional, foi sustentado que esta seria responsável pelo aumento de mulheres que morreram de infarto do miocárdio, sem que fossem apresentados os dados que comprovassem tal afirmação.

O dispositivo intrauterino (DIU) foi considerado como método abortivo e o uso da camisinha foi desincentivado, pois supostamente atrapalharia a excitação da mulher. Como todos os métodos comprovadamente eficazes não eram recomendáveis, defendeu-se o uso do “método natural”, para se acompanhar e determinar o exato período de ovulação da mulher, evitando-se as relações sexuais nesse período (OLIVEIRA, 2012, 388-389). Nas palavras de Adriana Vidal:

O problema não era o fato de parte dos brasileiros religiosos preferirem a adoção do “método natural”. O problema era pretender tornar esse o grande método de planejamento familiar, inclusive para pessoas que não fossem adeptos de determinadas religiões, e, sob o argumento da cientificidade, fazer predominar uma determinada moralidade. (OLIVEIRA, 2012, p. 390)

Assim como na questão do aborto, o problema era que as concepções religiosas de um grupo muito restrito de pessoas estavam determinando o que toda uma sociedade poderia ou não fazer, uma vez que, tendo elas outras concepções religiosas ou mesmo não professando qualquer tipo de crença, estariam

submetidas e limitadas de acordo com o moralismo cristão que não lhes dizia respeito.

Quanto ao aborto, a permissão legal da prática continua possibilitando que os grupos religiosos que são contra sua prática possam repassar seus ensinamentos às suas fiéis, para que elas não pratiquem a interrupção da gravidez. Por outro lado, a criminalização absoluta da prática com base nas crenças cristãs, impedem a realização do procedimento por todas as mulheres dessa sociedade, ferindo, assim, o direito à liberdade de crença e de consciência.

As poucas manifestações de mulheres e de movimentos feministas que puderam se pronunciar nos debates e que buscavam defender a descriminalização do aborto foram rebatidas e rejeitadas por meio de discursos que se utilizavam de argumentos de origem religiosa para desqualificar as mulheres que ali se posicionavam, demonizando-as. Por exemplo, após a reivindicação por representantes do movimento feminista sobre hipóteses de legalização do aborto, o Constituinte João de Deus se pronunciou da seguinte forma:

[...] os valores espirituais foram esquecidos, os valores espirituais foram substituídos por desejos próprios e por um tipo de participação diabólica, vejam bem, diabólica, participação diabólica por movimentos que se levantaram no Brasil, procurando desestruturar tudo aquilo de bom dentro da nossa concepção espiritualista. É o meu pensamento. (Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Suplemento ao nº 63. Quinta-feira, 21 de maio de 1987, p. 207-208)

Ao final, na Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso, os Constituintes aprovaram uma emenda que impediria qualquer discussão posterior sobre a descriminalização do aborto, tutelando, dessa forma, a vida desde a concepção. Já na Subcomissão dos Direitos e Garantias Individuais, a discussão sobre o assunto se deu basicamente nos mesmos termos, mas, ao final, as emendas que propunham acrescentar a expressão “desde a concepção” no artigo que garantia o direito à vida foram rejeitadas.

Em suma, a Constituição de 1988 em seu artigo 5º, *caput*, protege a inviolabilidade do direito à vida, mas não define quando essa vida teria início e seria merecedora de tutela, pois, na medida em que se percebeu a tendência de retrocesso na temática, podendo-se inclusive ocorrer a aprovação de emendas que extinguíssem as hipóteses permissivas do Código Penal, os movimentos feministas e o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher passaram à tentativa de

retirar a discussão dos debates da Constituinte, a única opção que encontraram para impedir mais retrocessos. Como os totalmente contrários a qualquer hipótese de aborto eram minoritários diante da totalidade dos Constituintes e a matéria era muito controversa, restou decidido que o assunto seria regulado por Lei Ordinária, o que nunca ocorreu (OLIVEIRA, 2012, p. 425/437).

Como é possível perceber, mesmo que diversas Constituições brasileiras tenham previsto um princípio de igualdade entre os cidadãos e, na mais recente, de 1988, tenham dispositivos que busquem garantir a igualdade entre os gêneros, proibindo especificamente a discriminação por sexo, normas infraconstitucionais discriminatórias nunca deixaram de existir no país. O constitucionalista Siqueira Castro em 1983 já alertava para o abismo presente entre a previsão constitucional de uma situação de igualdade e isonomia jurídica e a existência de uma igualdade de gênero na prática (CASTRO, 1983).

Siqueira Castro apontava a importância do controle jurisdicional dos atos do poder público, especialmente do Poder legislativo, para se evitar a edição e promulgação de leis discriminatórias, arbitrárias e injustificadas. Segundo ele, se nem mesmo a previsão constitucional da igualdade foi capaz de evitar a generalizada inferiorização da mulher, “mais não se poderia esperar de nosso sistema normativo infraconstitucional e importante campo das relações humanas, já que esteve sempre marcado de incoerências e artificialismos” (CASTRO, 1983, p. 91).

O autor busca destacar, principalmente, o papel determinante do Poder Judiciário na efetivação da igualdade e na proteção dos direitos das mulheres, que foram historicamente inferiorizadas no Brasil, chamando também atenção para as leis que possuíam aparência de proteção da mulher, mas que acabavam tendo a intenção objetiva de excluí-las e discriminá-las, no lugar de verdadeiramente protegê-las. Nas suas palavras:

Em prol desse tipo de política jurisprudencial, vale assinalar, por fim, que se é o ideal de igualdade entre os seres humanos que se acha em jogo, o acanhamento das instituições incumbidas da sua promoção pode ensejar irreparáveis prejuízos, não apenas ao indivíduo ou grupo que seja vítima de discriminação, mas a toda a sociedade civil que, em virtude desse acanhamento, fica exposta ao talante de governos despóticos e desatinados e, por conseguinte, às pressões e influências de grupos que manipulam o poder político e econômico. A constatação de tal

fenômeno pode ser bem sentida no caso brasileiro [...], por isso que, entre nós, a despeito das sucessivas regras constitucionais preconizando de modo expresso a igualdade jurídica entre homem e mulher, dezenas de classificações legislativas com base em sexo subsistiram na legislação menor, e com intensa e cotidiana aplicação pretoriana, a exemplo daquela que até há pouco constante do Código Civil que incluía a mulher, ao lado dos pródigos e silvícolas, entre os relativamente incapazes para os atos da vida civil. Isto bem demonstra o grau de desproteção jurídica do sexo feminino no Brasil, em decorrência da omissão e fraqueza das instituições incumbidas de implementar nossa lei fundamental. (CASTRO, 1983, p. 90-91)

Uma medida discriminatória que permanece até hoje é o excessivo controle estatal e masculino sobre os direitos reprodutivos das mulheres. Apesar da recomendação frequente de diversos órgãos internacionais pelo aumento da autonomia da mulher em decidir sobre o seu próprio corpo, sobre quando, como e quantos filhos terá, ou mesmo se terá filhos, o Estado por meio do ordenamento jurídico, bem como a sociedade – formada com base em uma cultura machista – insistem em criminalizar os atos das mulheres que não correspondem ao padrão moralista cristão e dão clara preferência à vida de um feto em formação do que a vida e a saúde – física e psicológica – da mulher.

Não só muitos dos parlamentares que constituem o Congresso Nacional – vale lembrar que boa parte deles são representantes religiosos, como por exemplo, os 105 integrantes da Bancada Evangélica, número que equivale a 20% do Congresso⁷ – insistem em manter a criminalização do aborto no Código Penal brasileiro, como também frequentemente propõem projetos de lei que visam a aumentar as hipóteses de criminalização do aborto, retirando as atuais previsões permissivas do Código, quais sejam, em caso de gravidez por estupro ou em caso de gravidez de risco para a mulher, além da gravidez em caso de fetos anencefálicos, como ficou decidido na ADPF 54 do STF.

Temos, por exemplo, recentemente, a proposta do projeto de lei nº 5435, de 2020, de autoria do senador Eduardo Girão (Podemos/CE) e que ficou conhecido como “bolsa estupro”, uma vez que tal projeto pretendia a extinção de uma das hipóteses permissivas de aborto do Código Penal, a de gravidez fruto de estupro, passando a obrigar as mulheres a conceberem os eventuais filhos de seus estupradores, em troca de um auxílio financeiro. Além disso, os pais estupradores

⁷ Para saber mais sobre, acessar o seguinte link:

<<https://congressoemfoco.uol.com.br/area/congresso-nacional/veja-quais-deputados-e-senadores-fazem-parte-da-bancada-evangelica/>>

teriam os mesmos direitos de qualquer pai, devendo inclusive registrar a criança quando do seu nascimento.

Caso o projeto fosse aceito, as mulheres passariam a ser objetificadas, como se fossem apenas um receptáculo, um meio de desenvolvimento do feto, sendo plenamente ignoradas como sujeitos de direitos e tendo sua dignidade e diversos outros direitos violados, além de estarem sendo obrigadas pelo Estado a passarem por uma situação que poderia ser equiparada a uma tortura física e psicológica, como se não bastasse o fato de terem sido gravemente violentadas pelo estupro. Tudo isso para proteger uma visão cristã de sacralidade da vida do feto, que seria fruto de uma vontade divina desde a sua concepção.

Relevante expor que a situação de violação de direitos reprodutivos femininos não ocorre somente por meio do ordenamento jurídico, mas também por meio de regulamentos, normas, contratos com empresas privadas, tanto na seara trabalhista, como civil. É possível citar, por exemplo, uma notícia que recentemente veio a público por meio dos canais de comunicação⁸, qual seja, o fato de que diversos seguros de saúde pelo país exigiam o consentimento do marido para a inserção do dispositivo intrauterino (DIU) em mulheres casadas, um método contraceptivo que deveria ser implementado pela simples vontade da mulher.

Nesse sentido, torna-se evidente que a sociedade brasileira ainda carrega de forma enraizada em sua cultura o modo de vida patriarcal. O problema não está no fato de que alguns indivíduos escolham conscientemente ter uma vida e uma família que siga os padrões cristãos, mas na imposição desse modo de vida a toda a sociedade.

Afinal, apenas o fato de que um dia o ordenamento jurídico determinou a proibição do uso de métodos contraceptivos e o direito de chefia familiar exclusiva ao homem e marido, incluindo o planejamento familiar, é que justifica que até nos dias atuais as empresas seguradoras de saúde entendam

⁸ Para saber mais sobre o caso, acessar os seguintes links:

<https://jornaldebrasil.com.br/noticias/saude/planos-de-saude-exigem-que-marido-de-aval-a-insercao-de-diu/>

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-08/procon-sp-pede-que-planos-expliquem-consentimento-de-marido-para-diu>

– de forma gravemente discriminatória - que, de alguma forma, o homem ainda tenha o direito de permitir ou não a adoção de um método contraceptivo pela mulher.

3.

Os argumentos religiosos nas audiências públicas das ADPFs 54 e 442 do Supremo Tribunal Federal

3.1

Para que servem as audiências públicas?

Conforme brevemente suscitado no capítulo 2 deste trabalho, as audiências públicas são consideravelmente relevantes em um Estado democrático, uma vez que um regime democrático (levando-se em conta as perspectivas democráticas participativas e procedimentais) só pode ser assim considerado quando os cidadãos têm a oportunidade de participar por meio de suas contribuições nos debates realizados, podendo, assim, influenciar diretamente na tomada das decisões por aqueles que detêm o poder de realizá-las.

Em uma democracia representativa como a brasileira, a mera participação dos cidadãos por meio do voto em eleições periódicas não é suficiente para se consolidar uma democracia vigorosa. Instrumentos de participação e diálogo social como o plebiscito, o referendo, as audiências públicas, a figura do *amicus curiae*, dentre outros, contribuem para a efetivação prática do regime democrático, possibilitando que os cidadãos cooperem com as autoridades na tomada de decisões sobre temáticas com alto impacto social.

No entanto, tratando-se especificamente das audiências públicas, veremos que as que ocorrem no âmbito do legislativo e as que ocorrem no judiciário – no STF – podem ser concebidas como detentoras de funções diferentes, a depender de como se compreenda a natureza da atividade de jurisdição constitucional, se de ordem técnica e/ou política. Observaremos com as análises deste capítulo que, no controle concentrado de constitucionalidade realizado pelo Supremo Tribunal Federal, o objetivo final deveria ser, preferencialmente, a produção de um juízo técnico (de natureza jurídica) acerca da compatibilidade das normas questionadas frente ao texto da Constituição Federal.

Com a crescente judicialização da política que vem ocorrendo com cada vez

mais intensidade desde a constituição de 1987/1988 e o fortalecimento do papel do judiciário - especialmente do STF - no cenário político, o caráter contencioso do processo foi acentuado e tornou mais evidente os interesses contrapostos, os clamores sociais e midiáticos, além de ter tornado frequente os embates morais, ideológicos e estratégicos, principalmente na discussão de temas socialmente controversos.

Nesse sentido, demandas de minorias políticas que representam assuntos socialmente controversos muitas das vezes não são atendidas pelo legislativo, seja por sub-representação/omissão, por impasse nas discussões ou até mesmo por receio de parte dos parlamentares de se posicionarem sobre um assunto polêmico e perderem o voto de um contingente de eleitores nas próximas eleições. Devido a esse cenário, os ministros do STF teriam atuação justamente onde essa omissão do legislativo ocorre, perante as demandas de minorias, assumindo um suposto papel “representativo” (BARROSO, 2018).

Veremos, no entanto, que essa assunção do tribunal de um papel que deveria ser inicialmente assumido pelo legislativo tem diversos problemas e, inclusive, a pretensão de democratização do tribunal pela via das audiências públicas encontra seus obstáculos, tanto práticos, quanto na própria legislação.

É legítimo o pensamento de que é preciso garantir com que mais cidadãos possam participar do processo interpretativo do direito através de suas contribuições e esclarecimentos à corte superior e que essa participação potencialmente ajuda a legitimar de forma democrática as decisões do tribunal, no entanto, não é todo e qualquer cidadão que participa ou toda e qualquer informação que será útil ao Supremo Tribunal Federal.

Assim, a audiência pública no judiciário não pode ser confundida como possuidora das mesmas finalidades que as audiências públicas do legislativo possuem, ou seja, sua característica democratizadora é aqui meramente uma consequência que pode vir a ocorrer, diferentemente do que deve acontecer nas audiências do legislativo, onde a democratização do debate é o objetivo principal e quanto mais indivíduos participarem opinando sobre a formulação do direito e de políticas públicas, melhor.

Para tal análise, recorre-se inicialmente ao direito positivo encontrado na forma do regimento interno dos órgãos para se compreenderem de forma objetiva as finalidades ali determinadas para o instrumento das audiências públicas. No regimento interno da Câmara dos Deputados (resolução nº 17 de 1989), por exemplo, o artigo 255 expõe que, em caso de se tratar de assunto de “interesse público relevante”, a sociedade civil poderá ser convidada a instruir a matéria legislativa em trâmite, mediante proposta de um membro de uma Comissão parlamentar ou a pedido da entidade interessada. Caso o pedido seja aprovado, a Comissão que realizou a proposta selecionará autoridades, pessoas interessadas e especialistas para serem ouvidas, de forma que se possibilite a audiência das diversas correntes de opinião, segundo o artigo 256, caput e §1º do regimento.

No caso do Supremo Tribunal Federal, o regimento interno não determina objetivos muito diferentes se comparado ao regimento da Câmara dos Deputados. A lei nº 9.868 trouxe pela primeira vez a possibilidade da realização de audiências públicas pelo Supremo Tribunal em novembro de 1999 e determinava em seu artigo 9º, §1º que, “em caso de necessidade de esclarecimento de matéria ou circunstância de fato ou de notória insuficiência das informações existentes nos autos, poderá o relator requisitar informações adicionais, designar perito ou comissão de peritos para que emita parecer sobre a questão, ou fixar data para, em audiência pública, ouvir depoimentos de pessoas com experiência e autoridade na matéria.”

A lei foi alterada um mês após sua publicação pela lei de nº 9.882 de dezembro de 1999, que passou a determinar em seu artigo 6º, §1º que, “se entender necessário, poderá o relator ouvir as partes nos processos que ensejam a arguição, requisitar informações adicionais, designar perito ou comissão de peritos para que emita parecer sobre a questão, ou ainda, fixar data para declarações, em audiência pública, de pessoas com experiência e autoridade na matéria.”

Perceba-se que a alteração foi bem sucinta, mas na prática expandiu em muito a discricionariedade do relator em decidir ou não pela convocação de audiência pública, quando na primeira lei essa possibilidade ficava mais restrita a uma “necessidade de esclarecimento de matéria ou de circunstâncias de fato”. Posteriormente, por meio de uma emenda ao regimento interno do STF, a de nº 29

de 18 de fevereiro de 2009, os contornos do instituto das audiências públicas no Supremo foram aperfeiçoados.

Assim sendo, restou estabelecido em diversos artigos do regimento interno do STF como se daria o procedimento das audiências públicas. O artigo 13, inciso XVII e o artigo 21, inciso XVII determinaram, nos mesmos termos, que é atribuição do presidente e do relator a convocação de audiência pública para “ouvir o depoimento de pessoas com experiência e autoridade em determinada matéria, sempre que entender necessário o esclarecimento de questões ou circunstâncias de fato, com repercussão geral e de interesse público relevante, debatidas no âmbito do Tribunal”.

Ambos os artigos acrescentaram, portanto, como requisito da convocação, a repercussão geral da matéria e que fosse de “interesse público relevante”, além de reforçar a discricionariedade do ministro com a expressão “sempre que entender necessário” e determinar que tais esclarecimentos se referem a “circunstâncias de fato”, uma vez que, em tese, os ministros possuem sempre total conhecimento das circunstâncias de direito.

O artigo 13, em seu inciso XVIII e também o artigo 21 em seu inciso XVIII determinaram que o presidente e o relator também são os encarregados para decidir sobre a manifestação de terceiros nas audiências públicas, de forma irrecorrível, ou seja, o aceite ou a recusa do pedido de manifestação como expositor na audiência pública é inquestionável perante a corte. Assim, a decisão do presidente ou do relator poderá ser tomada com total discricionariedade sem qualquer necessidade de justificação do seu ato, o que pode ser bastante problemático se o que se pretende com a audiência pública (dentre outros objetivos) é, supostamente, uma abertura democrática do judiciário.

O artigo 154 do regimento também não deve deixar de ser mencionado, uma vez que determina o caráter público das audiências, inclusive com a sua transmissão ao vivo pela TV Justiça e pela Rádio Justiça (art. 154, parágrafo único, inciso V). O artigo também estabelece em seu parágrafo único diversas regras que deverão guiar o procedimento da audiência pública, como a ampla divulgação do despacho de convocação, com a fixação de prazo para indicação de

peças a serem ouvidas (art. 154, parágrafo único, inciso I) e a garantia de participação de diversas correntes de opinião (art. 154, parágrafo único, inciso II).

O artigo também indica que é função do ministro que presidir a audiência a seleção dos expositores a divulgação da lista dos habilitados, a fixação da ordem dos trabalhos e do tempo que cada expositor terá para a sua manifestação (art. 154, parágrafo único, inciso III), bem como a obrigatoriedade de que todos os expositores, ao se manifestarem, se limitem ao tema em debate (art. 154, parágrafo único, inciso IV).

A previsão das audiências públicas no controle de constitucionalidade foi principalmente difundida em 2007, quando ocorreu a primeira audiência pública convocada pelo Supremo Tribunal Federal. Havia uma percepção de que a sua previsão ampliava as possibilidades de participação e de diálogo social no âmbito do Poder Judiciário, bem como seria um instrumento para reforçar a legitimidade das decisões tomadas pelo tribunal. Assim como a figura do *amicus curiae*, ambos os instrumentos foram pensados para permitir esclarecimentos necessários para a análise de determinados casos que tivessem repercussão geral ou interesse público relevante, em que pessoas com experiência e autoridades no assunto (que não participassem no processo) pudessem contribuir e auxiliar o tribunal em suas decisões.

No entanto, conforme as audiências públicas foram sendo realizadas, contabilizando-se hoje o número de 35 audiências realizadas pelo Supremo Tribunal Federal nos mais variados temas, muitas críticas começaram a ser tecidas na forma como o procedimento é realizado pelo tribunal. Críticas como o binarismo argumentativo (com expositores a favor versus expositores contrários), uma organização da ordem dos expositores que dificulta ou impede a realização de um efetivo debate, bem como a ausência de qualquer diálogo entre os expositores e os ministros, além de uma espantosa ausência da maioria dos ministros nas audiências, ficam cada vez mais frequentes, uma vez que tais características impedem uma efetiva participação social e democrática no tribunal.

Em suma, consolidou-se com o passar do tempo e a utilização do instituto a ideia de que as audiências públicas cumprem com duas funções no âmbito do Supremo Tribunal Federal. Em primeiro lugar, elas servem para auxiliar e

fornecer aos ministros conhecimentos de outras áreas do saber que estes não dominam, mas que podem ser consideradas cruciais para a solução de um determinado problema jurídico. Em segundo lugar, as audiências serviriam como mecanismo de participação social e a possibilidade de realização de um diálogo social na corte. Quanto à segunda função, esta se desempenha da mesma forma como ocorrem as audiências públicas em outros âmbitos, como no Congresso Nacional.

Esse objetivo de demonstrar com as audiências públicas uma abertura do judiciário para a participação da sociedade civil é encontrado na própria fala dos ministros da corte. O ministro Gilmar Mendes⁹, por exemplo, já exaltou diversas vezes o caráter democrático do instituto e chegou a igualar o Supremo Tribunal Federal ao Congresso Nacional, ao expressar que esta seria uma “casa do povo” assim como o parlamento. O ministro Luiz Fux¹⁰ também já se pronunciou, destacando que a participação da sociedade civil nas audiências públicas reforçaria a legitimação democrática das decisões tomadas pelo tribunal.

Na verdade, é bem frequente o pronunciamento dos ministros com falas semelhantes a estas supramencionadas, tanto na abertura e quanto no fechamento dos trabalhos nas audiências públicas. Em seus discursos, os ministros e ministras afirmam que as audiências servem para a) instruir o Tribunal, b) democratizar o Tribunal (no sentido de uma democracia participativa); c) legitimar as suas decisões; e d) criar um espaço de diálogo social (GUIMARÃES, 2020). Seguem mais alguns exemplos:

Tudo a justificar a realização de audiência pública [...] além de subsidiar os Ministros deste Supremo Tribunal Federal, também possibilitará uma maior participação da sociedade civil no enfrentamento da controvérsia constitucional, o que certamente legitimará ainda mais a decisão a ser tomada pelo Plenário desta nossa colenda Corte. (BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Despacho de convocação da audiência pública referente à Ação Direta de Inconstitucionalidade 3.510. Dispõe sobre a pesquisa com células-tronco embrionárias. Ministro relator Carlos Ayres Britto. 2007, p. 1)

Gostaria de apenas fazer o registro [...] da importância deste instrumento previsto nas Leis nºs 9.868 e 9.882, que permite este diálogo particular e esta abertura na

⁹ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.510/DF. 2008, p. 598. Disponível em <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=611723>> Acesso em 10 novembro, 2021.

¹⁰ Entrevista concedida pelo ministro Luiz Fux à TV Justiça, 2013. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=GtNGR1zhEyc&index=1&list=PLlppyY19Z47vSUdzoXYw4mNEclkHMKVaa>>. Acesso em 10 novembro, 2021.

interlocução do Supremo Tribunal Federal com a comunidade científica e com a sociedade como um todo. (BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Notas taquigráficas da audiência pública na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54. Dispõe sobre a interrupção da gravidez no caso de feto anencéfalo. Fala do ministro Gilmar Mendes. 2008, p. 1-2)

[...] a audiência pública, ao aproximar o Supremo Tribunal Federal da sociedade e dos demais atores políticos e institucionais, atua como mecanismo procedimental pelo qual se legitima a interpretação da Constituição e, via de consequência, também mais se legitimam as decisões que venham a ser proferidas. [...] para viabilizar, neste espaço de encontro entre a jurisdição e a cidadania, um efetivo diálogo entre a Corte e os diferentes setores da plural sociedade brasileira [...]. (BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Notas taquigráficas da audiência pública na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 442. Dispõe sobre a interrupção voluntária da gravidez. Fala da ministra Rosa Weber. 2018b, p. 9-10)

Fernando Leal, Rachel Herdy e Júlia Massadas (2018, p. 337-340) destacam que esse consenso estabelecido de que o instituto das audiências públicas possui um papel de legitimação democrática e epistêmica das decisões acaba escondendo problemas mais profundos sobre a sua justificação. Os autores argumentam que seria impossível compatibilizar a função dúplice atribuída às audiências públicas com o que determina o direito positivo, em específico nas leis de nº 9.868/99 e nº 9.882/99 e no regimento interno do STF, nos artigos supracitados.

Ademais, o próprio sítio eletrônico¹¹ do Supremo Tribunal Federal vai além da legislação e especifica que as pessoas habilitadas a serem ouvidas nas audiências públicas são as “especialistas em questões técnicas, científicas, administrativas, políticas, econômicas e jurídicas.”

Segundo os autores, essa legislação que trata sobre o instituto das audiências públicas determina um objetivo e requisitos muito específicos para o seu uso, com a utilização de expressões como “necessidade de esclarecimento de matéria ou circunstância de fato”, “notória insuficiência de informações”, “pessoas com experiência e autoridade na matéria”, excluindo uma possível interpretação de que as audiências públicas seriam uma abertura do judiciário a todo e qualquer cidadão e reforçando o seu caráter instrutório e de auxílio probatório para os julgadores. Nas palavras dos autores:

Se o texto legal pode ser considerado um referencial minimamente importante para a identificação da norma que a ele está vinculada, no sentido de restringir hipóteses de compreensão do intérprete, não parece simples extrair dos dispositivos acima indicados que as audiências públicas são um espaço para ouvir manifestações de

¹¹ As informações sobre audiências públicas no sítio eletrônico do STF estão disponíveis em <<http://portal.stf.jus.br/textos/verTexto.asp?servico=audienciaFaq&pagina=faq>> Acesso em 19 novembro, 2021.

qualquer cidadão. Ao contrário, a dicção legislativa parece preocupada com a obtenção de informações de pessoas com algum tipo de conhecimento específico sobre determinado tema. Seletividade, e não inclusão, orientam a compreensão do texto. Nesse sentido, apenas um subconjunto da sociedade poderia ser considerado textualmente relevante para a permissão legislativa de convocação de uma audiência pública. (LEAL; HERDY; MASSADAS, 2018, p. 339)

Além dessa questão de que o que o direito positivo determina não é compatível com os objetivos divulgados pelos ministros com as audiências públicas, os autores também defendem que há uma inconsistência na convocação das audiências, havendo uma clara falta de critérios e, portanto, uma demasiada discricionariedade na escolha dos temas que serão submetidos à convocação de audiência pública, assim como nos critérios de admissibilidade dos expositores.

Toma-se como exemplo a audiência pública nº 13 sobre biografias não autorizadas (ADI 4815), que discutia a compatibilidade ou não do artigo 20 do Código Civil com a Constituição Federal. Este caso não envolvia questões de fato ou de conhecimento de outra área do saber que não do Direito, e, dessa forma, apesar de ser um problema complexo, não demandava esclarecimentos de especialistas em quaisquer outras áreas ou autoridades para fornecerem informações que já não estivessem previamente disponíveis aos ministros.

No mesmo sentido, é possível citar também a audiência pública nº 11, sobre regime prisional, realizada para discutir a possibilidade de se fixar prisão domiciliar de apenado enquanto não existisse vaga em estabelecimento destinado ao regime semiaberto que atenda aos requisitos da Lei de Execução Penal (LEP), convocada para subsidiar o julgamento do RE 641320 com repercussão geral reconhecida.

Nestes dois casos não há envolvimento na discussão de outras áreas do saber, como a ciência, a economia, a política ou qualquer outra e, caso os ministros necessitassem, por exemplo, de algum tipo de informação administrativa específica que só poderia ser fornecida pelos estabelecimentos prisionais, bastaria solicitá-los. Ademais, é certo que algum tipo de interesse público quase toda e qualquer causa que chegue à corte possuirá, pois raramente as decisões do Supremo Tribunal Federal afetam apenas as partes envolvidas, mas o uso de um conceito vago e abstrato como o de “interesse público relevante” permite inclusive que se argumente que nestes dois casos citados o interesse

público não era tão “relevante” assim a ponto de se justificar a convocação da audiência pública.

Nesse sentido, pode-se concluir que a audiência pública é um veículo informativo, que dota os ministros de elementos fáticos e técnicos necessários ao processo decisório e, ao mesmo tempo, amplia os participantes do processo constitucional, pois abrange pessoas de fora da área jurídica, inclusive a sociedade civil organizada, circunstância que permite abertura e pluralização do debate constitucional, levando para a corte alternativas argumentativas de cunho científico, histórico, filosófico, econômico, dentre outras, tornando as decisões mais fundamentadas e próximas da realidade a que serão aplicadas (LIRA, 2010, p. 65). Todavia, essa legitimidade democrática das decisões é bem mais uma possível consequência da utilização do instrumento das audiências públicas do que uma de suas finalidades propriamente.

Não seria razoável, por exemplo, que toda e qualquer causa com o mínimo de interesse público e de impacto social, ou ainda, que todas as vezes que os ministros necessitassem de informações adicionais sobre o tema em discussão, que isso justificasse uma convocação de audiência pública, visto que essas adversidades ocorrem frequentemente no dia a dia da corte e podem ser solucionadas através de outros institutos, como a do *amicus curiae*, por exemplo.

A propósito, os critérios e requisitos para a convocação de audiências públicas estão tão obscuros que têm ocorrido uma aproximação funcional entre este instituto e o instituto do *amicus curiae*, onde parece que a única diferença entre eles é que em um há uma demanda ativa da corte e em outro há uma demanda ativa da sociedade em ser ouvida, pois ambos são compreendidos como formas de compensar déficits democráticos de um órgão integrado por membros não eleitos capazes de invalidar decisões majoritárias (LEAL; HERDY; MASSADAS, 2018, p. 335-342).

Quanto a essa aparente confusão criada sobre as finalidades dos institutos, Leal, Herdy e Massadas (2018, p. 341) defendem que há boas razões para se separarem institutos cuja finalidade determinada no direito positivo é a de suprir as carências epistêmicas dos tomadores de decisão, como as audiências públicas, de institutos criados para compensar déficits democráticos, como o *amicus curiae*,

e que essa separação não afeta negativamente na legitimação das decisões tomadas pelo tribunal, pelo contrário.

Enquanto as audiências públicas têm o objetivo de conferir ao julgador um aparato amplo para proferir suas decisões, considerando que este, apesar de conhecer o Direito, pode não ter conhecimento suficiente sobre os impactos econômicos, sociais e técnicos de seus julgamentos, necessitando, então, de auxílio e esclarecimento em especialistas no assunto, por outro lado, o *amicus curiae* é um instituto com objetivos distintos.

O *amicus curiae* é um instituto que também foi previsto na Lei nº 9.868/99, conhecido como “amigo da corte” ou “auxiliar do juízo”, sendo sempre um terceiro que interfere na ação por meio da provocação do magistrado ou por requerimento próprio, auxiliando no aprimoramento das decisões a serem tomadas pelo tribunal, bem como para apresentar as diferentes perspectivas sociais do problema a este. Apesar de ser um terceiro, este não se confunde com o instituto da intervenção de terceiros do Processo Civil, uma vez que este possui um interesse pessoal na demanda, enquanto o *amicus curiae* atua em prol dos interesses daqueles que ele representa, seja um grupo de pessoas ou toda a coletividade.

O instituto permite que o tribunal tome conhecimento, nas palavras de Gustavo Binenbojm:

[...] dos elementos informativos e das razões constitucionais daqueles que, embora não tenham legitimidade para deflagrar o processo, serão destinatários diretos ou mediatos da decisão a ser proferida. Visa-se, ademais, a alcançar um patamar mais elevado de legitimidade nas deliberações do Tribunal Constitucional, que passará formalmente a ter o dever de apreciar e dar a devida consideração às interpretações constitucionais que emanam dos diversos setores da sociedade. (BINENBOJM, 2005, p. 76)

O instituto foi pensado para superar a questão de suposta ausência de legitimidade democrática das decisões proferidas pelos tribunais, na medida em que a sociedade civil passa a ter voz ativa na corte. Assim, o Supremo Tribunal Federal passa a dispor de todos os elementos necessários para a tomada de decisão, não apenas o restrito conhecimento jurídico e técnico, mas também com o conhecimento econômico, social, cultural, dentre outros, expostos pelos *amicus curiae*. Aqui se oportuniza que a sociedade possa ser intérprete de Constituição,

participando do procedimento de dar significado ao texto constitucional, garantindo a efetividade de direitos fundamentais.

No entanto, na utilização do instituto do *amicus curiae*, assim como no das audiências públicas, enfrenta-se o problema da ausência de justificativas claras e objetivas na admissão ou rejeição de habilitação daqueles que demonstram o interesse em prestar auxílio e esclarecimentos à corte. Nas palavras de Lisbôa (2013, p. 141), “os ministros aceitam e negam deliberadamente as intervenções, utilizando, quando muito, conceitos vazios como justificativa. Ocorre que essas expressões que nada dizem se prestam a ocultar as razões que orientam as escolhas do Tribunal.”

Assim, a democratização do processo de tomada de decisão do tribunal e a pluralização do debate, finalidades do instituto, tão reverenciadas e reforçadas pelos próprios ministros, restam fortemente prejudicadas, uma vez que se confere demasiado poder ao relator para admitir ou não a participação de terceiros. Essa isenção de qualquer controle sobre tal decisão torna o instituto imprevisível e inseguro, pois fica à mercê de uma decisão discricionária e, até mesmo, em alguns casos, arbitrária do relator (THIAGO, 2019, p. 87-88). No mesmo sentido, Georges Abboud (2016, p. 208) afirma: “[...] trata-se de verdadeiro contrassenso do STF reconhecer a importância do *amicus curiae* e, ao mesmo tempo, colocar seu ingresso à mercê de um julgamento discricionário.”

Além da inconsistência nos critérios de admissibilidade dos especialistas (tanto nas audiências quanto na habilitação de *amicus curiae*) e na justificação das convocações das audiências, Leal, Herdy e Massadas também destacam uma incoerência relevante em respeito à dupla função que tem sido apontada às audiências públicas. Segundo os autores, atribuir uma função de legitimação democrática às audiências que pretendem, ao mesmo tempo, recorrer aos esclarecimentos de especialistas sobre questões de fato, seria, na prática, impossível (LEAL, HERDY, MASSADAS, 2018, p. 333).

Os autores também apontam que a legitimidade democrática não importaria ou, no máximo, ocorreria como consequência do procedimento fruto de mera coincidência, mas que não poderia ser considerada como um objetivo a ser alcançado, coexistindo com a pretensão de prestação de conhecimento

especializado aos ministros. Essa coexistência seria possível no âmbito das audiências públicas do Congresso Nacional, por exemplo, considerando que ali os debates se direcionam à formulação de políticas públicas e à criação ou alteração do direito positivo em si.

É verdade que o processo interpretativo não pode estar dissociado da realidade na qual a norma se aplica, razão pela qual devem ser disponibilizados mecanismos capazes de absorver as alternativas interpretativas apresentadas por aqueles que vivenciam essa realidade. Não se pode olvidar que a vigência da norma constitucional está diretamente relacionada com a realidade concreta a ser regulada, sendo constante a tensão existente entre norma e realidade (HESSE, 1991, p. 10/14).

O desafio encontra-se exatamente na forma de manter o equilíbrio entre um Supremo Tribunal Federal que profira suas decisões com sensibilidade, sem se distanciar das percepções sociais referentes aos valores constitucionais, mas que ao mesmo tempo não seja servil à opinião pública e aos apelos midiáticos, abandonando o que determina o direito positivo.

Percebe-se que a atuação do judiciário é bem mais limitada do que a do legislativo e isso reflete na limitação do quanto as informações e esclarecimentos prestados poderão ser de fato considerados pelos ministros no momento da tomada de decisões. Nesse sentido, os autores apontam que simplesmente reunir diversas opiniões (no sentido de se garantir a pluralidade de expositores com diferentes visões sobre o tema debatido na audiência) não significa necessariamente obter mais informações, ou mais informações úteis e de qualidade. A pluralidade aqui (diferentemente do que ocorre nas audiências públicas do legislativo) não é sinônimo de compreensão ou melhor preparação intelectual dos ministros para decidir sobre o caso. Nas palavras dos autores:

É nesse ponto que democracia e ciência, participação e conhecimento devem ser compreendidos como dois mundos separados. Se a ideia de participação se justifica democraticamente pela possibilidade em si de o cidadão ser ouvido nos processos de formação da vontade estatal (e, assim, ter condições de influenciá-los), a produção de conhecimento especializado que marca o funcionamento da ciência depende da observância de normas e práticas de uma disciplina. [...] Enquanto a participação democrática é valiosa independentemente do conteúdo do que se diz, é fundamental investigar a qualidade do que se diz na ciência. [...] Para que as decisões em uma democracia possam ser tomadas de forma inteligente, sobretudo no mundo de hoje em que o conhecimento está cada vez mais complexo e

especializado, é preciso distinguir as ideias boas das ideias ruins, as proposições verdadeiras das falsas. Tal distinção implica, por sua vez, a possibilidade de se discriminar tanto o conteúdo daquilo que pode ser dito, como os sujeitos que podem falar. Interessam menos as garantias da igualdade e da liberdade de expressão daqueles que se candidatam a participar do discurso do que a garantia da boa informação. A garantia da boa informação, a qual tem como objetivo tornar as pessoas – os Ministros do STF, no caso – cognitivamente competentes para decidir, deve ser encarada como um objetivo antitético em relação às garantias de igualdade e liberdade de expressão no discurso público. (LEAL; HERDY; MASSADAS, 2018, p. 342-344)

Ao se concordar com a coerência do exposto pelos autores, é preciso analisar o seguinte dilema: como devem ser considerados os argumentos religiosos nesse contexto? Para este trabalho, consideram-se argumentos religiosos os argumentos explícitos, ou seja, que citam diretamente a doutrina eclesiástica e também os argumentos religiosos mais secularizados utilizados por expositores das audiências públicas, sejam eles representantes religiosos ou não (essas questões serão mais profundamente analisadas nos itens seguintes deste capítulo).

O problema se torna, então, extremamente complexo. De um lado, passando-se a considerar que o que vale é meramente a ampla e plural participação democrática (como ocorrem nas audiências públicas do legislativo), ignorando-se o objetivo de prestar informações úteis e necessárias de outras áreas do saber aos ministros e desconsiderando-se a importância de torná-los mais capacitados para decidir as questões, os argumentos religiosos são muito bem-vindos, mas dificilmente serão úteis na prática.

De outro lado, passando-se a considerar que a prestação de esclarecimentos de questões de fato e informações úteis de outras áreas do saber por especialistas é o objetivo primordial das audiências públicas, então os argumentos religiosos não podem ser considerados. As razões para isso são diversas. Em primeiro lugar, a religião não é uma área do saber científico. A ciência busca obter o conhecimento de algo por meio de testes com o uso de diferentes métodos científicos, não busca alcançar a verdade, mas se aproximar ao máximo da realidade. Nesse sentido, qualquer conhecimento científico pode ser reformulado, refutado ou aperfeiçoado conforme novas teorias vão se provando cientificamente como as que melhor descrevem a realidade.

A religião, por outro lado, possui sempre uma única verdade absoluta que não pode ser reformulada, refutada ou aperfeiçoada, pois é perfeita em si mesma. Suas convicções transcendem a realidade material e, portanto, não podem ser cientificamente testadas ou comprovadas. Assim sendo, conhecimentos religiosos articulados como argumentos não podem ser taxados como verdadeiros ou falsos, uma vez que sempre serão absolutamente verdadeiros para aqueles que creem e absolutamente falsos para aqueles que não creem naquela religião ou em qualquer religião. Também não podem ser consideradas como informações boas ou ruins, pois são fruto de convicções particulares e que não podem ser medidas qualitativamente por toda a coletividade, mas apenas pelo grupo de indivíduos que partilham das mesmas crenças.

Seguindo este raciocínio, o máximo que pode ocorrer com a veiculação de argumentos religiosos em audiências públicas do judiciário é que eles sejam respeitados. Também não serão úteis, considerando que em um Estado democrático de direito, que carrega como um de seus princípios basilares a laicidade e garante os direitos fundamentais à liberdade de crença e de consciência, nenhum ministro poderá ventilar como argumento que fundamente sua decisão uma determinada visão religiosa de mundo, privilegiando-a perante todas as demais e, dependendo das consequências desta decisão, violando até os direitos à liberdade de crença e de consciência de todos os cidadãos não pertencentes àquela religião.

Nesse sentido, a presença de autoridades religiosas nas audiências só se justificaria pela sua especialização em alguma área científica do saber, de forma que pudesse contribuir tecnicamente com o debate, ou a experiência profissional diretamente relacionada à temática. Todavia, a situação é deveras diferente quando se tratar de um assunto que afete diretamente as entidades religiosas, como foi o caso, por exemplo, da audiência pública nº 17 que versou sobre o ensino religioso nas escolas públicas, no sentido de que, independentemente do modelo que fosse escolhido – confessional, interconfessional ou não-confessional – a decisão dos ministros teria impacto sobre várias (se não todas) confissões religiosas, o que justifica totalmente a presença de autoridades religiosas.

No contexto em que se encontram as audiências públicas do STF e a forma como o instituto tem sido utilizado, os ministros demonstraram dar preferências a

uma ampla oportunidade de ouvir opiniões diversas (fundamentadas ou não, de especialistas ou não, de autoridades na matéria ou não) e à oportunidade de convocar uma pluralidade imensa de cidadãos com a esperança de se melhorar a imagem da corte perante a opinião pública, procurando reforçar a ideia de que o Supremo Tribunal Federal está sempre aberto a ouvir a “sociedade aberta dos intérpretes da constituição.”

O preço a se pagar pela melhoria da imagem da corte aos olhos da opinião pública pode ser alto. Quando se permite, sem qualquer critério claro, que inúmeras pessoas – qualificadas ou não, especialistas ou não, interessadas ou não na causa em questão – participem das audiências públicas e manifestem suas opiniões, ao tribunal resta a tarefa árdua de “separar o joio do trigo”, bem como aumenta o risco de ocorrer um populismo judicial, uma atuação exclusivamente midiática e política dos ministros.

Se em algum momento os ministros pretendem realmente se utilizar das manifestações expostas nas audiências públicas para absorver informações úteis para a tomada de decisão, nessas circunstâncias, terão de filtrar eles mesmos as informações confiáveis das não confiáveis, as falsas das verdadeiras, as que possuem qualidade científica e as que não possuem, as que são úteis e as que não são, e, considerando justamente que eles não possuem conhecimento nessas áreas, a tarefa se torna muito difícil ou praticamente impossível de se realizar na prática, principalmente considerando a quantidade de informações que serão prestadas.

Para Leal, Herdy e Massadas (2018, p. 344-345), essas circunstâncias trazem dois riscos permanentes ao Supremo Tribunal Federal. O primeiro é o de a solução de questões envolvendo a valoração jurídica de aspectos da realidade eliminar ou determinar a solução das questões de fato – e não o contrário. E o segundo é que disputas de argumentos científicos podem ser superados com base em razões não científicas, permitindo que os ministros acabem fundamentando suas decisões com base em meros achismos, opiniões individuais, pesquisas científicas falsas, ultrapassadas, mal conduzidas, ou até de dados propositalmente alterados, abrindo as portas do tribunal para o uso do chamado “lixo científico”.

Diversas pesquisas empíricas que almejam compreender os inúmeros aspectos da realidade prática das audiências públicas do Supremo Tribunal

Federal foram realizadas por diversos autores e merecem ser consideradas quando se discute o tema, principalmente quando se coloca em pauta a crítica a essa possível função das audiências em conferir legitimação democrática à jurisdição constitucional.

Autores como Vestena (2010), Moreira (2011), Leal, Herdy e Massadas (2018) e Guimarães (2020), após realizarem seus estudos empíricos, concluíram que, apesar de os ministros ressaltarem nas audiências públicas o caráter democrático e voltado ao diálogo e participação social no tribunal, na prática há grandes restrições no debate entre os envolvidos – isso para não dizer que ele é, na verdade, inexistente.

Na grande maioria das audiências públicas que foram convocadas até o ano corrente, os expositores apresentam seus argumentos, esclarecimentos e pontos de vista sem qualquer contraditório, questionamentos ou críticas. Em algumas poucas audiências foi possibilitada a realização de perguntas entre os expositores, mas apenas ao final de todas as exposições e com tempo bem limitado entre perguntas e respostas, como foi o caso da audiência sobre a interrupção voluntária da gestação (ADPF 442).

Apenas na audiência sobre a interrupção da gravidez em caso de feto anencéfalo (ADPF 54) o advogado que representava a parte autora da arguição teve o direito de realizar questionamentos aos expositores. O ministro relator do caso, Marco Aurélio, permitiu que o então advogado, Luís Roberto Barroso, formulasse os questionamentos, mas logo após a primeira pergunta formulada pelo advogado da arguente, que questionava a posição de um dos participantes quanto à existência de consenso científico que contrariava toda a sua argumentação, o ministro interveio reforçando que não haveria debate ou oportunidade para se refutar o argumento apresentado pelo expositor, voltando-se as perguntas para meros esclarecimentos. Nas palavras no ministro relator:

Não podemos partir para um debate propriamente dito. A oportunidade não é essa. [...] Pediria, também, em um apelo ao Doutor Luís Roberto Barroso, que evite colocações que possam sugerir o debate, a réplica, a tréplica e, portanto, a projeção no tempo destes trabalhos. (BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Notas taquigráficas da audiência pública na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54. 2008, p. 13)

Leal, Herdy e Massadas (2018, p. 350) chamam atenção para a incoerência existente nessas circunstâncias. Segundo eles, se uma das funções das audiências públicas é justamente a de legitimação democrática da jurisdição constitucional, não faz qualquer sentido a limitação ou a verdadeira impossibilidade de realização de qualquer debate entre os participantes. Além disso, se uma das funções das audiências é epistêmica, no sentido de oferecer conhecimento útil das mais diversas áreas aos ministros, a supressão do debate demonstra que o argumento de autoridade está sendo utilizado de forma falaciosa, uma vez que estes argumentos não estão sendo desafiados, questionados ou criticados e, portanto, não há oportunidade de refutação dos mesmos.

Na audiência sobre a interrupção da gravidez em caso de feto anencéfalo (ADPF 54), os participantes foram até mesmo divididos em blocos a serem ouvidos em dias diferentes, cujas composições foram formadas com base nas correntes de pensamento ou nas entidades que representavam os participantes, dividindo-os, de forma proposital, entre favoráveis e desfavoráveis ao que estava sendo defendido na arguição, o que impossibilitou, mais uma vez, qualquer realização de diálogo ou contraditório entre os expositores.

Apesar das divisões, restou demonstrado que os ministros realmente possuem uma preocupação em efetivar a parte do direito positivo que versa sobre as audiências públicas quanto à garantia de uma pluralidade de visões e posicionamentos acerca dos temas, de forma que a presença de expositores favoráveis e desfavoráveis aos diversos temas tratados nas audiências públicas foi relativamente equiparada segundo os dados demonstrados por Leal, Herdy e Massadas (2018, p. 353), em que entre os expositores 40% concordam, 44% discordam e 16% têm posição indeterminada perante os temas.

Guimarães (2020, p. 243) aponta também que o próprio desenho das estruturas das audiências públicas, ou seja, a organização do espaço físico disponibilizado para a sua realização, desfavorece em si qualquer oportunidade de troca de argumentos, seja entre os participantes, seja entre eles e os ministros – aliás, raras são as vezes em que os ministros questionam diretamente os expositores. A organização, em sua maioria, é não-dialógica, pois foi previamente desenhada para litígios bilaterais (onde os participantes são dispostos de forma

adversarial, de favoráveis contra desfavoráveis) e não multilaterais como ocorre, por exemplo, em discussões acerca de políticas públicas.

A propósito, como aponta Gattulli (2021), a falta de debate é uma fraqueza generalizada do Supremo Tribunal Federal. O órgão, apesar de colegiado, têm proferido uma quantidade significativa de decisões monocráticas e, além disso, quando se unem para julgamento colegiado, os votos dos ministros estão muitas vezes previamente prontos, o que demonstra que dificilmente algum deles esteja verdadeiramente aberto ao debate e à possibilidade de mudança de posicionamento e, assim, raramente os debates acontecem em plenário (quando ocorrem, costumam versar sobre questões meramente processuais).

Também restou demonstrada na pesquisa de Leal, Herdy e Massadas (2018, p. 354-355), que analisou 22 audiências públicas (todas que ocorreram de 2007 até 2016), que há uma baixíssima frequência de presença dos ministros durante a realização das audiências públicas. Na grande maioria delas, estava presente apenas o ministro relator, responsável pela convocação e orientação da ordem dos trabalhos na audiência, ou seja, quando sua presença é sempre imprescindível.

A ausência do restante dos ministros nas audiências pode ter diversas explicações que não são possíveis de serem verificadas empiricamente. A ausência pode se dar pelo fato de considerarem o relator o responsável pela absorção de todo conhecimento exposto na audiência e pelo seu posterior compartilhamento aos outros ministros, pode ser um problema de agenda, ou de simplesmente os ministros considerarem seus outros afazeres mais relevantes e urgentes do que a audiência pública. O mais relevante aqui é que a pesquisa dos autores também demonstrou haver uma relação direta entre a presença ou não dos ministros e o número de vezes que eles referenciam ou não os argumentos apresentados nas audiências.

Segundo a pesquisa, os ministros relatores (que estão sempre imprescindivelmente presentes nas audiências) tendem a fazer muito mais referências (em média, 10,8 vezes mais) aos argumentos apresentados nas audiências do que quando estes não eram relatores do caso. O ministro Marco Aurélio foi o que mais teceu referências aos especialistas em seus votos e, das 33 referências totais que ele teceu, 30 foram feitas em processos dos quais a

audiência ele mesmo convocou (ou seja, era relator) e as 3 restantes em processos que ele não era relator (LEAL, HERDY, MASSADAS, 2018, p. 359-362).

Quando se aplica a mesma análise aos ministros quando estes não são relatores dos casos, o resultado é o mesmo. Assim sendo, mesmo quando não relatores, a presença dos ministros nas audiências públicas – ainda que seja uma presença parcial, que dure por poucas horas – tem relação direta com a frequência em que eles citam os especialistas em seus votos. Na pesquisa foram consideradas quaisquer citações, genéricas ou concretas, aos especialistas ou às entidades que eles representavam. Assim, os ministros que estavam presentes por qualquer período de tempo nas audiências, citaram em média 5,18 vezes mais os especialistas em seus votos, do que os ministros ausentes, que raras vezes os referenciaram (LEAL, HERDY, MASSADAS, 2018, p. 358-362).

Também foi curiosa a descoberta feita pelos autores quando perceberam que em 57% dos casos em que os ministros referenciavam os especialistas eles o fizeram para reforçar o posicionamento que defendiam previamente em seus votos, ou seja, os ministros tem uma tendência de citar muito mais os argumentos utilizados pelos especialistas que concordam com o seu ponto de vista, como um viés de confirmação de seu pensamento (LEAL, HERDY, MASSADAS, 2018, p. 360/361).

Além disso, é no mínimo curioso que cerca de 34% das citações utilizavam como fonte especialistas externos, ou seja, que não participaram das audiências públicas. Isso também pode se dar por diversos fatores. As informações prestadas nas audiências podem ter sido insuficientes ou sem qualidade técnico-científica, o que faz retornar com a crítica já realizada anteriormente sobre a vagueza nos critérios para a admissibilidade ou não dos participantes das audiências, bem como a impossibilidade de se recorrer dessa decisão que normalmente não é razoavelmente fundamentada pelos ministros, impedindo um certo controle institucional acerca do uso que os ministros fazem das audiências públicas (LEAL, HERDY, MASSADAS, 2018, p. 363-364).

Isso também pode indicar que a audiência pública não é utilizada pelos ministros como fonte de obtenção de informações técnicas, especializadas e científicas, sendo apenas um instituto retórico, meramente formal, que ajudasse a

melhorar a imagem do Supremo Tribunal Federal como um órgão democrático, aberto ao diálogo social, mas que na prática é um blefe.

Também pode ser uma consequência da própria abertura democrática da corte sem a utilização de critérios objetivos na admissibilidade dos expositores, pois, como salientado anteriormente, a pluralidade de informações não significa mais conhecimento ou conhecimento de maior qualidade e, assim, a filtragem desses argumentos que seriam úteis ao tribunal se torna uma tarefa tão árdua que é mais fácil pros ministros apenas cumprirem com a formalidade da audiência e buscarem o conhecimento técnico-científico nas suas fontes pessoais e confiáveis.

Após a análise conjunta de todas essas pesquisas e dados coletados, conclui-se no mesmo sentido de Guimarães:

Todas essas constatações e críticas evidenciam a dissonância existente entre os discursos produzidos em torno das funções desempenhadas pelas audiências públicas e a sua real prática. Isso leva ao questionamento da ferramenta quanto à sua capacidade dialógica, democrática e legitimadora das decisões do STF. Após a observação, a geração e a análise dos dados é possível dizer que as audiências públicas ali realizadas podem servir (i) para instruir o processo por meio da produção de informações; (ii) como espaço para o comportamento estratégico dos atores envolvidos: atores e atrizes sociais buscam realizar lobby frente aos tomadores de decisão, enquanto ministros e ministras mapeiam os grupos de interesse que gostariam de ouvir e; (iii) como um instrumento de natureza autolegitimadora, por meio do qual ministras e ministros encenam um papel de abertura e diálogo social, para ganhar a “confiança do povo” e fortalecer a sua autoridade na tomada de decisões (GUIMARÃES, 2020, p. 263).

O objetivo de se ganhar a confiança do povo com a suposta abertura democrática do judiciário para ouvir a “sociedade aberta dos intérpretes da constituição” foi exposto na fala de um dos próprios ministros, Luiz Fux, ao conceder entrevista para a TV Justiça. Nas suas palavras:

Essas audiências públicas, elas permitem que o cidadão no exercício pleno da cidadania contribua para que uma solução judicial seja legitimada democraticamente. Porque o grande trunfo de uma decisão de Suprema Corte é obter a confiança do povo. Essa é a grande arma do judiciário. É obter a confiança do povo. (Ministro Luiz Fux em entrevista para a TV Justiça, 2013)

Contraditoriamente ao suposto intuito de legitimação democrática das decisões, o tribunal mais importante do país abre as portas para ouvir, por exemplo, o que os religiosos têm a dizer sobre os direitos reprodutivos das mulheres, sem restar clarividente de que forma o simples fato de serem representantes religiosos lhes tornariam automaticamente autoridades experientes

e conhecedoras especialistas no assunto para prestar informações novas e úteis ao tribunal.

Suas exposições se tornam apenas uma explicação sobre as respectivas visões religiosas sobre o assunto (que podem ser até úteis e relevantes em debates religiosos específicos, mas em situações oportunas e reservadas a essa função e não em um debate científico). Algumas manifestações, inclusive - e por vezes de forma inconsciente - acabam por reforçar uma visão discriminatória de gênero, o que torna necessária a reflexão sobre de que modo essas exposições fortaleceriam a democracia.

A forte atuação de grupos religiosos conservadores no parlamento brasileiro e no espaço público em geral busca justamente garantir suas prerrogativas morais e teológicas no ordenamento jurídico, especialmente no tocante a direitos sexuais e reprodutivos, bem como em temas relacionados à família. Há uma forte demanda por inserção política dos grupos religiosos através da militância, do engajamento e dos discursos políticos. É nessa circunstância que a laicidade tem o seu maior valor, pois ela protege o Estado das influências exercidas pelos grupos religiosos, impedindo a confusão entre poder secular e democrático e qualquer confissão religiosa, mesmo que majoritária, uma vez que os direitos só podem ser garantidos com a proibição de imposições de moralidades religiosas hegemônicas (SARMENTO, 2008, p. 190-191).

Assim, compete ao Estado e, portanto, a todas as instituições do Poder Público, inclusive o Poder Judiciário, garantir que todas as pessoas possam exercer livremente seus direitos sexuais e reprodutivos, situados no que Mori (1997) chama de “marco normativo político e conceitual dos direitos humanos”. A luta em favor dos direitos sexuais e reprodutivos é parte de uma agenda democrática de direitos (GABATZ, 2017, p. 17), portanto, reconhecer a demanda das mulheres como sujeitos políticos e éticos na tomada de decisões sobre seus projetos de vida é essencial para fortalecer os contornos de uma sociedade verdadeiramente inclusiva e que exerce a cidadania plena das mulheres como sujeitos de direitos (BATISTA e JÁCOME, 2014, p. 93-102).

Segundo Le Goff (1995), valorizar a autonomia da mulher é fundamental no processo de reconhecimento de que elas não possuem as mesmas condições para

acessar e exercer seus direitos, pois foram condicionadas por processos históricos de opressão, discriminação, dominação e exploração, moldados por diversas questões de ordem religiosa, étnica e cultural.

A defesa de uma premissa religiosa, tal como o direito absoluto à vida desde a concepção, implica o descarte de outras concepções morais, e, sobretudo, representa uma transgressão do poder público quanto ao princípio de neutralidade do Estado com respeito aos distintos credos, que é um dos requisitos da democracia (COSTA, 2008). Assim, com a suposta pretensão de legitimação democrática, dá-se voz a argumentos antidemocráticos do ponto de vista da laicidade.

O que se pretende demonstrar é que há uma necessidade de criação de uma arena de discussão que não se limite a atender aos clamores sociais, religiosos e midiáticos, mas sim que viabilize uma discussão pautada por argumentos técnico-científicos. Se o Supremo utiliza as audiências públicas como mera estratégia de legitimação formal, então, a democratização da jurisdição constitucional e a sua acessibilidade já não estão ocorrendo, ao contrário do que o que os ministros dizem acontecer em seus discursos e, aparentemente, nunca foi de fato este o objetivo do instituto. Assim sendo, discursos antidemocráticos e discriminatórios estão sendo fortalecidos sem que em troca exista um evidente benefício para o regime democrático.

3.2

Breve exposição e análise dos argumentos religiosos no debate do aborto

Como se expôs anteriormente, a utilização de argumentos de origem religiosa no debate público pode ser problemática tendo-se como parâmetro a ideia de razão pública e a consequente necessidade de se traduzirem os argumentos tidos como verdades absolutas para argumentos razoáveis que possam ser aceitos por todos os cidadãos, inclusive aqueles que não fazem parte daquela religião e os que sequer possuem crenças religiosas, como forma de se respeitar a

liberdade de consciência e a liberdade de crença de todos dentro do Estado democrático de direito.

Neste capítulo será possível analisar-se criticamente, por meio de pesquisas empíricas, os argumentos apresentados por entidades e autoridades religiosas no âmbito das audiências públicas nas ADPFs 54 e 442 do Supremo Tribunal Federal, que trataram, respectivamente, sobre a antecipação do parto no caso de feto anencéfalo e sobre a interrupção voluntária da gestação até a 12ª semana. Será possível aplicar tudo o que foi exposto anteriormente sobre o uso de argumentos religiosos em audiências públicas da corte, principalmente sobre sua possível utilidade ao tribunal.

As duas pesquisas empíricas que serão apresentadas demonstram conclusivamente que, para se defender a manutenção da criminalização do aborto país – em ambas as ADPFs -, os argumentos mais utilizados pelos representantes de entidades de caráter religioso e por autoridades religiosas estão relacionados à tese de inviolabilidade da vida desde a concepção. A tese defende que a vida seria um direito fundamental absoluto, ou seja, que não permite ponderação e, assim, se o feto é um ser humano, possui dignidade e é merecedor da proteção do ordenamento jurídico.

Veja-se que, na busca pela tradução de um argumento religioso – o de que toda vida é sagrada e, portanto, deve ser protegida desde a sua concepção – para um argumento secular, os religiosos ou representantes de entidades de caráter religioso criaram a tese jurídica de que a Constituição Federal protege a inviolabilidade da vida desde a sua concepção, o que não é juridicamente correto.

Primeiro, porque a própria Constituição prevê hipóteses em que a vida do cidadão pode ser ceifada pelo Estado, segundo, pela existência e validade da lei de transplante, que permite a retirada dos órgãos seguindo-se o critério de morte encefálica e a lei de biossegurança (declarada constitucional pelo STF), que permite a realização de pesquisas com células-tronco embrionárias, terceiro que, como exposto anteriormente, os constituintes de 1987-88 rejeitaram as emendas que pretendiam garantir a proteção da vida desde a concepção, donde presume-se que ela não é garantida na Constituição de 1988. No mesmo sentido, reforça Lorea:

[...] é possível afirmar com segurança que a Constituição Federal vigente no Brasil não recepcionou a doutrina da proteção da vida desde a concepção, posto que deixou de fazê-lo expressamente, como seria necessário para que assim fosse interpretada, a exemplo do que ocorre em outros países. É dizer, os legisladores constituintes enfrentaram o tema e decidiram não adotar um texto constitucional que contemplasse a proteção jurídica da vida desde a concepção. (LOREA, 2006, p. 194)

Assim, na tentativa de traduzirem o argumento religioso em um argumento secular razoável ao debate público, os religiosos acabam por defender uma tese jurídica inválida, que sequer pode ser considerada pelo Supremo Tribunal Federal na tomada de decisões nesses casos. Além disso, o argumento encontra outro obstáculo para prosperar, qual seja, o fato de que frequentemente se ignora a vida da mulher nessas circunstâncias e a proteção da qual ela também é merecedora.

Apesar dos números serem controversos, não é controverso o fato de que muitas mulheres morrem em razão da realização do procedimento da interrupção da gravidez na clandestinidade, em locais sem o mínimo de higienização e muitas vezes com pessoas não capacitadas para realizar o procedimento.¹²

É recorrente a justificativa de que o feto seria um ser indefeso e inocente em comparação à vida da mulher que escolheu conscientemente praticar o ato sexual e que, portanto, sua vida seria de maior valor frente à vida da mulher. Este raciocínio, na verdade, esconde o fato de que a imposição de uma gravidez forçada e indesejada pela mulher é vista moralmente como uma forma de puni-la pelo seu comportamento supostamente promíscuo e irresponsável (que sempre foi historicamente repugnado).

Esse raciocínio ignora a ciência, já que nenhum método contraceptivo é totalmente eficaz e também ignora que muitas mulheres são forçadas (física ou psicologicamente) a terem relações sexuais com seus parceiros sem o uso de preservativos, podendo inclusive se encontrar em uma situação de violência doméstica ou de um estupro praticado pelo seu próprio parceiro sexual.

A obra de Ronald Dworkin (1993) traz importantes reflexões acerca do tema. Na tentativa de fazer ambos os lados participantes do debate sobre o aborto a se compreenderem, Dworkin levanta duas hipóteses que justificariam a defesa da manutenção da criminalização do aborto.

¹² Segundo os dados apresentados pelo Ministério da Saúde na audiência pública da APDF 442, a cada dois dias uma mulher morre no Brasil em decorrência das complicações de um aborto inseguro (Notas taquigráficas da ADPF 442, p. 25).

A primeira seria uma “objeção derivativa” pela qual o aborto é considerado errado por violar o direito que alguém possui de não ser morto. Essa objeção considera, portanto, que todos os seres humanos têm o direito de permanecerem vivos. A segunda seria uma “objeção independente” (a qual ele defende que é o que motiva a imensa maioria das pessoas que condenam o aborto), pela qual se entende que o aborto é errado porque desconsidera o valor intrínseco e o caráter sagrado da vida humana em qualquer estágio ou forma. Essa argumentação não considera a vida como um direito em si, mas entende que o Estado tem um dever e uma responsabilidade de proteger a vida (DWORKIN, 2009, p. 13).

Assim, pouquíssimas pessoas realmente acreditam que o feto é, desde a sua concepção, uma pessoa em plenitude moral, com direitos e interesses, mesmo que apresentem esse argumento jurídico frequentemente no debate. Segundo ele, a divergência em torno do debate do aborto é, no fundo, focada em uma discussão bem menos polarizada, a respeito do melhor modo de se respeitar a ideia fundamental que quase todos os indivíduos compartilham de alguma forma, a de que a vida humana individual é sagrada ou possui um grande valor intrínseco (DWORKIN, 2009, p. 15).

Nesse sentido, tomando-se em consideração que as pessoas que condenam moralmente o aborto na verdade apenas compartilham uma profunda convicção de que é intrinsecamente errado pôr fim deliberadamente a uma vida humana, essa argumentação em si não é inadequada ou desarrazoada, muito pelo contrário, é um entendimento do qual quase todos os indivíduos compartilham. No entanto, defender essa ideia não significa conseqüentemente defender que a decisão de interromper ou não a vida humana no início da gravidez não deva ser da mulher grávida, e que o Estado deva impor uma medida penal proibitiva para se evitar sua prática.

Seguindo este raciocínio, Dworkin (209, p. 18) defende que não seria de forma alguma incoerente por parte dos que consideram o aborto moralmente errado, que defendam ao mesmo tempo que cada indivíduo deva ter o direito e a liberdade de decidir por si só como agir diante desse dilema moral. Essa atitude, inclusive, mostra-se em conformidade com o princípio da liberdade de consciência das democracias pluralistas modernas, uma vez que não caberia ao

Estado ditar a forma como os cidadãos devam pensar acerca de valores éticos, espirituais e, especialmente, valores religiosos.

No entanto, o autor reconhece que muitas das pessoas extremamente conservadoras não adotam essa postura liberatória ou até mesmo de tolerância, acreditando que os governos devam proibir o aborto e limitar a liberdade de todos os cidadãos conforme a concepção moral, ética e religiosa de alguns. Mesmo assim, ainda entre os conservadores é possível encontrar aqueles que entendem que o aborto é moralmente justificável e em alguns casos, como para salvar a vida da mãe e quando a gravidez é resultado de estupro (DWORKIN, 2009, p. 43-44)

Além disso, muitos conservadores, inclusive católicos praticantes, que entendem moralmente justificável o aborto no caso de gravidez advinda de estupro e para salvar a vida mãe, também são a favor de penas de morte para alguns crimes, são a favor do transplante de órgãos em caso de morte encefálica ou até mesmo apoiam a permissividade da prática da eutanásia em caso de doenças graves e incuráveis.

Segundo Dworkin (2009, p. 44), quanto mais são admitidas tais exceções, mais evidente fica que a oposição conservadora ao aborto não pressupõe de fato que a vida é um direito inviolável de todos os seres humanos ou que o feto é uma pessoa com direito à vida a partir do momento da concepção. Essa foi a forma que os religiosos encontraram de traduzir seus argumentos religiosos para o debate público, em busca de legitimar e creditar seus posicionamentos com o uso de teses jurídicas secularizadas. Todavia, segundo Dworkin (2009, p.65-66), a verdade é que eles “acreditam em algo diferente, mas com raízes muito mais profundas na tradição católica: que o aborto é uma perda terrível, e raramente justificável, do dom divino da vida humana.”

O autor ainda relembra que a própria condenação da Igreja à prática do aborto nunca se baseou na afirmação de que o feto é uma pessoa que tem o direito de não ser morta, mas na concepção independente de que o aborto é um erro por ser um insulto ao dom divino de criar a vida (DWORKIN, 2009, p. 54). Assim, uma atitude religiosa adequada deveria reconhecer um outro tipo de ameaça à sacralidade da vida, qual seja, a ameaça que a gravidez indesejada pode trazer à saúde da mulher. Nas palavras de Dworkin (2009, p. 52), “demonstrar respeito

pela criação divina é algo que exige ponderação e equilíbrio, e não uma afirmação da prioridade automática da vida biológica de um feto sobre a vida plenamente desenvolvida de sua mãe.”

Ademais, Dworkin (2009, p. 97-98) acredita ter encontrado a razão pela qual os indivíduos divergem tanto a respeito da questão do aborto e de outras discussões que envolvem avaliar o valor intrínseco da vida. Ele afirma que a imensa maioria dos indivíduos acreditam de fato que a vida humana possui um valor intrínseco, mas que cada um, inevitavelmente, interpreta e avalia o valor que a vida possui em determinadas situações de forma completamente diversa e, às vezes, totalmente antagônica. A interpretação é quase sempre diferente, pois se tratam de pessoas diferentes e convicções diferentes acerca de uma grande variedade de questões religiosas, morais e filosóficas. O autor questiona, então, de forma provocativa, qual seria a melhor forma de valorar a vida:

Como deveríamos, em diferentes ocasiões, medir e comparar esse desperdício e, por conseguinte, o insulto à santidade da vida? [...] podemos medir a vida – e, portanto, a perda da vida – de maneiras diversas. Deveríamos considerar apenas a duração da vida que se perdeu, sem consideração alguma por sua qualidade? Ou deveríamos levar em conta também a qualidade? [...] Deveríamos também levar em conta a perda que sua morte representaria para a vida de outras pessoas? [...] Se a perda da vida fosse medida apenas em termos cronológicos, por exemplo, um aborto na fase inicial da gestação seria um insulto ainda pior à santidade da vida, um exemplo ainda pior de desperdício de vida do que seria um aborto tardio. Mas a maioria das pessoas defende a tese contrária: a de que quanto mais tarde se fizer o aborto – quanto mais a forma do feto lembrar uma criança –, tanto mais condenável será sua prática. (DWORKIN, 2009, p. 119-120)

Desse modo, considerando que as divergências acerca de temáticas como a do aborto são, na verdade, de natureza puramente espiritual e religiosa (DWORKIN, 2009, p. 217), alcançar o consenso público é impossível, uma vez que se tratam de concepções de verdades absolutas, inegociáveis para cada cidadão, não há certo e errado, não há posicionamento melhor ou pior, pois para cada um o seu próprio posicionamento e suas crenças serão sempre as melhores e as mais verdadeiras possíveis.

Em um Estado democrático de direito, quando se está perante uma questão que envolvem concepções religiosas, o dever do Estado, como exposto anteriormente, é o de neutralidade. O Estado não deve proibir condutas com base nas crenças de uma ou outra religião e sim garantir que todos os cidadãos possam agir e viver conforme as suas concepções morais e religiosas o exigem.

Nesse sentido, a descriminalização do aborto não impede que os religiosos continuem pregando para seus crentes que o procedimento é moralmente incorreto, no entanto, a criminalização do aborto com base nas concepções religiosas da maioria, viola os direitos fundamentais à liberdade de consciência e de crença da minoria, ou seja, o Estado não pode impor a concepção majoritária do que é sagrado a todas as pessoas. Nas palavras de Dworkin (2009, p. 231), “seria estranho que a melhor interpretação da liberdade e da igualdade constitucionais não insistisse que as pessoas têm o mesmo direito de seguir a sua própria consciência nas questões profundamente espirituais.”

Assim, se algumas pessoas acreditam, por razões teológicas, que no momento da concepção Deus dota o feto de uma alma racional e que uma alma racional tem direito moral à vida, estas devem ter o direito de viver conforme suas crenças, mas também devem compreender que os argumentos doutrinários de origem religiosa não possuem validade jurídica ou constitucional e que, portanto, o Estado não pode limitar a liberdade dos outros indivíduos com base nessas crenças, mesmo que majoritárias.

É verdade que o Estado diversas vezes limita a liberdade dos cidadãos e impõe certos padrões de conduta como, por exemplo, quando institui medidas restritivas para garantir a conservação de espécies ameaçadas de extinção. No entanto, o mesmo raciocínio não pode ser utilizado para justificar que o Estado possa restringir a liberdade de mulheres grávidas, principalmente porque aqui a coerção está direcionada a um grupo específico de pessoas – mulheres grávidas – no qual a limitação coercitiva pode levar à destruição da vida e da saúde dessas mulheres. No caso de medidas para se proteger espécies ameaçadas, edifícios históricos, dentre outros, a restrição nunca é tão prejudicial assim para um grupo específico de pessoas, e poderia ser considerado inconstitucional se isso ocorresse. Dworkin chega a apresentar um exemplo que elucida bem a questão:

considere então a possibilidade de que em algum estado uma maioria de votantes comece a pensar que é um desrespeito à santidade da vida dar prosseguimento a uma gravidez em determinadas circunstâncias – nos casos de malformação fetal, por exemplo. Se a maioria tem o poder de impor seus pontos de vista sobre a santidade da vida a todos os demais, o estado poderia então exigir que uma mulher abortasse, mesmo contrariando suas convicções religiosas ou éticas [...]. Nos Estados Unidos, ninguém duvida de que tal exigência seria inconstitucional. Contudo, a razão disso se aplica exatamente com a mesma força na direção contrária, pois nega a uma mulher grávida o direito de decidir por si mesma o que a

santidade da vida exija que ela faça de sua própria gravidez. Um estado insulta com igual violência a dignidade de uma mulher grávida quando a força a fazer a escolha oposta. O fato de tal escolha ser aprovada por uma maioria não configura uma justificação melhor nem em um caso nem no outro (DWORKIN, 2009, p. 222-223).

Em tons conclusivos, Dworkin (2009, p. 232) defende ainda a existência do que ele chama de “direito à autonomia procriadora”, do qual decorre o direito da mulher em optar pelo aborto e que este direito estaria bem fundamentado nos direitos constitucionais de liberdade de crença e de consciência. Para ele, qualquer Constituição honorável e verdadeiramente centrada em princípios democráticos deve garantir a todos o direito de decidir por si mesmos (DWORKIN, 2009, p. 343), o direito de viver de acordo com as próprias convicções, sem forçar ninguém a aceitar valores que não podem aceitar, pois “nenhum grupo é inteligente, religioso ou numeroso o bastante para decidir questões essencialmente religiosas que dizem respeito a todos os demais” (DWORKIN, 2009, 234-235).

Ademais, as consequências da criminalização do aborto são demasiadamente severas para as mulheres para poderem sequer serem consideradas como possíveis em um Estado democrático de direito. Nas palavras do autor:

As leis que proíbem o aborto, ou que o tornam mais difícil e caro para as mulheres que desejam fazê-lo, privam as mulheres grávidas de uma liberdade ou oportunidade que é crucial para muitas delas. Uma mulher forçada a ter uma criança que não deseja porque não pode fazer um aborto seguro pouco depois de ter engravidado não é dona do seu próprio corpo, pois a lei lhe impõe uma espécie de escravidão. Além do mais, isso é só o começo. Para muitas mulheres, ter filhos indesejados significa a destruição de suas próprias vidas, porque elas próprias não deixaram ainda de ser crianças, porque não mais poderão trabalhar, estudar ou viver de acordo com o que consideram importante, ou porque não têm condições financeiras de manter os filhos. [...] A adoção, mesmo quando possível, não põe fim a esses prejuízos, pois muitas mulheres passariam por um grande sofrimento emocional durante muitos anos se entregassem um filho para que outras pessoas o criassem e amassem. (DWORKIN, 2009, p. 143)

O autor Maurizio Mori (1997) também traz importantes contribuições ao debate acerca do aborto. Destaca-se aqui a análise realizada pelo autor a respeito da questão de o feto ser ou não uma pessoa e como isso determina os contornos do debate do aborto, uma vez que, se conclui-se que o feto é uma pessoa, então o aborto é sempre moralmente ilícito como um homicídio, e se, ao contrário, conclui-se que o feto não é pessoa, então o aborto é sempre moralmente lícito.

Em primeiro lugar, se aborto significa justamente a interrupção da gravidez, é preciso determinar exatamente quando se inicia a gravidez para se estabelecer exatamente o que é o aborto. O autor explica que há um lapso temporal entre a relação sexual e a concepção (fecundação do óvulo), e um outro lapso temporal entre a concepção e o implante do óvulo fecundado na parede uterina (processo chamado de nidação).

Se considerarmos a concepção como o início da gravidez, diversos métodos anticoncepcionais existentes atualmente podem ser considerados de fato como abortíferos, uma vez que atuam não só impedindo a concepção, como também atuam impedindo a nidação. Assim, o conceito de aborto não é mais tão simples e claro como era antigamente e aqueles que militam contra a interrupção da gravidez, necessariamente deveriam lutar com igual ferocidade contra o uso de diversos métodos contraceptivos, o que não é identificado na prática (MORI, 1997, p. 35-36).

O autor também faz um outro esclarecimento relevante, qual seja, o fato de que dizer que o feto é uma pessoa é totalmente diferente de dizer que o feto é uma pessoa em potencial, pois, segundo ele, quando “se afirma que uma coisa X é potencialmente uma determinada coisa Y, entende-se que X não é Y, mesmo se possui a capacidade intrínseca de se tornar Y” (MORI, 1997, p. 43).

Assim, se aqueles que se posicionam contra o aborto argumentam que o feto é uma pessoa e não simplesmente um ser humano ou uma vida humana, é preciso se compreender que o conceito de “pessoa” não é uma noção pertencente à biologia, mas à filosofia. O argumento científico nesse caso não auxilia na busca de uma resposta ao questionamento realizado sobre se o feto é ou não pessoa, pois a ciência só é capaz de nos dizer que no momento da concepção se forma um ser humano (um corpo da espécie *homo sapiens*), mas não pode nos dizer sobre a pessoa (composta de alma e corpo), uma vez que esses termos não pertencem à biologia (MORI, 1997, p. 44-47).

Nesse sentido, ao se procurar uma definição capaz de determinar as condições mínimas para se falar em “pessoa”, o autor argumenta que a tradicional explicação de “pessoa” como “indivíduo racional” parece ser minimamente

satisfatória. Assim, para se estabelecer que o feto é ou não pessoa, é preciso descobrir se no momento da concepção o feto possui racionalidade.

O exercício da racionalidade só é possível biologicamente quando já se tenha o córtex cerebral suficientemente formado, ou seja, quando esse não existe ainda, certamente não pode existir racionalidade. Nesse sentido, considerando os melhores dados científicos hoje disponíveis, o córtex cerebral parece apenas estar suficientemente formado após o primeiro trimestre de gestação, ou seja, antes desse termo o feto não satisfaz o requisito de racionalidade e não pode ser considerado como pessoa (em ato), apenas como pessoa em potencial (MORI, 1997, p. 51-56).

Para aqueles que discordem da sua definição de pessoa como um indivíduo racional, o autor ainda segue o seu raciocínio, buscando defender que, mesmo que alguns possam absurdamente admitir que o embrião é uma pessoa, mesmo assim o aborto não seria ilícito, pois esse suposto direito à vida da pessoa não implicaria no direito de fazer uso forçado do corpo da mulher para continuar a viver. Aqui o autor derruba o velho argumento de que a mulher tem o dever de gestar pois forneceu no momento do ato sexual um consentimento implícito à possibilidade desse resultado.

Segundo ele, se esse argumento fosse a grande diferença crucial para se determinar o aborto como um ato ilícito ou não, então os casos de aborto quando a gravidez é consequência de estupro ou violência sempre deveriam ser considerados lícitos e não é o que se verifica na prática. Não poderia também ser considerado um consentimento implícito os casos em que a mulher realiza o ato sexual com o uso de métodos contraceptivos, uma vez que o uso correto dos métodos demonstra por si só que a mulher não só não assume esse resultado como faz tudo para evitá-lo. Assim, também nesses casos seria lícita a interrupção da gravidez (MORI, 1997, P. 73-74).

Ademais, admitindo-se em alguns casos a licitude do aborto, reconhece-se consequentemente que a “maternidade não é mais um ‘fato natural’” ligado à fisiologia do corpo feminino, mas uma “escolha” da mulher, análoga a outras escolhas” (MORI, 1997, p. 86). Segundo Mori, ao se admitirem hipóteses em que o aborto é lícito, mata-se uma determinada “ideia de mulher”, de forma que a

permissividade do aborto legitima um novo papel da mulher na sociedade, recolocando no centro do debate o sentido da maternidade, que deixa de ser natural para ser uma escolha pessoal da mulher.

O autor identifica que a insistência nessa ideia de que o embrião é uma pessoa pode ser interpretada como uma tentativa dos opositores do aborto (em sua imensa maioria composta por religiosos cristãos) de reafirmar a prioridade dos fatos biológicos da vida sobre o componente cultural e social, a fim de manter a ideia moralista e patriarcal de que a mulher deve aceitar o seu “destino natural” da maternidade (MORI, 1997, p. 87).

Maurizio Mori também identifica – assim como Dworkin – que o que está por trás das justificativas apresentadas pelos opositores do aborto é, de fato, a ideia de sacralidade da vida humana, considerando que na Grécia e Roma antigas o aborto era permitido e a mudança de mentalidade e costumes ocorreu justamente com a ascensão do cristianismo, que passou a vetar o aborto por considerá-lo “contrário à soberania de Deus sobre a vida humana e sobre o processo generativo” (MORI, 1997, p. 18). Concluindo-se que a questão do aborto está efetivamente focada em uma discussão em torno de escolhas espirituais e religiosas, Mori expõe:

Se é verdade que a escolha entre a ética da sacralidade da vida e a ética da qualidade de vida é uma escolha ideológica ou religiosa (no sentido indicado acima), então, devido ao fato de que nos Estados laicos modernos vige a liberdade religiosa, deve-se reconhecer que uma legislação permissiva sobre o aborto constitui uma questão de direitos civis ou humanos. De fato, uma legislação restritiva nesse campo violaria o direito dos que não aceitam o princípio da sacralidade da vida e que escolheram comportar-se de acordo com sua visão de mundo. Concluindo, a interdição do aborto seria contrária ao princípio de “liberdade religiosa” típico do mundo moderno. (MORI, 1997, p. 93)

Se ainda restam dúvidas a respeito da utilização como argumentação da ideia de sacralidade da vida ou de vida divina pelos representantes religiosos no debate público, vejam-se as seguintes falas de deputados no âmbito do Congresso Nacional:

Que argumentos teríamos para defender a vida, ainda no ventre materno? Inúmeros. Mas podemos resumir em apenas um, importantíssimo a toda humanidade: toda vida, ainda no ventre, tem um plano pré-estabelecido por Deus. É uma obra da sua criação e significará, em maior ou menor grau, um componente indispensável na relação que se estabelece entre todos os seres vivos. E como podemos ter certeza de que cada vida traz um plano pré-estabelecido por Deus? Basta lembrarmos de Maria, nossa Mãe, que ouviu do Senhor quem ela carregaria

no ventre e a importância daquela criança para a humanidade (PL 5376/2005, deputado Carlos Nader, autor do projeto de lei).¹³

A vida humana merece respeito, qualquer que seja o seu estágio ou fase, devido à sua dignidade essencial. É uma clara violação da vontade de Deus, revelada nas Escrituras Sagradas. O quinto mandamento precisamente: “não matarás” (Êxodo 20:13). Encontramos ainda na Bíblia, no texto contido no Salmo 139: 13-16, a revelação inequívoca de que Deus valoriza a vida humana desde a concepção: “Foste tu que formaste todo o meu ser. Formaste-me no ventre de minha mãe (...). Conheces intimamente o meu ser. Quando os meus ossos estavam formados, sem que ninguém o pudesse ver; quando eu me desenvolvia em segredo, nada disso te escapava. Tu viste-me antes de eu estar formado. Tudo isso estava escrito no teu livro; tinhas assinalado todos os dias da minha vida, antes de qualquer deles existir” (PL 1135/1991, voto desfavorável em separado, deputado Pastor Manoel Ferreira, 2007).¹⁴

Richard Dawkins (2007, p. 302), por sua vez, chama atenção para os argumentos religiosos consequencialistas (ou utilitaristas) e absolutistas daqueles que se opõem ao aborto. Segundo ele, os argumentos consequencialistas normalmente apelam para uma avaliação do que é o sofrimento, pressupondo-se que toda criatura viva sofre e, se o feto está vivo, também sofre, o que torna o aborto consequentemente um ato de tortura e assassinato.

O biólogo esclarece que, se o aborto for realizado antes da existência de um sistema nervoso no feto, é impossível se falar em sofrimento nos termos biológicos, todavia, há um ser nessa situação que em todos os casos irá sofrer muito se não puder realizar o aborto, que é a mulher grávida. Nesse sentido, o autor questiona por que a mulher grávida, com sistema nervoso desenvolvido, não deveria ter preferência frente ao feto que ainda não possui sistema nervoso formado.

Os argumentos absolutistas são mais simples, pois presumem que o feto é uma pessoa humana e, portanto, matá-lo é assassinato. No entanto, segundo o biólogo, posicionar-se no sentido de compreender o feto como uma pessoa que possui o direito à vida é extremamente contraditório em uma sociedade que aceita a prática de pesquisas com células-tronco embrionárias (que envolvem a morte de

¹³ O PL 5376/2005 de autoria do deputado Carlos Nader versa sobre a proibição da comercialização da chamada “pílula do dia seguinte” e dá outras providências, cujo inteiro teor pode ser acessado em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=288318>> Acesso em 25 novembro, 2021.

¹⁴ O PL 1135/1991 de autoria do deputado Eduardo Jorge versa sobre a supressão do artigo do Código Penal que caracteriza como crime o aborto provocado pela gestante ou com o seu consentimento, cujo inteiro teor pode ser acessado em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=16299>> Acesso em 25 novembro, 2021.

células embrionárias) e a fertilização *in vitro* (onde os médicos estimulam as mulheres a produzirem dezenas óvulos que serão fertilizados fora do corpo, dos quais dois ou três serão implantados no útero, acarretando a morte de embriões em dois estágios do procedimento). Assim sendo, cada embrião descartado ou morto nos procedimentos citados deveria ser equiparado ao aborto. Todavia, não é dessa forma que os opositores ao aborto parecem enxergar a questão (DAWKINS, 2007, p. 303).

É relevante esclarecer que tal forma de encarar a questão do aborto, utilizando-se de argumentos como o de que o feto é uma pessoa e o de que toda vida deve ser protegida pois é sagrada desde a concepção, não é consenso entre todas as religiões e nem mesmo dentro da Igreja Católica, instituição pioneira na condenação moral do aborto. Segundo Mori (1997, p. 18), os padres da Igreja Católica nos primeiros séculos do cristianismo (por volta de 300 d.C.) discutiam muito acerca do problema da animação, que seria o momento em que eles acreditavam que Deus infundia a alma racional no corpo humano e chegaram a conclusões diferentes.

Alguns defendiam a animação imediata, tese na qual Deus infunde a alma no corpo logo na concepção, enquanto outros defendiam a tese da animação retardada, em que a alma só é infundida após um certo período de tempo. Apesar do embate teológico, segundo Aguirre (2006, p. 16), a Igreja Católica sempre se mostrou historicamente a favor da proteção da vida. Hodiernamente a Igreja não se compromete mais com uma sustentação filosófica sobre o fenômeno da animação e o momento em que ele ocorre, mas se limitam a defender de modo constante o direito inviolável à vida que todo ser humano inocente possui, considerando que o feto humano é ser humano, não potencialmente, mas em ato, uma pessoa formada e perfeita.

Assim, apesar de a postura oficial da Igreja e seus documentos eclesiais oficiais sempre demonstrarem uma oposição total ao aborto, internamente sempre houve muitas divergências sobre o tema, sendo que apenas com a publicação da bula *Apostolicae Sedis Moderationi* pelo papa Pio IX em 1869, a Igreja Católica passou a definir o feto como pessoa desde a concepção. Antes disso, o que era considerado pecaminoso no aborto era a sua prática para encobrir o adultério e a fornicção, não se preocupava muito com a vida do feto e ainda não se

considerava o aborto praticado no início da gravidez como um homicídio (EMMERICK, 2013, p. 144-145), pois, como exposto anteriormente, não havia consenso entre os teólogos a respeito do momento em que ocorreria o fenômeno da animação ou hominização.

Lorea (2006, p. 187) aponta, por sua vez, no sentido de que a posição adotada pela hierarquia da Igreja não se confunde com a posição dos representantes religiosos católicos sobre a questão do aborto, deixando-se claro que não há consenso acerca do assunto, pois mesmo que as autoridades maiores da Igreja Católica apontem uma posição de completa oposição à prática do aborto, é possível citar diversas importantes vozes católicas que admitem a possibilidade de a mulher exercitar sua liberdade de consciência frente ao dilema de se interromper ou não a gravidez indesejada. Pode-se referenciar, dentre outros, Luis Pérez Aguirre (2006), Leonardo Boff (2006), Maria Rosado-Nunes (2006), Frances Kissling (2001) e Beverly Harrison (2006).

Fato é que a hierarquia eclesiástica de todas as religiões cristãs condena o aborto, mas em outras religiões o tema é tratado de maneira diversa. No judaísmo, por exemplo, há a defesa da vida, mas em geral o aborto só é considerado um crime se realizado após o quadragésimo dia da concepção. O xintoísmo e o budismo não proíbem o aborto. No islamismo o aborto é permitido para proteger a vida da mãe, mas há divergências do momento da gestação em que ele passaria a ser um crime: para um grupo seria permissível até 120 dias de gravidez, para outros menos do que isso (AGUIRRE, 2006, p. 21-22).

Nas palavras de Aguirre:

É claro que o aborto é sempre uma tragédia, um dano irreparável. Ninguém justifica o aborto em princípio, e pensamos ser preciso lutar contra ele eficazmente. Nenhuma mulher aborta por prazer. Todas têm consciência de que além do grave prejuízo psíquico, fisiológico e social, há em alguns casos até risco de morte, ao lado da censura social ou da pena criminal. Também se adiciona o sentimento de cometer um pecado mortal se a mulher é cristã. Sempre se tratará de uma experiência que não se pode esquecer que é eminentemente traumática. Se alguma mulher chega à decisão de abortar, devo supor que há razões de consciência muito profundas levando-a a isso. [...] O próprio direito canônico da Igreja Católica (1323 e 1324) estabelece claramente as circunstâncias que eximem de culpa e de castigo quem infringe a lei (e, portanto, exime da excomunhão): “quem agiu em função de violência ou por medo grave, ainda que só relativamente, ou por necessidade, ou para evitar um grave prejuízo”. [...] É assim evidente – se somos honestos com a realidade – que a grande maioria das mulheres que abortam está nesse tipo de circunstância. Logo, não podem ser consideradas culpadas, não são imputáveis

com a excomunhão nem o deveriam ser com uma pena civil. (AGUIRRE, 2006, p. 25-27)

Quanto ao aborto praticado pelas mulheres cristãs, imprescindível destacar os dados obtidos na Pesquisa Nacional de Aborto de 2010 (DINIZ; MEDEIROS, 2010) e na Pesquisa Nacional de Aborto de 2016 (DINIZ; MEDEIROS; MADEIRO, 2017). Ambas as pesquisas demonstraram que a incidência do aborto entre as mulheres de diferentes religiões e entre mulheres que possuem e que não possuem qualquer religião é praticamente igual.

Católicas e evangélicas no Brasil realizam aborto tanto quanto mulheres de outras religiões ou que não possuem religião, proporcionalmente ao número de adeptos de cada religião no país. Um pouco menos de dois terços das mulheres que fizeram aborto são católicas, um quarto delas são protestantes ou evangélicas, menos de um vigésimo são de outras religiões e um décimo não respondeu ou não possui religião (DINIZ; MEDEIROS, 2010, p. 963). No mesmo sentido, Dworkin (2009, p. 65) chama atenção para o fato de que nos Estados Unidos a probabilidade de que mulheres católicas abortem não é menor do que as outras mulheres em geral.

Ademais, uma pesquisa realizada em 2005 pela ONG Católicas pelo Direito de Decidir¹⁵ aponta para uma expressiva divergência entre o pensamento da população católica e o discurso da hierarquia da Igreja. Dentre outros dados, a pesquisa demonstrou que cerca de 78% dos católicos são favoráveis à oferta do procedimento abortivo em suas hipóteses legais nos serviços públicos de saúde, além de 86% entenderem que uma mulher pode utilizar métodos anticoncepcionais e continuar sendo católica, bem como 92% aprovam o uso de preservativos.

Além disso, a pesquisa demonstrou que 85% dos católicos entendem que o presidente do país deve governar não com base nos ensinamentos da igreja católica, mas de acordo com a pluralidade de opiniões e diversidade de religiões existentes no país. No mesmo sentido, 86% acreditam que os legisladores e juízes também devam tomar suas decisões tendo em vista a diversidade religiosa brasileira e não com base na opinião da maioria cristã. Sobre o assunto, Roberto

¹⁵ A Pesquisa CDD/IBOPE Inteligência 2005 – Percepções sobre aborto e educação sexual, está disponível na biblioteca do sítio eletrônico da ONG Católicas pelo Direito de Decidir e pode ser acessada pelo seguinte link: <<https://catolicas.org.br/biblioteca/>> Acesso em 25 novembro, 2021.

Arriada Lorea se pronuncia:

Enfrentar o tema do aborto no Brasil requer uma perspectiva laica, na medida em que a liberdade de consciência assegurada na Constituição Federal impõe ao Estado contemplar não apenas as diferentes visões oriundas de distintas religiões, mas, principalmente, assegurar o direito à diversidade existente no seio de uma mesma religião, garantindo o direito de divergir da hierarquia de sua própria igreja. [...] Convém salientar que ao assegurar as liberdades laicas, o Estado não se limita apenas a assegurar a co-existência pacífica entre diferentes credos. Ainda mais importante que garantir a liberdade de crença, é o fato de que a laicidade garante o direito de divergir da hierarquia de sua própria igreja, contemplando a diversidade existente no seio de uma mesma doutrina religiosa. (LOREA, 2006, p. 185)

Uma outra pesquisa, dessa vez de 2017, também realizada pela ONG Católicas pelo Direito de Decidir¹⁶, identificou que 65% dos católicos e 58% dos evangélicos entendem que a decisão sobre a interrupção da gravidez indesejada é unicamente da mulher, com percentuais menores que 10% cada um para as demais respostas, dentre elas, a decisão cabe ao marido/parceiro, ao poder judiciário, à igreja, ao presidente da república e ao Congresso Nacional.

É possível concluir, portanto, que, mesmo com todos os esforços da Igreja Católica durante séculos em pregar contra a prática do aborto, os fiéis católicos não possuem uma visão tão conservadora assim quanto a da Igreja e, considerando que as mulheres católicas realizam o aborto tanto quanto mulheres de outras religiões e até de mulheres que não possuem religião, necessário se torna garantir o direito que elas possuem de agir contrariamente à hierarquia eclesiástica de sua Igreja, uma vez que seu direito à liberdade de escolha não pode ser limitado por uma associação religiosa.

No caso das estruturas eclesiásticas evangélicas, incluindo as protestantes, históricos, pentecostais e neopentecostais, justamente por seu caráter plural e fragmentário, diferentemente da Igreja Católica que tem um posicionamento uniforme em relação ao aborto, estas possuem uma pluralidade de pontos de vista em relação ao tema do aborto, mas, ainda assim, a sua maioria se posiciona desfavoravelmente ao aborto.

Todavia, segundo Emmerick (2013, p. 150), os evangélicos demonstram ser mais flexíveis do que os católicos quanto à possibilidade do aborto, por exemplo, para salvar a vida da gestante (Igreja Presbiteriana do Brasil), para os casos de

¹⁶ A Pesquisa CDD/IBOPE Inteligência 2017 – Percepções sobre aborto e educação sexual, está disponível na biblioteca do sítio eletrônico da ONG Católicas pelo Direito de Decidir e pode ser acessada pelo seguinte link: <<https://catolicas.org.br/biblioteca/>> Acesso em 25 novembro, 2021.

gravidez decorrente de violência sexual e de malformações fetais graves que impossibilitem a vida extrauterina (Igreja Metodista) e até para a descriminalização do aborto (Igreja Universal do Reino de Deus, através de manifestação de seu líder e fundador, Bispo Edir Macedo).

Em fins conclusivos, considerando todo o exposto no trabalho até então, pode-se estabelecer o raciocínio de que uma preocupação central das religiões católica e evangélica em se oporem ao aborto nunca esteve relacionada – pelo menos não somente – à proteção da vida do feto, mas também com as questões morais associadas ao procedimento, como a defesa da prática sexual apenas com fins de procriação e de proteção da família tradicional.

As pesquisas empíricas que serão expostas a seguir têm como objetivo principal expor os argumentos utilizados por aqueles que defendem a manutenção da criminalização do aborto no Brasil, incluindo os argumentos de entidades de caráter religioso e autoridades religiosas expostos no debate público realizado nas audiências públicas das ADPFs 54 e 442 do STF, para se verificar de que forma se deu a atuação religiosa nessas ocasiões, os tipos de argumentos que foram articulados e suas possíveis consequências na tomada de decisão dos ministros e na reverberação do discurso discriminatório de gênero. Serão também expostos dados que dialogam com outras discussões realizadas para fins de enriquecimento do debate e reforço das críticas tecidas ao longo do trabalho.

Para a obtenção dos dados de ambas as pesquisas foram utilizadas as notas taquigráficas¹⁷ das audiências públicas realizadas e que estão disponíveis publicamente no endereço eletrônico do Supremo Tribunal Federal, bem como do material audiovisual das audiências que estão disponíveis na plataforma do YouTube¹⁸. As análises foram direcionadas principalmente aos expositores que se posicionaram contra, visto que neste grupo foram encontradas a imensa maioria

¹⁷ As notas taquigráficas da ADPF 54 estão disponíveis no seguinte link: <<http://portal.stf.jus.br/audienciapublica/audienciaPublica.asp?tipo=realizada&pagina=2>> Acesso em 25 novembro, 2021.

As notas taquigráficas da ADPF 442 estão disponíveis no seguinte link: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/TranscrioInterrupovoluntriadagravid ez.pdf>> Acesso em 25 novembro, 2021.

¹⁸ A audiência pública da ADPF 54 está disponível no seguinte link: <<https://www.youtube.com/watch?v=C8aZ7JXdgj8>> Acesso em 25 novembro, 2021.

A audiência pública da ADPF 442 está disponível no seguinte link: <<https://www.youtube.com/watch?v=dugDjoH-PYI>> Acesso em 25 novembro, 2021.

das utilizações de argumentos religiosos, respectivamente, na descriminalização da antecipação terapêutica do parto em caso de fetos anencéfalo (ADPF 54) e na descriminalização da interrupção da gravidez até a 12ª semana (ADPF 442), com enfoque especial nos expositores que representavam entidades religiosas ou eram autoridades religiosas.

3.2.1

Pesquisa empírica sobre a ADPF 54

A arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 54, proposta pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde (CNTS) em 2004, tinha como objetivo obter uma nova interpretação do Supremo Tribunal Federal no sentido de que a antecipação terapêutica do parto no caso de fetos anencefálicos (que não possuem expectativa de vida extrauterina) não fosse equiparada aos casos de aborto criminalizados no Código Penal, devendo ser conduta permitida e equiparada às hipóteses descriminalizadas, como a interrupção da gravidez em caso de estupro e para salvar a vida da mulher.

O relator, ministro Marco Aurélio, indeferiu¹⁹ os pedidos da CNBB, da CDD, da Associação Nacional Pró-vida e Pró-família e da ADEF como *amicus curiae* no processo, reforçando em todas as suas decisões que a escolha pela admissão ou não de terceiros é de total discricionariedade do relator, sob pena de “tumulto processual” e que não seriam suscetíveis de recurso, sem explicar as razões de sua escolha pelo indeferimento. Posteriormente, todas essas entidades foram convidadas pelo relator a enviarem representantes para realizar exposição na audiência pública.

Após saneamento do processo (que teve grandes repercussões midiáticas), o ministro decidiu que a convocação de audiência pública seria necessária para ouvir entidades e técnicos com relação à matéria de fato, visto que ela exigia um conhecimento específico que extrapolava o direito. A audiência pública nº 3 do Supremo Tribunal Federal foi realizada nos dias 26 e 28 de agosto e 4 e 16 de

¹⁹ A integralidade do processo, incluindo todos os despachos de indeferimento de pedido de intervenção como *amicus curiae* podem ser acessados através do link: <<https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadordpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=2226954>>

setembro de 2008, tendo uma maioria de expositores sido convidados pelo ministro relator, ocasião em que não foi aberto edital de convocação pública.

Foram indeferidos os pedidos de participação de representantes da Pastoral da Criança, do Movimento em Defesa da Vida de Porto Alegre e da Associação Nacional de Mulheres, pois, segundo o ministro relator, já havia representação dos segmentos sociais, e da assessoria de Comunicação da Suprema Ordem Universal da Santíssima Trindade, porque detinha interesse semelhante a outros, porém, carecia de domínio técnico, científico ou religioso bastante para contribuir.

Para facilitar as análises que se propõem neste trabalho, os expositores da audiência pública serão divididos em dois grupos. O primeiro (grupo 1) contendo expositores de todas as áreas do saber, exceto a religiosa, quais sejam, a área médica e de saúde em geral, científica, política, acadêmica, jurídica, associações e representantes da sociedade civil. O segundo (grupo 2) grupo conterà especificamente os representantes de entidades de caráter religioso (reconhecidos dessa forma pelas próprias entidades, explicitamente) e autoridades religiosas.

No grupo 1, participaram como expositores da audiência 21 (vinte e uma) pessoas da área médica, científica, acadêmica, política, associações da sociedade civil, dentre outras áreas, o Sr. Dr. Rodolfo Acatauassú Nunes (médico e doutor em medicina) pela Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família, o Sr. Dr. Roberto Luiz D'avila (médico cardiologista) pelo Conselho Federal de Medicina, o Sr. Dr. Jorge Andalaft Neto (médico e doutor em obstetrícia) pela Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia (FEBRASGO), o Sr. Dr. Heverton Neves Pettersen (médico) pela Sociedade Brasileira de Medicina Fetal, o Sr. Dr. Salmo Raskin (doutor em genética clínica molecular) pela Sociedade Brasileira de Genética Médica, o Sr. Dr. Thomaz Rafael Gollop (médico ginecologista e obstetra) pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, o Sr. Deputado Federal José Aristodemo Pinotti (presidente da Federação Internacional de Ginecologia e Obstetrícia), o Sr. Deputado Federal Luiz Bassuma (presidente da frente parlamentar em defesa da vida – contra o aborto e autor do PL nº 5364/2005 que visava criminalizar o aborto no caso de gravidez resultante de estupro), a Sra. Profa. Lenise Aparecida Martins Garcia (professora de biologia molecular da UNB e presidente do Movimento Nacional da Cidadania em Defesa da Vida – Brasil sem Aborto), a Sra. Dra. Débora Diniz (doutora em antropologia)

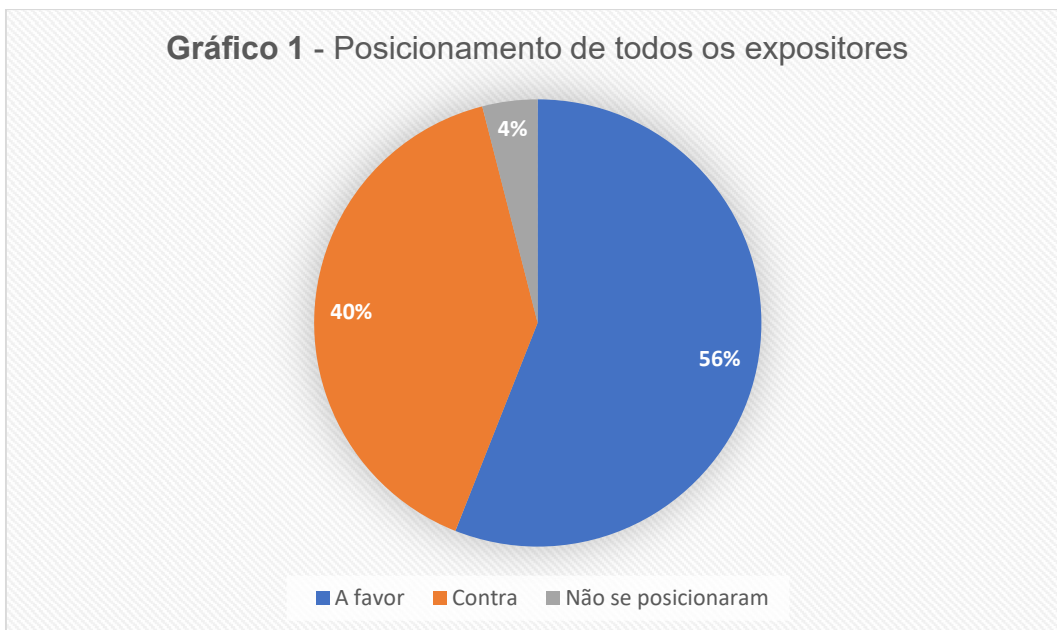
pelo Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero (ANIS), o Sr. Ministro José Gomes Temporão (médico e Ministro de Estado e da Saúde), a Sra. Dra. Leda Therezinha do Nascimento Verreschi (médica endocrinologista) pela Associação de Desenvolvimento da Família (ADEF), a Sra. Cláudia Werneck (pós-graduada em comunicação e saúde) pela Escola de Gente – Comunicação em Inclusão, a Sra. Lia Zanotta Machado (doutora em ciências humanas – sociologia) pela Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, a Sra. Dra. Cinthia Macedo Specian (médica especialista em pediatria), o Sr. Dr. Dernival da Silva Brandão (médico ginecologista e obstetra), a Sra. Dra. Jacqueline Pitanguy (socióloga e cientista política) pelo Conselho Federal de Direitos da Mulher, a Sra. Dra. Elizabeth Kipman Cerqueira (médica ginecologista e obstetra), a Sra. Dra. Eleonora Menecucci de Oliveira (socióloga) pelo Conectas Direitos Humanos e Centro de Direitos Humanos, a Sra. Nilcéia Freire (presidente do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher - CNDM), o Sr. Dr. Talvane Marins de Moraes (doutor em psiquiatria) pela Associação Brasileira de Psiquiatria.

No Grupo 2, participaram como expositores da audiência 6 (seis) pessoas como autoridades religiosas ou representantes de entidades de caráter religioso, o Sr. Padre Luiz Antônio Bento (doutor em bioética) pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Sr. Dr. Paulo Silveira Martins Leão Júnior (procurador do Rio de Janeiro) pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Sr. Bispo Carlos Macedo de Oliveira pela Igreja Universal, a Sra. Dra. Maria José Fontelas Rosado-Nunes (doutora em ciências sociais) pela ONG Católicas Pelo Direito de Decidir, a Sra. Dra. Irvénia Luiza de Santis (médica ginecologista) pela Associação Médico-Espírita do Brasil (AME), a Sra. Dra. Marlene Rossi Severino Nobre (médica ginecologista) pela Associação Médico-Espírita do Brasil (AME).

Contabilizam-se, no total, 27 (vinte e sete) expositores, dos quais quatorze (14) se posicionaram a favor da arguição e 10 (dez) se posicionaram contra, sendo que não foi possível identificar um posicionamento claro de 1 (um) dos participantes (gráfico 1). No primeiro grupo de expositores aqui exibido, que abarcaram 21 (vinte e um) expositores dentre médicos, profissionais da saúde em geral, cientistas, acadêmicos, associações da sociedade civil, dentre outros, 14

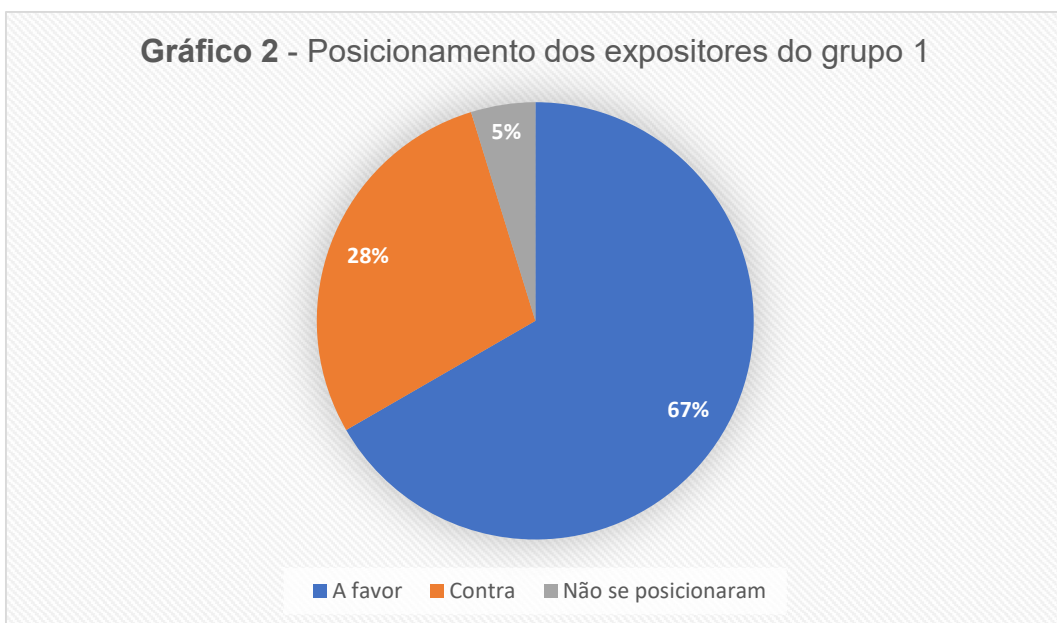
(quatorze) se posicionaram a favor e 6 (seis) se posicionaram contra, sendo 1 (um) deles não expressando posicionamento claro (gráfico 2). No segundo grupo, dentre os 6 (seis) expositores, autoridades religiosas e representantes de entidades de caráter religioso, 2 (dois) foram a favor da arguição e 4 (quatro) contra (gráfico 3). A seguir, os gráficos que representam visualmente os números obtidos.

Gráfico 1 - Posicionamento de todos os expositores

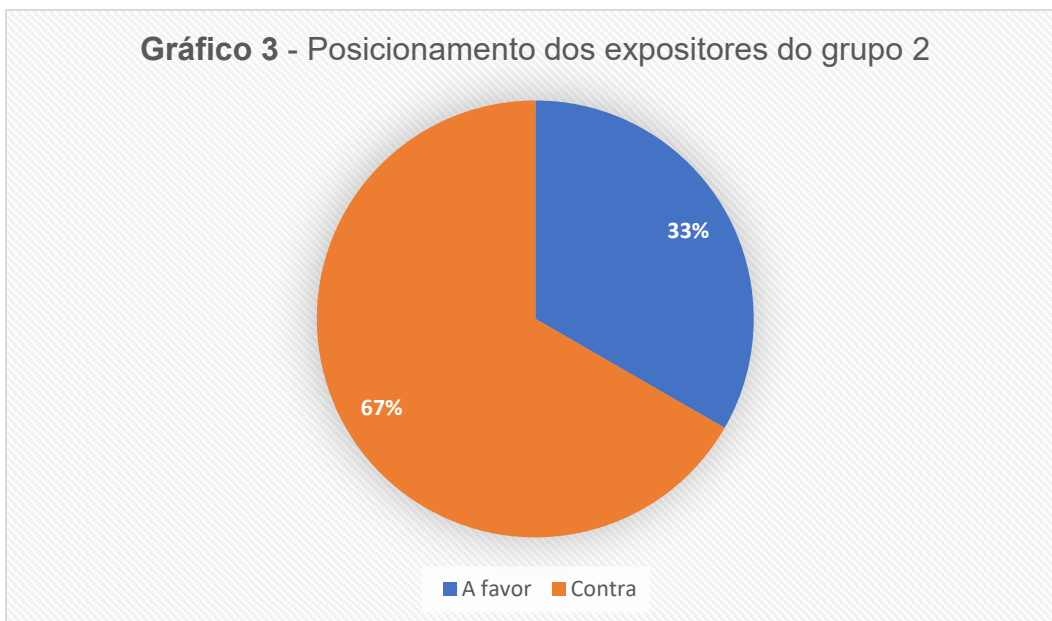


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Gráfico 2 - Posicionamento dos expositores do grupo 1

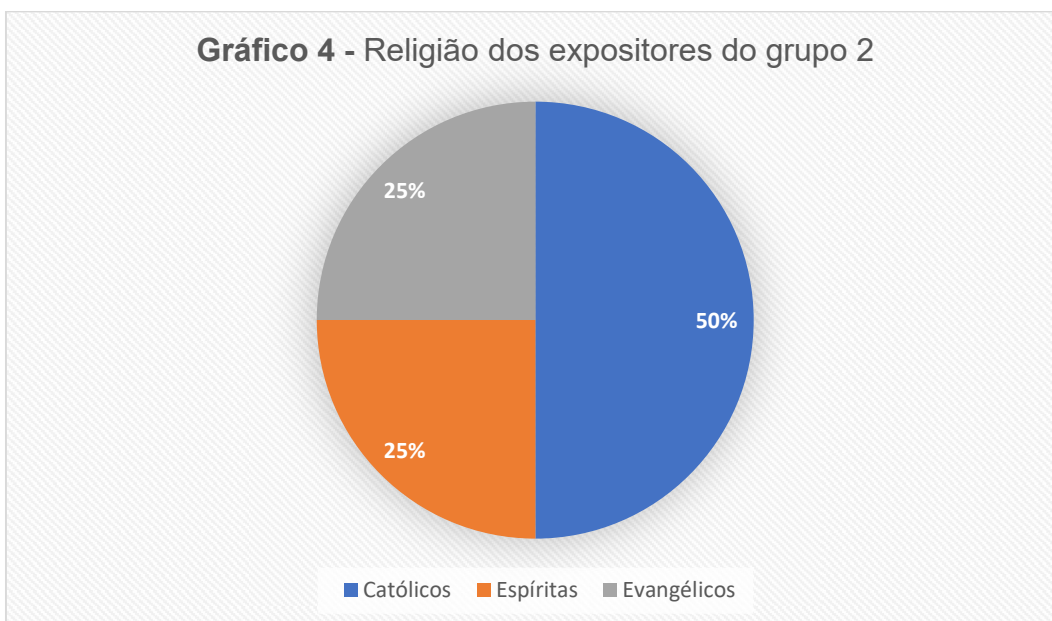


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Gráfico 3 - Posicionamento dos expositores do grupo 2

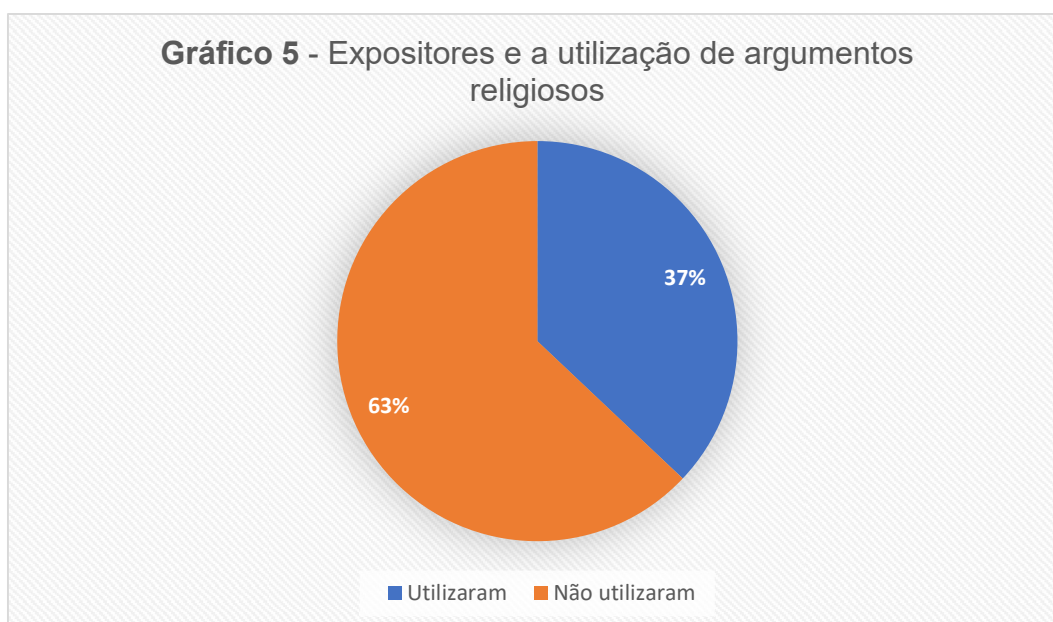
Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Dentre os expositores do segundo grupo, 3 (três) representavam a religião católica, 2 (dois) a religião espírita e 1 (um) a religião evangélica, com a ausência de quaisquer representantes para expressarem a visão das outras religiões sobre o tema em pauta, como demonstra o gráfico a seguir (gráfico 4).

Gráfico 4 - Religião dos expositores do grupo 2

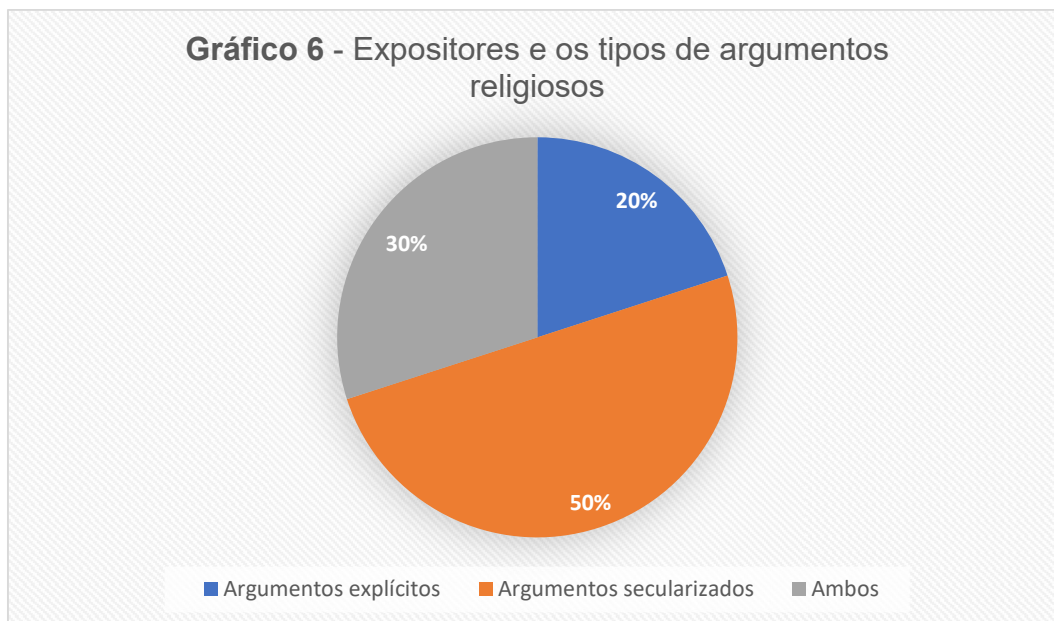
Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Dentre os 27 (vinte e sete) expositores, foram identificados 10 (dez) que utilizaram de argumentos considerados como religiosos para defender seus posicionamentos (gráfico 5). Para tal análise, considera-se como argumentos religiosos os argumentos explícitos, ou seja, que citavam diretamente a doutrina eclesial e também os argumentos religiosos mais secularizados, especialmente aqueles expostos no item 3.2 deste trabalho, identificados nas defesas da vida como direito absoluto, da proteção da vida desde a concepção, da inviolabilidade da vida, da concepção do feto como pessoa humana, da dignidade da pessoa do feto, dentre outros.

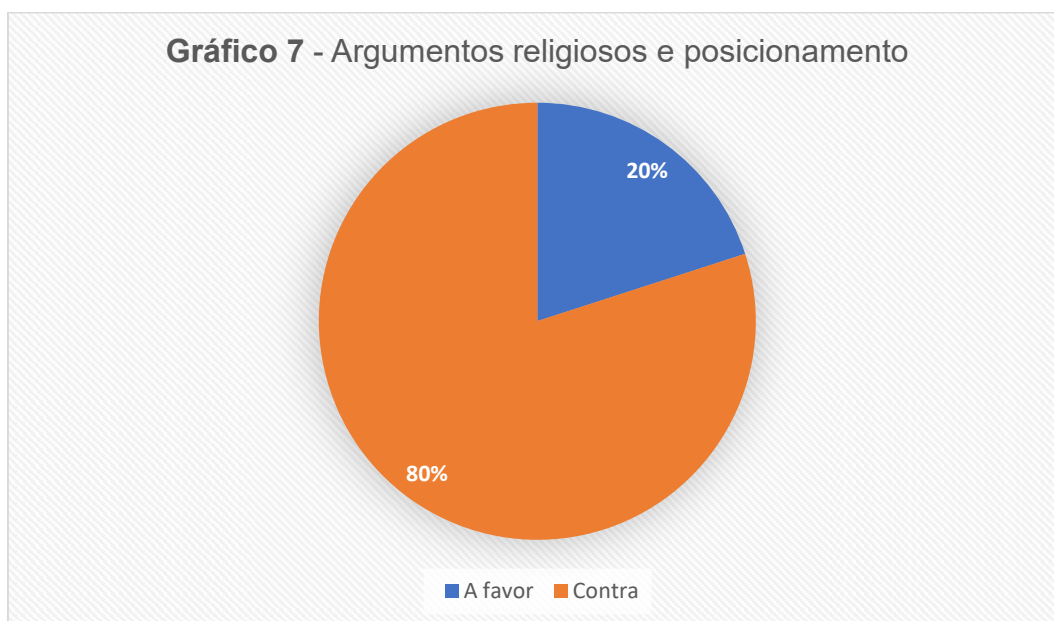


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Dos 10 (dez) expositores que utilizaram argumentos religiosos, 5 (cinco) ventilaram argumentos religiosos secularizados, enquanto 2 (dois) utilizaram argumentos religiosos explícitos e 3 (três) fizeram uso de ambos os tipos de argumentos (gráfico 6). Curiosamente, os 2 (dois) expositores que utilizaram apenas argumentos explicitamente religiosos, citando a doutrina eclesial da Igreja, se posicionaram a favor da descriminalização, enquanto os outros 8 (oito) expositores utilizaram dos argumentos religiosos explícitos e/ou secularizados para se posicionar contra a arguição (gráfico 7).



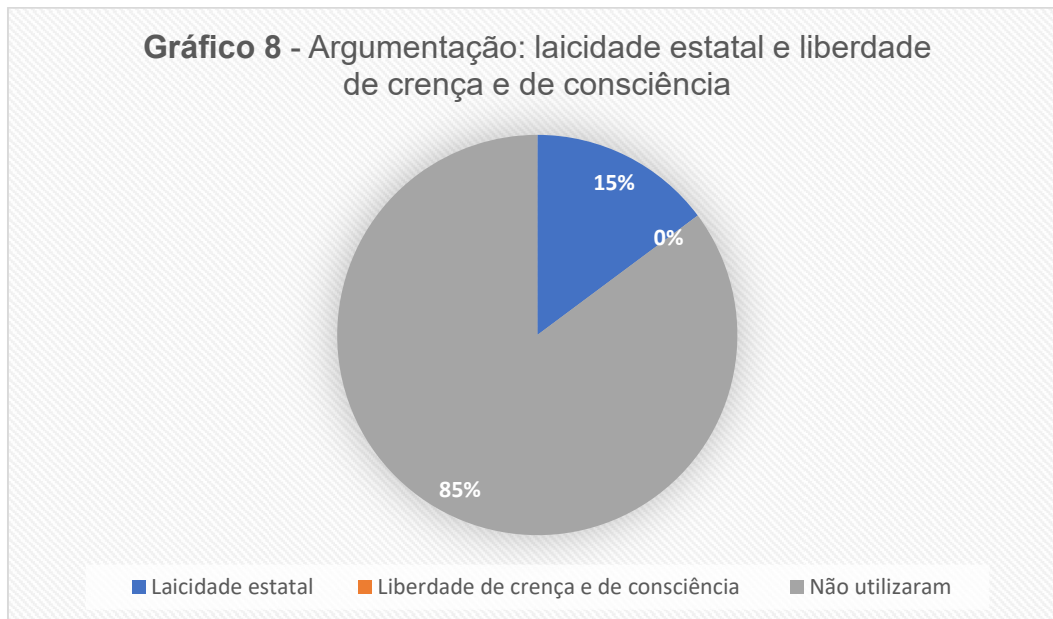
Fonte: STF. Elaboração própria (2022).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

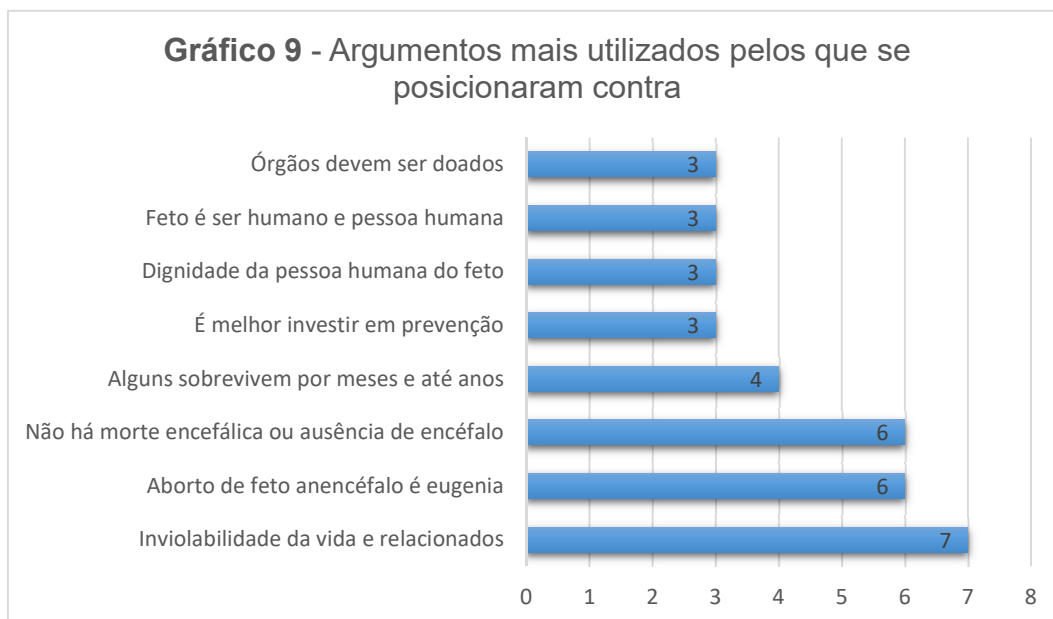
Dos 27 (vinte e sete) expositores, foram identificados 4 (quatro) que utilizaram argumentos explícitos ou relacionados indiretamente à laicidade estatal para defenderem seu posicionamento, sendo que todos estes se posicionaram a favor da arguição, e, dentre eles, 1 (um) era representante de entidade de caráter religioso. Ademais, nenhum dos participantes da audiência ventilou argumento

explícito ou relacionado ao direito à liberdade de crença e de consciência (gráfico 8).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Para análise dos argumentos mais utilizados pelos expositores, tendo-se em mente os interesses deste trabalho, foram considerados apenas os 10 (dez) expositores que se posicionaram contra a ADPF 54, de ambos os grupos. Dessa forma, chegou-se aos resultados apresentados no gráfico a seguir (gráfico 9).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

O argumento mais veiculado por aqueles que se posicionaram contra a descriminalização da antecipação terapêutica do parto no caso de fetos anencefálicos, foi o da inviolabilidade da vida desde a concepção e os relacionados a ele (por 7 expositores), como o direito absoluto à vida, a impossibilidade de ponderação do direito à vida e que a vida se inicia na concepção. Em seguida, o segundo argumento mais utilizado (por 6 expositores), foi o de que o aborto de feto anencéfalo seria uma eugenia, ou seja, um a discriminação em razão da malformação do feto (equiparando as malformações que causam deficiências à malformação grave da anencefalia que impede a própria vida extrauterina), empatado com a tentativa de defesa (também por 6 expositores) da tese de que não há morte encefálica ou total ausência de encéfalo no feto anencefálico e que, por isto, estaria vivo, teria consciência e mereceria proteção.

Ademais, 4 (quatro) expositores defenderam que o aborto não deveria ser autorizado, vez que alguns bebês com anencefalia sobrevivem por meses e até anos (argumento baseado em alguns casos raríssimos e constatados cientificamente como não sendo casos de fetos anencefálicos e sim de microcefalias e outras malformações, dos quais os expositores discordavam dos laudos médicos). Além disso, 3 (três) expositores apresentaram como argumento que a prevenção da anencefalia (por meio da ingestão de ácido fólico na gravidez e outros cuidados) seria melhor do que a autorização irrestrita do aborto nesses casos, bem como o argumento de proteção da dignidade da pessoa humana do feto (3) e o de que o feto é um ser humano e pessoa humana (3), que merece proteção do ordenamento jurídico, além da defesa da tese de que a gravidez deveria seguir até o fim, pois os órgãos dos fetos anencefálicos poderiam ser doados (3) e salvar outras vidas (tese totalmente repudiada por médicos e pesquisadores que demonstraram na audiência que tais procedimentos seriam impossíveis).

Mesmo que fosse possível, a tese se demonstra totalmente desarrazoada, uma vez que considera o útero da mulher com objetivos finalísticos, ignorando o sofrimento da mulher que seria obrigada pelo Estado a manter uma gravidez por nove meses de um feto que nasceria sem vida ou teria uma vida extrauterina com duração de algumas horas (como ocorre na maioria dos casos de fetos

anencefálicos), tudo por considerar uma chance irrisória de que os órgãos daquele bebê pudessem ser doados.

Quando se destacam destes dez expositores que se posicionaram contra a descriminalização apenas os que se situam no segundo grupo, qual seja, o dos representantes religiosos, além de se identificar com a mesma frequência os argumentos já supracitados é possível apontar também o uso de argumentos explicitamente religiosos, como o de que o aborto de feto anencefálico vai contra os princípios morais cristãos e o de que a vida é sagrada, fruto de outorga divina e, em razão disso, não poderia ser tolhida em nenhuma hipótese.

Em uma análise dos votos dos ministros ao julgar a ADPF, Thiago (2019, p. 141-142) destaca que dos 10 (dez) ministros que participaram do julgamento (considerando que Dias Toffoli não participou), apenas o ministro Carlos Ayres Britto não mencionou expressamente a audiência pública em seu voto. Apesar de parecer um número expressivo, em uma análise mais atenta dos votos o autor destacou que quase todas as referências realizadas pelos ministros à audiência eram totalmente genéricas, apenas para reforçar o suposto caráter democratizador do instituto. Assim, apenas os ministros Marco Aurélio (relator e, portanto, presente na audiência), César Peluso e Gilmar Mendes (que também esteve presente na audiência) de fato citaram os argumentos ventilados na audiência e se propuseram a dialogar com o que foi levantado pelos expositores.

O ministro Marco Aurélio foi o que mais fez referências à audiência: ao todo foram 27 (vinte e sete) citações diretas ao conteúdo apresentado pelos expositores. As citações foram utilizadas pelo ministro para expor o conceito de anencefalia, atestar a impossibilidade de doação de órgãos por anencéfalo e para reforçar os direitos da mulher contrapostos à proteção do feto anencéfalo. Segundo Roberto Fragale Filho (2015, p. 519), apesar de o ministro ter realizado um número expressivo de referências aos argumentos ventilados pelos expositores na audiência, nas palavras do autor, essa mobilização “não parece ter sido para possibilitar a construção de uma decisão informada, mas para confortar seu entendimento já expresso na liminar deferida em 2004, como indica sua manifestação após o voto.”

Na liminar²⁰ concedida pelo ministro Marco Aurélio em 2004 (fls.5/8 do acórdão), o relator suspendeu o andamento de processos e a produção dos efeitos de decisões judiciais que tivesse como alvo a aplicação dos dispositivos do Código Penal, nas hipóteses de antecipação terapêutica do parto de fetos anencefálicos. Na decisão, o ministro já demonstrava defender a legalidade do aborto nesses casos, posicionamento que foi apenas reforçado em seu voto no julgamento de 2012.

O voto do ministro Cezar Peluso possui peculiaridades que devem ser aqui destacadas. Junto apenas do ministro Ricardo Lewandowski (que baseou sua argumentação em questões unicamente processuais), Cezar Peluso foi o segundo ministro que proferiu seu voto contrário à arguição, no entanto, diferentemente de Lewandowski, sua argumentação tratava sobre o mérito, qual seja, a impossibilidade da interpretação da conduta de interrupção da gestação de fetos anencefálicos como não tipificada no Código Penal nas hipóteses de aborto criminalizadas.

O ministro recorreu aos argumentos utilizados por Lenise Aparecida Martins Garcia (professora de biologia molecular da UNB e presidente do Movimento Nacional da Cidadania em Defesa da Vida – Brasil sem Aborto) na audiência, para defender seu ponto de vista, principalmente no sentido de estabelecer que o feto anencéfalo possui vida, uma vez que somente aquilo que está vivo pode morrer (fls. 378 do acórdão). Assim, se o feto anencéfalo pode morrer após o nascimento, significa que até este momento ele possui vida e, portanto, é digno de proteção do ordenamento jurídico.

Utilizando-se apenas das argumentações contrárias à arguição, o ministro Cezar Peluso concluiu da seguinte forma: 1) a anencefalia não é sinônimo de morte encefálica, 2) a ausência de atividade cerebral no anencéfalo não pode ser comprovada, 3) o feto anencéfalo possui parte do encéfalo, 4) a anencefalia integra o processo contínuo e progressivo de desenvolvimento da vida, 5) a anencefalia não causa risco à saúde e à vida da mulher, não necessitando de intervenção (fls. 380-381 do acórdão) e 6) o valor inestimável da vida, intra ou

²⁰ O inteiro teor do acórdão com a liminar e o voto de todos os ministros pode ser acessado através do link: <http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoPeca.asp?id=136389880&tipoApp=.pdf>

extrauterina, não depende de sua qualidade ou duração, tornando o aborto nesse caso uma eugenia que incentivaria a prática de outras eugenias e eutanásia (fls. 391-392 do acórdão).

A maioria das teses defendidas pelo ministro se baseava em teses científicas ultrapassadas e refutadas ao longo da audiência, além de pesquisas duvidosas e utilizadas por uma minoria científica, que tentavam derrubar (sem sucesso) o consenso científico existente a respeito da não potencialidade de vida extrauterina dos fetos anencefálicos. Ademais, o ministro se apoia na tese da inviolabilidade da vida, uma vez que apresenta como principal argumento que a simples detecção de vida no feto seria suficiente para protegê-lo e nada justificaria abreviar sua existência, nem mesmo a saúde e o sofrimento da mulher.

Inclusive, o ministro apresenta em seu voto a ideia de que o sofrimento dignifica a mulher e decorre do seu dever de maternidade, pois a mulher que buscasse interromper a gravidez nesse caso estaria adotando “atitude individualista e egocêntrica” (fls. 405 do acórdão), sendo que a gravidez, em qualquer caso, nunca poderia ser equiparada a uma tortura. Nas palavras do ministro, “a natureza não tortura!” (fls. 404 do acórdão), “o sofrimento em si não é alguma coisa que degrade a dignidade humana; é elemento inerente à vida humana” (fls. 404 do acórdão). Segundo Rondon (2020, p. 1151), o que Cézár Peluso defende é, na verdade, que “às mulheres não bastaria existir: seria preciso sofrer em reverência abnegada à sacralidade da fecundação para que se dignificasse sua vida humana.”

Além do ministro Cézár Peluso, o parecer do Procurador-Geral da República Claudio Fonteles também estava eivado do que Rondon (2020, p. 1148) chama de constitucionalismo católico. Segundo a autora, o constitucionalismo católico contemporâneo busca interpretar a Constituição conforme os valores morais cristãos, mas sem fazer referências explícitas à doutrina católica, travestindo seus argumentos originários de uma moral religiosa em uma tese de verdade moral objetiva, que teoricamente estaria acessível a todos por meio da razão, como um resgate de noções de direito natural. Assim, nenhum dos atores necessitam reivindicar uma posição fundamentalmente confessional, citando a doutrina eclesiástica, uma vez que se utilizam de objeções apresentadas como jurídicas e científicas.

Assim, Claudio Fonteles reforça a ideia de que o sofrimento dignifica, mas esse sofrimento que dignifica tem gênero específico: mulheres. Segundo ele, nem todas as mulheres pelo simples fato de estarem sofrendo desejam “livrar-se do ser humano que existe em seus ventres maternos”, haveria aquelas que “se experimentam a dor, superam-na, e acolhendo a vida presente em seu ser, deixam-na viver, pelo tempo possível” (BRASIL, 2004, p. 11). Nas palavras de Rondon:

A tentativa foi de argumentar pela sacralidade absoluta da fecundação, ao afirmar que o conceito de dignidade teria uma fonte de justificação externa à experiência humana, a qual não permitiria matização sobre as condições subjetivas em que é vivida – nesse caso, pela mulher grávida, por sua família ou comunidade. [...] o que estava de fato de fundo a essas perguntas era um enquadramento propriamente cristão do tema, que definia o questionamento relevante a ser feito ao pressupor que há algo de sublime no movimento criador da vida, que se sobreporia em importância e centralidade a qualquer desenvolvimento posterior da existência humana e, portanto, seria suficiente para gerar o ônus de proteção moral e jurídica sem a análise de variáveis dependentes. (RONDON, 2020, p. 1148-1154)

A postura do ministro relator Marco Aurélio ao conduzir o processo também deve ser ressaltada. Quando do julgamento da ADPF 54, o ministro dedicou o primeiro capítulo do seu voto para a defesa da laicidade, reforçando o princípio de que o Estado não pode promover qualquer religião e, assim, a questão posta na arguição não poderia ser interpretada, analisada ou julgada com base em orientações religiosas. Nas palavras do ministro:

Ao Estado brasileiro é terminantemente vedado promover qualquer religião. Todavia, como se vê, as garantias do Estado secular e da liberdade religiosa não param aí – são mais extensas. Além de impor postura de distanciamento quanto à religião, impedem que o Estado endosse concepções morais religiosas, vindo a coagir, ainda que indiretamente, os cidadãos a observá-las. Não se cuida apenas de ser tolerante com os adeptos de diferentes credos pacíficos e com aqueles que não professam fé alguma. Não se cuida apenas de assegurar a todos a liberdade de frequentar esse ou aquele culto ou seita ou ainda de rejeitar todos eles²³. A liberdade religiosa e o Estado laico representam mais do que isso. Significam que as religiões não guiarão o tratamento estatal dispensado a outros direitos fundamentais, tais como o direito à autodeterminação, o direito à saúde física e mental, o direito à privacidade, o direito à liberdade de expressão, o direito à liberdade de orientação sexual e o direito à liberdade no campo da reprodução. A questão posta neste processo – inconstitucionalidade da interpretação segundo a qual configura crime a interrupção de gravidez de feto anencéfalo – não pode ser examinada sob os influxos de orientações morais religiosas. Essa premissa é essencial à análise da controvérsia. (BRASIL, Supremo Tribunal Federal. Inteiro Teor do Acórdão da ADPF 54, 2012, p. 43)

Contraditoriamente ao exposto, o ministro (BRASIL, 2012, p. 43) ainda insistiu que isso não significava que a oitiva de entidades religiosas na audiência pública tenha sido “em vão”, justificando o seu argumento basicamente no fato de

que os religiosos não devem ser excluídos do debate público, e que, para poderem ser ouvidos, devem apresentar seus argumentos “traduzidos em termos de razões públicas”, o que não ocorreu na prática, pois, como visto, foram apresentados muitos argumentos religiosos pelos expositores da audiência. A argumentação do ministro, entretanto, não parece fazer muito sentido.

Veja-se que o ministro tenta defender que a oitiva de religiosos não foi “em vão” porque em uma democracia eles não podem ser excluídos do debate, mas, ao mesmo tempo, ele reforça que os argumentos religiosos não devem ser levados em consideração por um Estado laico ao decidir juridicamente uma controvérsia que afetará todos os cidadãos.

Além disso, se não se pode considerar a argumentação religiosa dos religiosos, mas apenas argumentos seculares que são bem melhor formulados e transmitidos por especialistas de outras áreas, como médicos, cientistas, pesquisadores, acadêmicos, dentre outros, por que a insistência na oitiva específica de autoridades religiosas?

Se os argumentos religiosos não podem ser considerados e, portanto, não são úteis para a tomada de decisão, conclui-se que a oitiva dos mesmos se dá apenas para transmitir uma imagem de que a corte é democrática e para evitar eventuais críticas e conflitos com as autoridades religiosas, que possuem tanta influência na sociedade brasileira.

A ADPF foi julgada em 12 de abril de 2012, com o trânsito em julgado em 06 de maio de 2013. O tribunal, por maioria, julgou a ação procedente, declarando a inconstitucionalidade da interpretação que entende a interrupção da gravidez de feto anencéfalo como conduta tipificada nos artigos 124, 126, 128, incisos I e II, todos do Código Penal, com o voto contrário dos ministros Ricardo Lewandowski e César Peluso.

3.2.2

Pesquisa empírica sobre a APDF 442

A arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 442, proposta pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) em 2017, tem como objetivo a

declaração de não recepção parcial dos art. 124 e 126 do Código Penal (Decreto-Lei no 2.848/1940) pela Constituição Federal, com base na violação dos princípios fundamentais da dignidade da pessoa humana, da cidadania e da não discriminação, bem como os direitos fundamentais à inviolabilidade da vida, à liberdade, à igualdade, à proibição de tortura ou tratamento desumano ou degradante, à saúde e ao planejamento familiar, todos da Constituição Federal (art. 1º, incisos II e III; art. 3º, inciso IV; art. 5º, *caput* e incisos I, III; art. 6º, *caput*; art. 196; art. 226, § 7º).

A relatora, ministra Rosa Weber, após sanear o processo, decidiu que a convocação de audiência pública seria necessária para ouvir entidades e técnicos com relação à matéria de fato, visto que ela exigia um conhecimento específico que extrapolava o direito. A audiência pública nº 23 do Supremo Tribunal Federal foi realizada nos dias 03 e 06 de agosto de 2018, tendo sido aberto um edital de convocação pública com prazo para os interessados realizarem o requerimento de inscrição como expositores na audiência.

Foram recebidos 187 (cento e oitenta e sete) pedidos de habilitação como expositor na audiência e, por questões de viabilidade processual, nem todos os pedidos foram deferidos. Os que restaram deferidos, segundo a relatora (BRASIL, 2018a, p. 3), o foram com base nos seguintes critérios: (I) representatividade técnica, no espaço da área de conhecimento a que pertencem, (II) atuação ou expertise especificamente na matéria e (III) garantia da pluralidade e paridade da composição da audiência, bem como das abordagens argumentativas a serem defendidas.

Mais uma vez, para facilitar as análises que se propõe neste trabalho, os expositores da audiência pública serão divididos em dois grupos. O primeiro (grupo 1) contendo expositores de todas as áreas do saber, exceto a religiosa, quais sejam, a área médica e de saúde em geral, científica, política, acadêmica, jurídica, associações e representantes da sociedade civil. O segundo (grupo 2) grupo conterà especificamente os representantes de entidades de caráter religioso (reconhecidos dessa forma pelas próprias entidades, explicitamente) e autoridades religiosas.

No grupo 1, participaram como expositores da audiência 49 (quarenta e nove) pessoas da área médica, científica, acadêmica, política, associações da sociedade civil, dentre outras áreas, a Sra. Dra. Mônica Almeida Neri (doutora em saúde pública) pelo Ministério da Saúde, a Sra. Dra. Maria de Fátima de Souza (pós-doutora em epidemiologia) pelo Ministério da Saúde, o Sr. Dr. Rosires Pereira de Andrade (médico ginecologista e obstetra) pela Federação Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia - FEBRASGO, o Sr. Dr. José Gomes Temporão (doutor em medicina) pela Academia Nacional de Medicina, o Sr. Dr. Jorge Rezende Filho (doutor em medicina) pela Academia Nacional de Medicina, a Sra. Dra. Melânia Amorim (doutora em saúde reprodutiva) pelo Instituto de Pesquisa Joaquim Amorim Neto, o Sr. Dr. Raphael Câmara (doutor em ginecologia), o Sr. Thomaz Rafael Gollop (professor em ginecologia) pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, o Sr. Olímpio Moraes Filho (professor) pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, a Sra. Dra. Helena Bonciani Nader (pós-doutora) pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, o Sr. Dr. José Henrique Rodrigues Torres (juiz de direito) pelo Centro de Pesquisas em Saúde Reprodutiva de Campinas – CEMICAMP, o Sr. Dr. Marcos Augusto Bastos Dias (doutor em saúde pública) pela Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz, a Sra. Dra. Mariza Theme-Filha (doutora em saúde pública) pela Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz, a Sra. Dra. Sandra Helena Sposito (doutora em psicologia social) pelo Conselho Federal de Psicologia, a Sra. Letícia Gonçalves (mestre em psicologia) pelo Conselho Federal de Psicologia, a Sra. Dra. Adriana Abreu Magalhães Dias (doutora em antropologia social) pelo Instituto Baresi, a Sra. Dra. Lenise Aparecida Martins Garcia (doutora em microbiologia e imunologia) pelo Movimento Nacional Cidadania Pela Vida – Brasil sem aborto, o Sr. Hermes Rodrigues Nery (especialista em bioética) pela Associação Nacional Pró-vida e Pró-família, a Sra. Dra. Débora Diniz (doutora em antropologia) pelo Instituto de Bioética – ANIS, a Sra. Dra. Tânia Di Giacomo do Lago (doutora em demografia) pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, o Sr. Françoise Girard (mestre em ciência) pelo Internacional Women’s Health Coalition – IWHC, o Sr. Sebastián Rodríguez Alarcón (especialista em direito público e internacional) pelo Center for Reproductive Rights, a Sra. Dra. Verônica Undurrag (doutora em direito) pelo Human Rights Watch, o Sr. Anand Grover (advogado na suprema corte da Índia e professor) pelo

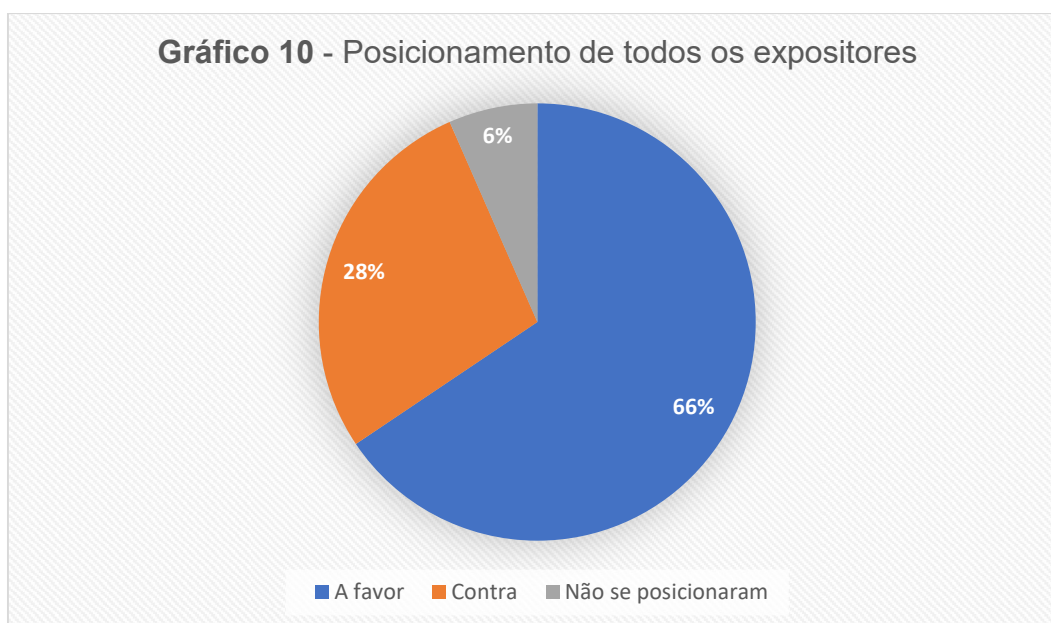
Health, Access, Rights, a Sra. Dra. Viviane Petinelli (doutora em ciência política) pelo Instituto de Políticas Governamentais, a Sra. Rebecca Cook (professora de direito) pelo Consórcio Latino-Americano Contra o Aborto Inseguro – CLACAI, a Sra. Dra. Lia Zanotta (pós-doutora em antropologia) pela Associação Brasileira de Antropologia – ABA, a Sra. Natária Mori Cruz (mestre em sociologia) pelo Coletivo Margarida Alves, a Sra. Dra. Fernanda Lopez (doutora em saúde pública) pela ong Criola, a Sra. Ana Paula Vianna pelo Curumim, a Sra. Rebecca Gomperts (doutora em saúde da mulher e da criança) pelo Women On Waves, a Sra. Rosemeira Santiago (mestre em ciências da religião) pelo Centro de Reestruturação da Vida, a Sra. Dra. Regina Beatriz Tavares da Silva (pós-doutora em direito da bioética) pela Associação de Direito de Famílias e Sucessões – ADFAS, o Sr. Dr. Dirceu Greco (doutor em medicina) pela Sociedade Brasileira de Bioética, o Sr. Dr. Sérgio Tavares de Almeida Rego (doutor em saúde coletiva) pela Sociedade Brasileira de Bioética, a Sra. Heloísa Helena Gomes Barbosa pelo Instituto de Biodireito e Bioética – IBIOS, a Sra. Fabiana Galera Severo (mestre em direitos humanos) pelo Conselho Nacional dos Direitos Humanos, a Sra. Juana Magdalena Kweitel (mestre em ciência política e direito internacional) pelo Conectas Direitos Humanos, o Sr. Senador Magno Malta (político e teólogo) pela Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, a Sra. Dra. Ana Carla Matos (doutora em direito) pelo Instituto Brasileiro de Direito Civil, a Sra. Dra. Janaína Paschoal (doutora em direito penal), a Sra. Eleonora Nacif (especialista em direitos fundamentais) pelo Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCRIM, a Sra. Charlene da Silva Borges (defensora pública da união) pela Defensoria Pública da União, a Sra. Ana Rita de Souza Prata pela Defensoria Pública do Estado de São Paulo e pelo Núcleo Especializado na Promoção dos Direitos das Mulheres – NUDEM, a Sra. Livia Miranda Müller Drumond Casseres (mestre em direito) pela Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro e pelo Núcleo Especializado de Defesa da Diversidade Sexual e Direitos Homoafetivos, o Sr. José Paulo Leão Veloso Silva (especialista em direito corporativo) pelo Estado de Sergipe, a Sra. Dra. Camila Silva Nicácio (doutora em antropologia do direito) pela Clínica de Direitos Humanos da Universidade Federal de Minas Gerais), a Sra. Cristina Telles (mestre em direito público) pela Clínica UERJ de Direitos, a Sra. Livia Gil Guimarães (mestre em direito) pelo Núcleo de Prática Jurídica em Direitos Humanos da USP.

No Grupo 2, participaram como expositores da audiência 12 (doze) pessoas como autoridades religiosas ou representantes de entidades de caráter religioso, o Sr. Dom Ricardo Hoerpers (doutor em teologia) pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB, o Sr. Padre José Eduardo (doutor em teologia) pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, a Sra. Silvia Maria da Cruz (especialista em administração hospitalar) pelo Conselho Nacional do Laicato do Brasil da Arquidiocese de Aracaju – CONAL, o Sr. Dr. Douglas Roberto Batista (doutor em teologia) pela Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil – CGADB, o Sr. Dr. Lourenço Stélio Rega (doutor em teologia) pela Convenção Batista Brasileira, a Sra. Reverenda Lusmarina Campos Garcia (mestre em direito) pelo Instituto dos Estudos da Religião – ISER, o Sr. Luciano Alencar da Cunha pela Federação Espírita Brasileira, a Sra. Dra. Ângela Vidal Gandra da Silva Martins (doutora em filosofia do direito) pela União dos Juristas Católicos de São Paulo – URJUCASP, a Sra. Dra. Maria José Fontelas Rosado-Nunes (doutora em sociologia) pelo Católicas pelo Direito de Decidir – CDD, a Sra. Edna Vasconcelos Zilli (especialista em estado constitucional e liberdade religiosa) pela Associação dos Juristas Evangélicos – ANAJURE, o Sr. Rabino Michel Sclesinger (mestre) pela Confederação Israelita do Brasil, Sr. Moshin Bem Moussa (teólogo) pela Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FRAMBRAS.

Contabilizam-se, no total, 61 (sessenta e um) expositores, dos quais 40 (quarenta) se posicionaram a favor da arguição e 17 (dezessete) se posicionaram contra, sendo que não foi possível identificar um posicionamento claro de 4 (quatro) dos participantes, dos quais 2 (dois) destes fizeram exposições técnicas (gráfico 10). No primeiro grupo de expositores aqui exposto, que soma 49 (quarenta e nove) expositores dentre médicos, profissionais da saúde em geral, cientistas, acadêmicos, associações da sociedade civil, dentre outros, 38 (trinta e oito) se posicionaram a favor e 9 (nove) se posicionaram contra, sendo que 2 (dois) deles realizaram exposições técnicas (as representantes do Ministério da Saúde), das quais não houve adoção de um posicionamento claro, mas apenas o compartilhamento de dados de pesquisas realizadas (gráfico 11). Temos, assim, uma maioria esmagadora de expositores que se posicionaram a favor da arguição,

diferentemente da ADPF 54, em que o número foi mais equilibrado entre os grupos a favor e contra.

No segundo grupo, dentre os 12 (doze) expositores, autoridades religiosas e representantes de entidades de caráter religioso, 2 (dois) foram a favor da arguição, 8 (oito) contra e 2 (dois) não se posicionaram, tendo apenas explicado a visão de suas respectivas religiões sobre o assunto (gráfico 12). Aqui temos uma repetição do que ocorreu na ADPF 54, com uma grande maioria de religiosos ou entidades de caráter religioso se posicionando contra a descriminalização da interrupção voluntária da gravidez.

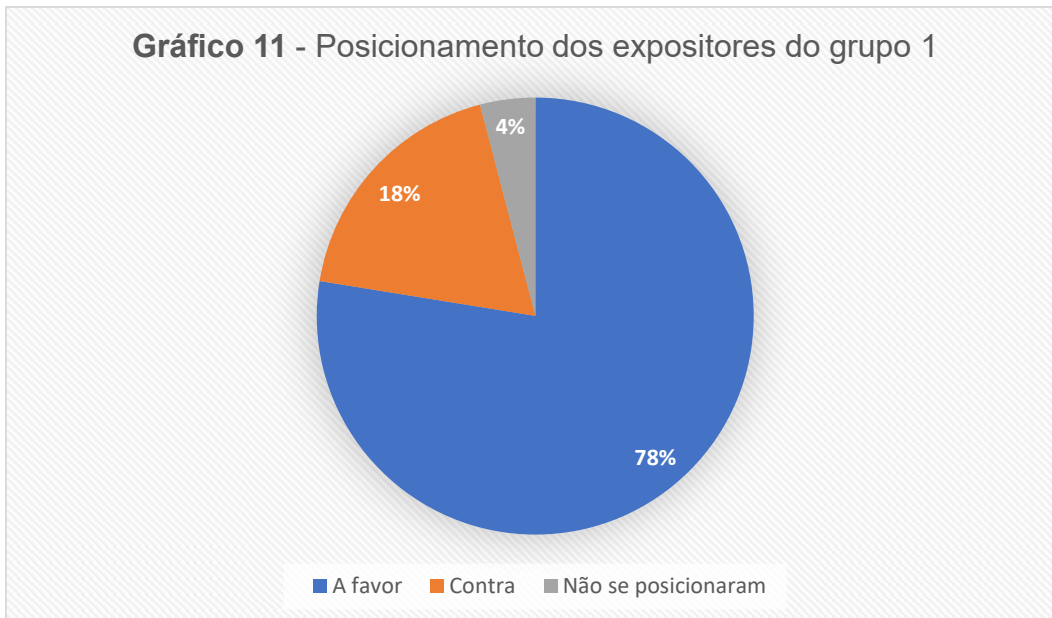


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Dentre os expositores do segundo grupo, 5 (cinco) representavam a religião católica, 2 (dois) a religião evangélica, 1 (um) a religião espírita, 1 (um) a luterana, 1 (um) a judaica, 1 (um) a islamita e 1 (um) a batista, com a ausência de quaisquer representantes para expressarem a visão das outras religiões (em especial as de matriz africana) sobre o tema em pauta, como demonstra o gráfico 13. Aqui é possível perceber, em comparação com a ADPF 54, que representantes de uma diversidade maior de religiões foram ouvidas, mas minorias religiosas historicamente oprimidas, como as religiões de origem africana, por exemplo, o

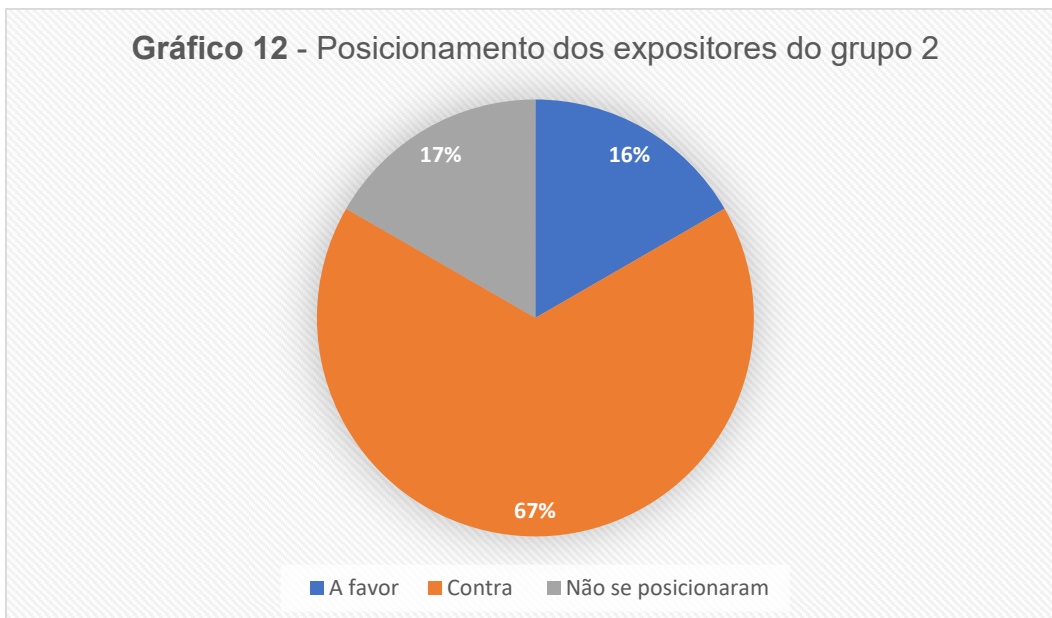
candomblé e a umbanda, continuam sendo excluídos do debate (ou não possuem o interesse de participar).

Gráfico 11 - Posicionamento dos expositores do grupo 1

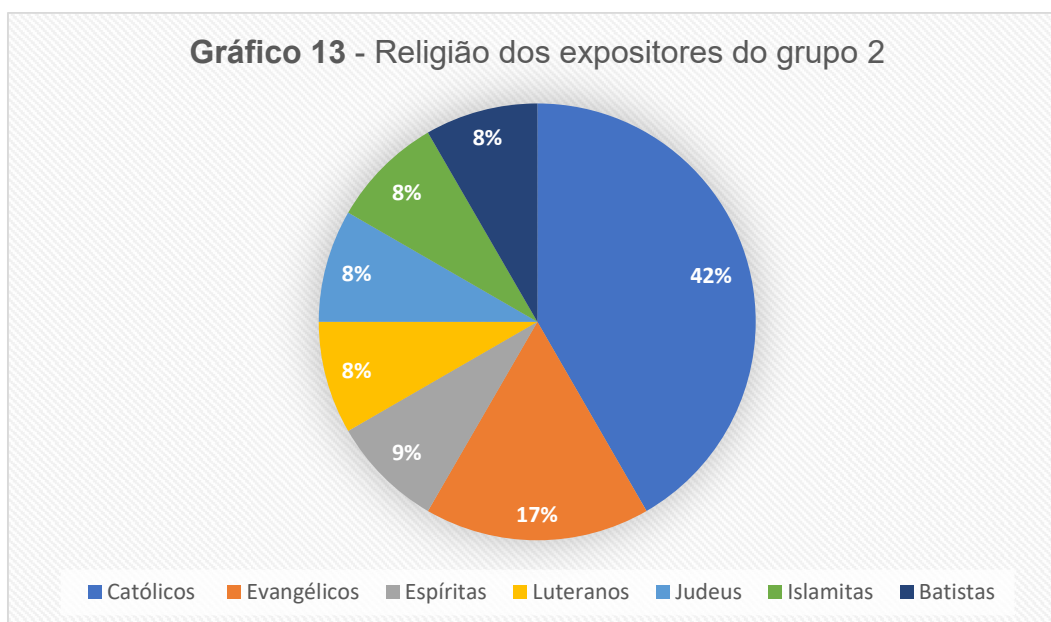


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Gráfico 12 - Posicionamento dos expositores do grupo 2



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

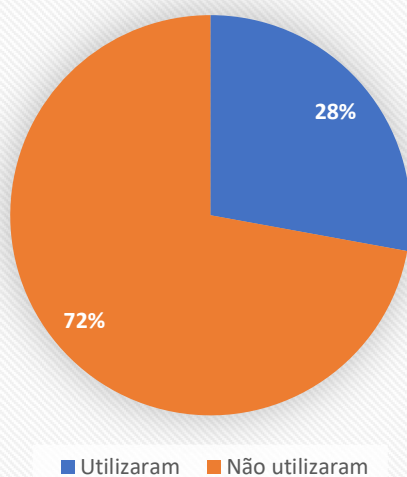
Dentre os 61 (sessenta e um) expositores, foram identificados 17 (dezesete) que utilizaram argumentos considerados como religiosos para defender seus posicionamentos (gráfico 14). Para tal análise, considera-se como argumentos religiosos os argumentos explícitos, ou seja, que citavam diretamente a doutrina eclesiástica e também os argumentos religiosos mais secularizados, especialmente aqueles expostos no item 3.2 deste trabalho, identificados nas defesas da vida como direito absoluto, da proteção da vida desde a concepção, da inviolabilidade da vida, da concepção do feto como pessoa humana e da dignidade da pessoa do feto.

Dos 17 (dezesete) expositores que utilizaram argumentos religiosos, 12 (doze) se valeram de argumentos religiosos secularizados, enquanto 4 (quatro) utilizaram argumentos religiosos explícitos e 1 (um) fez uso de ambos os tipos de argumentos (gráfico 15). Curiosamente, 2 (dois) expositores que utilizaram apenas de argumentos explicitamente religiosos, citando a doutrina eclesiástica da Igreja, se posicionaram a favor da descriminalização, enquanto outros 13 (treze) expositores se utilizaram dos argumentos religiosos explícitos e/ou secularizados para se posicionar contra a arguição e 2 (dois) não se posicionaram (gráfico 16).

Os dois expositores do grupo 2 que aqui foram enquadrados como não tendo um posicionamento claro a respeito da arguição foram o Sr. Rabino Michel

Sclesinger (que representou a Confederação Israelita do Brasil) e o Sr. Moshin Bem Moussa (que representou a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil), uma vez que ambos não se declararam a favor ou contra a arguição, mas apenas fizeram exposições de forma a trazer ao conhecimento de todos a forma como suas respectivas religiões (judaica e islâmica) compreendiam a questão do aborto. Ambos demonstraram em suas exposições que não tinham qualquer pretensão de que a visão de suas religiões fosse adotada pelo Estado brasileiro e deixaram claro que respeitariam qualquer que fosse o sentido da decisão a ser tomada pelo tribunal, postura pela qual foram aqui considerados isentos quanto à arguição.

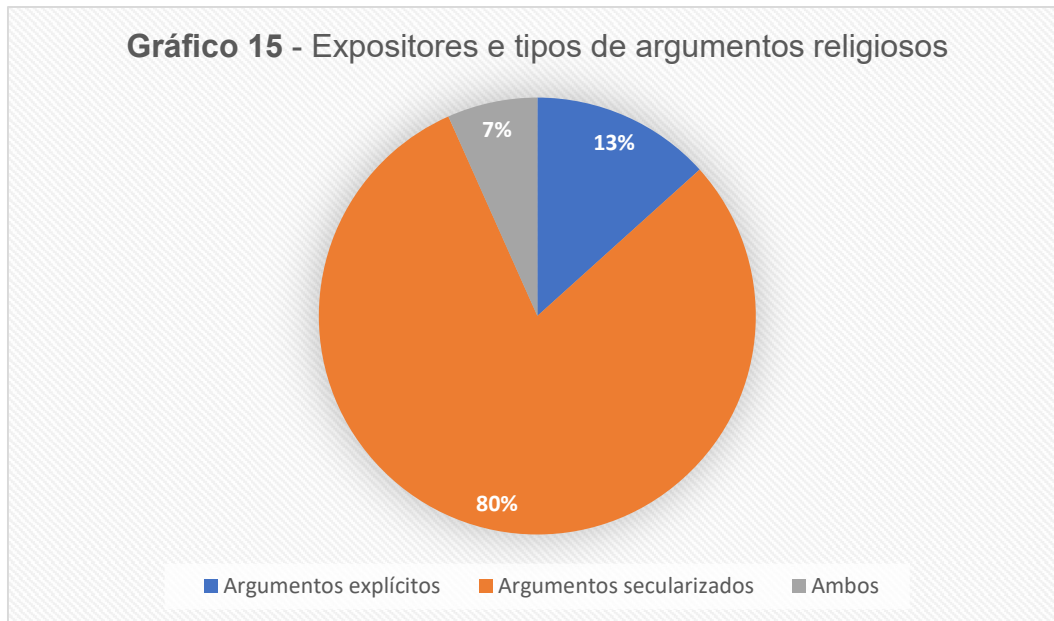
Gráfico 14 - Expositores e a utilização de argumentos religiosos



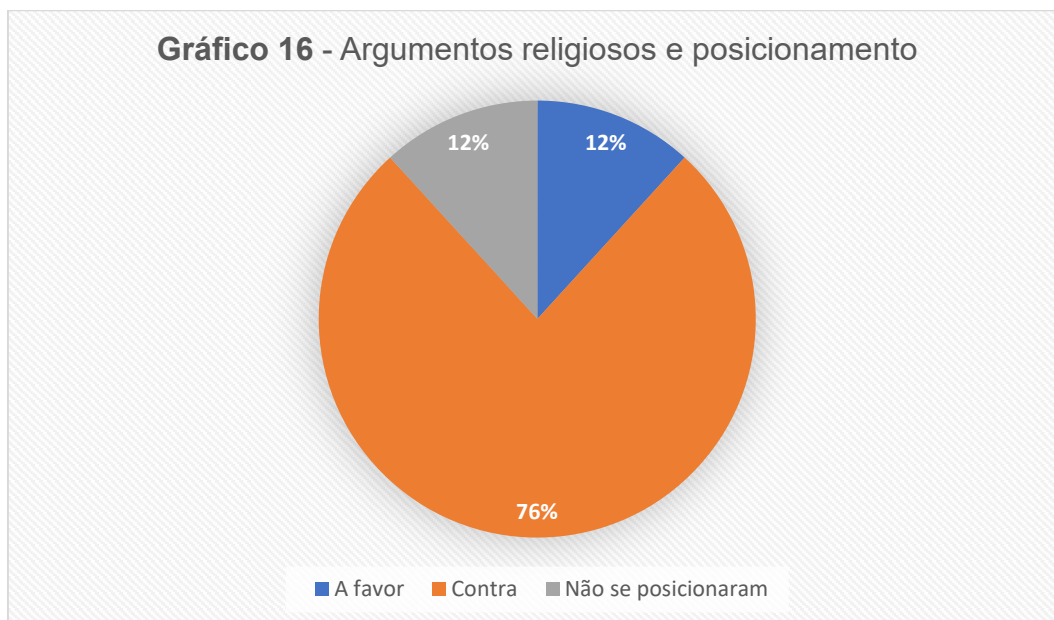
Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Dos 61 (sessenta e um) expositores, foram identificados 12 (doze) que utilizaram argumentos explícitos ou relacionados indiretamente à laicidade estatal para defenderem seu posicionamento e 1 (um) deles ventilou argumento explícito ao direito à liberdade de crença e de consciência (gráfico 17). Dentre eles, 9 (nove) se posicionaram a favor da arguição e 4 (quatro) utilizaram destes argumentos para justificar seu posicionamento contra a arguição, sendo que destes 4 (quatro) apenas 1 (um) é do segundo grupo de expositores e, curiosamente, é o

único que utilizou o argumento de defesa do direito à liberdade de crença e de consciência.

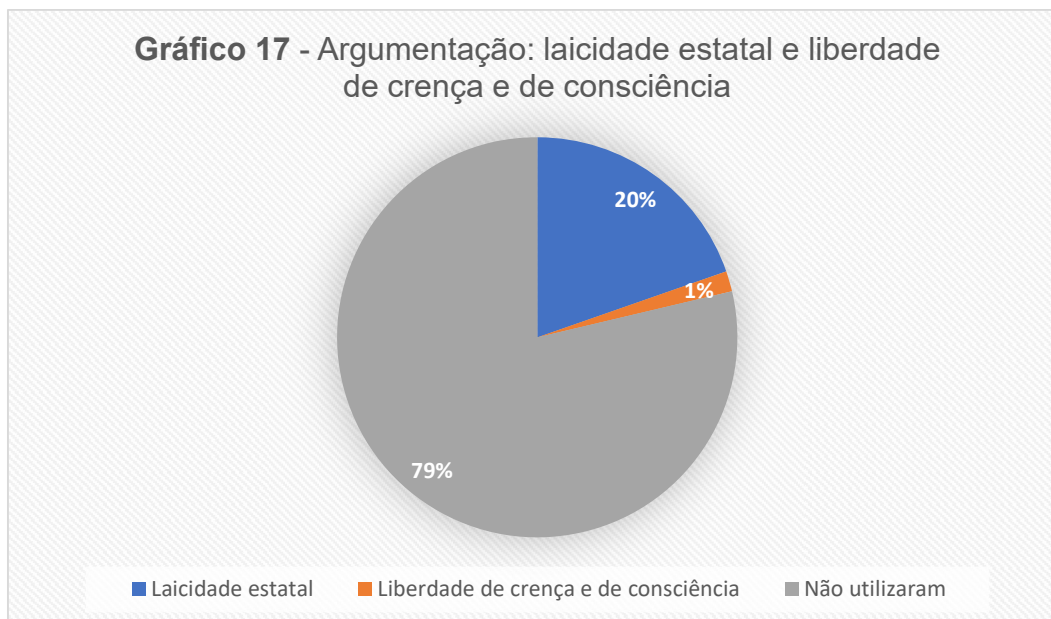


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Gráfico 17 - Argumentação: laicidade estatal e liberdade de crença e de consciência



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Este expositor, qual seja, o único que utilizou como argumento a liberdade de crença e de consciência, foi o Sr. Dr. Douglas Roberto Batista (representando a Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil – CGADB), que defendeu seu posicionamento contrário à arguição no sentido de que a descriminalização seria a legalização do “assassinato de inocentes”, bem como que o aborto estaria em desacordo com a “moral razoável dos brasileiros” e é atentatória à “lei da ética e da moral cristã, pois viola o sexto mandamento do decálogo bíblico que diz ‘não cometerás assassinato’” (BRASIL, 2018b, p. 334). Nas suas palavras:

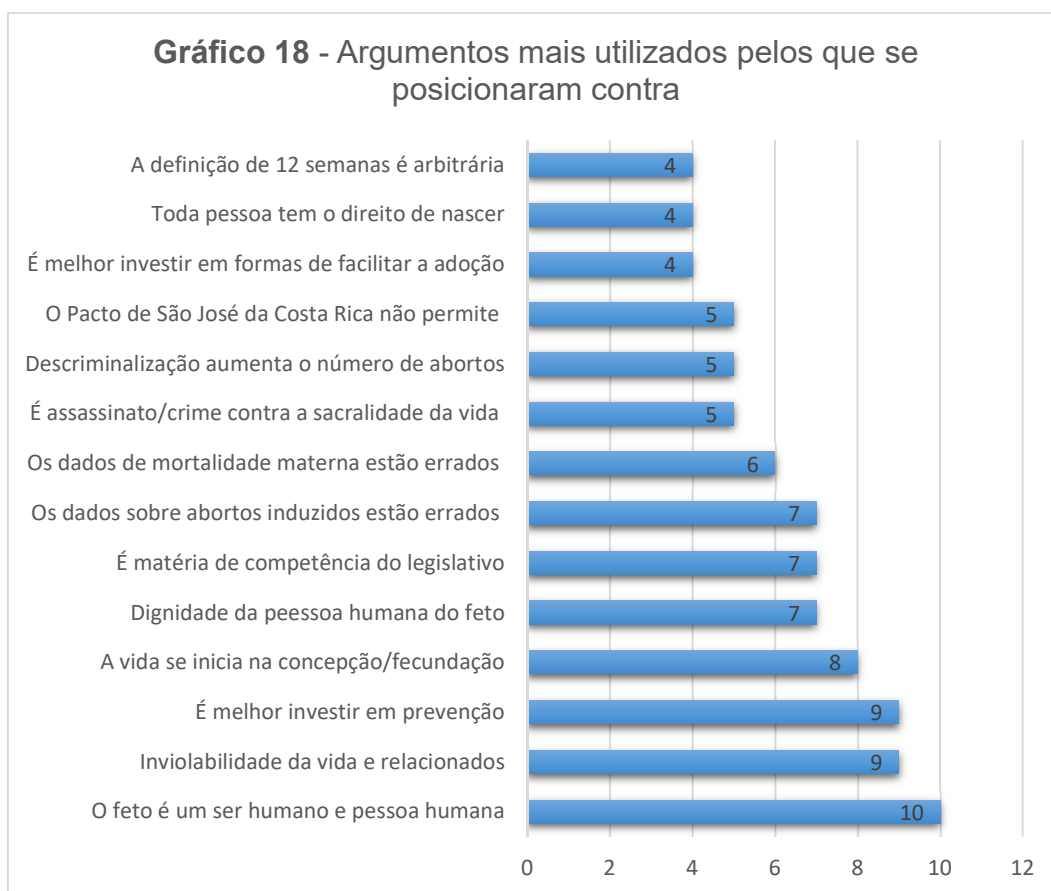
Discute-se que a questão em debate não pode ter parâmetro religioso, e que somos fundamentalistas, fanáticos, extremistas, dentre outros termos pejorativos, simplesmente porque insistimos em defender a cultura judaico-cristã. Diante disto, eu me pergunto: Desde quando ter convicções religiosas, acreditar em Deus e ter a vida pautada na ética e na moral cristã tornou-se um ato criminoso nesta nação? O Brasil não é um país totalitário, socialista, fascista, marxista ou ateu. Vivemos em um Estado democrático de Direito, em que a liberdade de pensamento, liberdade de expressão, de consciência e de crença nos são asseguradas pelo texto constitucional. E requeremos que o nosso direito seja respeitado! [...] a CGADB, Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, é contrária a esta medida do aborto, por resultar em uma licença ao direito de matar seres humanos indefesos, na sacralidade do útero materno, em qualquer fase da gestação, por ser um atentado contra o direito natural da vida. A palavra de Deus diz: "e não matarás o inocente (Êxodo 23:7)". (BRASIL, 2018b, p. 334-335 e 339)

Aparentemente, o expositor clama para que o direito dos cristãos seja respeitado, mas ignora o direito dos cidadãos de outras religiões. Em

posicionamento totalmente antagônico ao do Sr. Dr. Douglas Roberto Batista, a Sra. Reverenda Lusmarina Campos Garcia (representando o Instituto dos Estudos da Religião – ISER) surpreendeu a todos quando declarou seu posicionamento a favor da arguição. As palavras da Reverenda traduzem em muito algumas das principais críticas contidas neste trabalho e, portanto, merecem ser aqui transcritas:

Há séculos, um Cristianismo patriarcalizado é o responsável por penalizar e legitimar a morte de mulheres. A criminalização religiosa das mulheres por causa do aborto necessita ser colocada neste contexto histórico. Esta audiência pública é um momento importante para um diálogo aberto e democrático, cuja pergunta de fundo é: Por que uma parte das tradições religiosas, que são construções históricas, insistem em disseminar e reproduzir a misoginia, controlando os corpos das mulheres e penalizando-as psicologicamente por causa do suposto pecado e da culpa, e também criminalmente? As inquisições contra mulheres continuam, mesmo travestidas por outras faces e formas. Outrora, foram as fogueiras reais; hoje, as fogueiras simbólicas, mas não menos perversas, que persistem através de um poder religioso, que age contra a dignidade das mulheres, via poder político, e se mantém institucionalmente. [...] o patriarcado eclesiástico que quer fazer as mulheres acreditarem que elas se tornam assassinas quando decidem descontinuar a sua gravidez. Desde o início, a cultura patriarcal eclesiástica excluiu as mulheres de espaços importantes e decisórios da vida da comunidade cristã. Elas tinham sido parte integral do movimento de Jesus e da sua liderança. No entanto, ao se tornar religião do Império Romano, o Cristianismo fechou-se para as mulheres. Elas ficaram fora do processo de redação, recompilação e canonização dos textos bíblicos; e, no decorrer dos séculos, elas não só permaneceram excluídas, mas foram culpabilizadas pela entrada do pecado no mundo, foram demonizadas como bruxas e esvaziadas da sua condição de ser autônomo. [...] Um Estado laico não é um Estado ateu, mas é um Estado que não confunde os conceitos de crime e de pecado e nem se orienta por leis religiosas. As sanções do Estado não podem punir aqueles e aquelas que violem interesses ou dogmas das Igrejas cristãs ou de outras religiões. É desse modo que o Estado laico protege a diversidade, não professando nenhuma verdade ou crença baseada nessa ou naquela tradição religiosa. [...] Terminando dizendo que muitas mulheres religiosas, ordenadas e leigas esperam que o Estado brasileiro se oriente, única e exclusivamente, pela Constituição. Saibam que somos milhões de vozes que estão sufocadas pelo medo do poder religioso patriarcal e aguardamos atentas por uma decisão que nos considere ao menos uma vez. (BRASIL, 2018b, p. 356-368)

Para análise dos argumentos mais utilizados pelos expositores, tendo-se em mente os interesses deste trabalho, foram considerados apenas os 17 (dezesete) expositores que se posicionaram contra a ADPF 442 de ambos os grupos. Dessa forma, chegou-se aos resultados apresentados no gráfico a seguir (gráfico 18).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

O argumento mais utilizado pelos expositores que se posicionaram contra a ADPF 442, foi o de que o feto é um ser humano e pessoa humana, portanto, merecedor da proteção do ordenamento jurídico (10 expositores). Em seguida, o segundo argumento mais utilizado foi o de inviolabilidade da vida humana e relacionados, como o direito absoluto à vida e direito que não admite ponderação (9 expositores), empatado com o argumento de que seria melhor investir em políticas públicas para a prevenção da gravidez indesejada do que descriminalizar o aborto (9 expositores).

Em terceiro lugar, está o argumento de que a vida se inicia na concepção ou fecundação e, portanto, merece ser protegida desde esse momento, no útero materno (8 expositores). Empatados com 7 (sete) expositores, em quarto lugar, estão os argumentos de dignidade da pessoa humana do feto, a defesa de que a descriminalização ou não do aborto é matéria de competência do Poder Legislativo e, dessa forma, somente ele pode alterar, além da refutação vaga de

que os dados apresentados por outros expositores, principalmente as representantes do Ministério da Saúde, sobre o número de abortos induzidos estariam errados ou mal embasados.

Em quinto lugar, com 6 (seis) expositores está a refutação dos dados apresentados, também principalmente pelo Ministério da Saúde, sobre o número de mortalidade materna no Brasil em decorrência do aborto clandestino. Empatados em sexto lugar, com 5 (cinco) expositores, estão os argumentos de que o aborto é assassinato ou crime contra a sacralidade da vida, a argumentação (muitas vezes não embasada) de que a descriminalização ou a legalização do aborto só aumentaria o número de abortos praticados e a defesa de que o Pacto de São José da Costa Rica, do qual o Brasil é signatário, não permitiria o aborto (mesmo quando este argumento já tenha sido refutado por diversos órgãos e convenções internacionais).

Empatados em sétimo lugar, com 4 (quatro) expositores cada, estão os argumentos de que seria melhor investir em políticas públicas para se facilitar ou desburocratizar a adoção, bem como a ideia de que toda pessoa teria o suposto “direito de nascer”, além da defesa de que a definição de 12 semanas como limite para a realização do aborto (como sugere a inicial da arguição) seria arbitrária, uma vez que não haveria consenso científico a respeito.

Quando se destacam destes dezessete expositores que se posicionaram contra a descriminalização apenas os que se situam no segundo grupo, qual seja, o dos representantes religiosos, além de se identificarem com a mesma frequência os argumentos supracitados, é possível apontar também o uso de argumentos explicitamente religiosos e discriminatórios, como o de que o aborto vai contra os princípios morais cristãos e de que a legalização do aborto supostamente fere os direitos reprodutivos do homem, que também teriam o direito de participar da decisão, segundo estes expositores.

A ADPF 442 ainda não foi a julgamento pelo plenário do Supremo Tribunal Federal. Quando o julgamento ocorrer, a composição do tribunal estará bem diferente da que era quando do evento das audiências, com a saída do ministro Marco Aurélio e a posse dos ministros Nunes Marques e André Mendonça, classificado pelo presidente que o indicou como “terrivelmente evangélico”.

3.2.3

Panorama Geral

Para que se possa compreender melhor o que os dados das audiências públicas das ADPFs indicam, aqui irão ser detalhados os somatórios de ambos, para alcance de um panorama geral sobre a situação. Em primeiro lugar, ressalta-se que, apesar do significativo lapso temporal de 10 anos entre as duas audiências (que ocorreram em 2008 e 2018, respectivamente), grande parte dos argumentos religiosos se repetiram em ambas, mesmo que os pedidos não sejam iguais (um referente à descriminalização em caso de feto anencéfalo e o outro propondo uma descriminalização geral do aborto) o que demonstra que o discurso religioso dos expositores pouco ou sequer se modificou com o tempo em relação a questão central debatida, qual seja, a criminalização do aborto. Além disso, o perfil dos representantes religiosos é o mesmo, inclusive houve a repetição de alguns expositores do setor religioso nas audiências.

Com relação ao contingente final de cada grupo apresentado nas pesquisas (Gráfico 19), o grupo 1 teve 68 (sessenta e oito) expositores, dentre médicos e profissionais da saúde em geral, cientistas, pesquisadores, acadêmicos, juristas, políticos, representantes de órgãos estatais (como do Ministério da Saúde), associações, ONGs e outras entidades e representantes da sociedade civil.

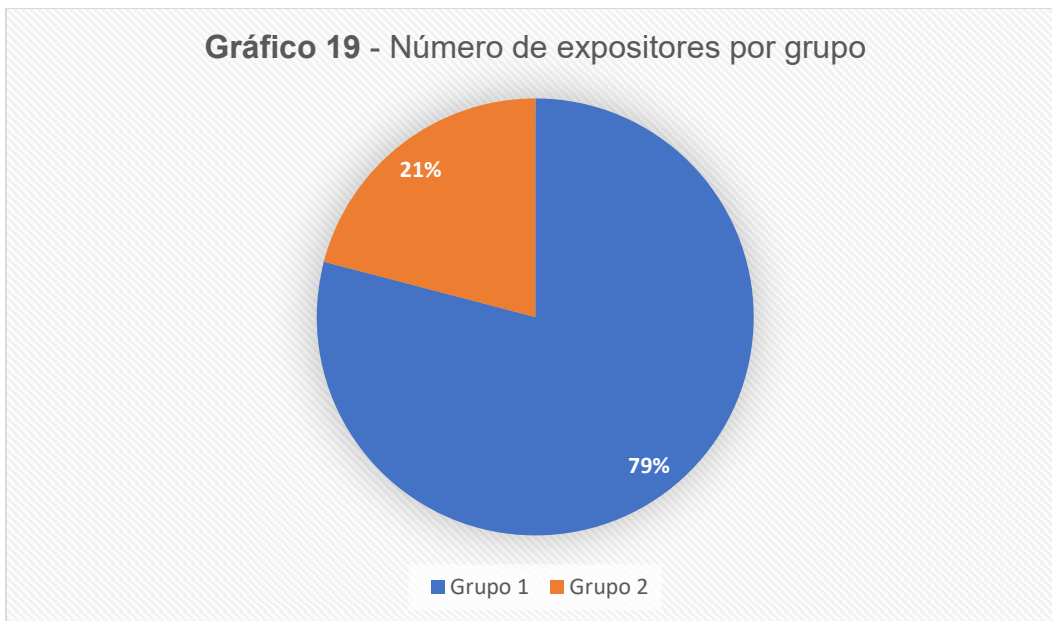
O grupo 2 teve 18 (dezoito) representantes, dentre autoridades religiosas, consideradas aqui como qualquer porta-voz de uma determinada religião e entidades de caráter religioso, como associações, ongs, conselhos e confederações, que tragam explicitamente em seu nome ou descrição um caráter religioso. Com isso, é possível concluir que os representantes religiosos (grupo 2) formam quase 1/4 de todos os expositores das audiências, um número bem expressivo.

Dentre todos os 86 (oitenta e seis) expositores, 54 (cinquenta e quatro) se posicionaram a favor das arguições, enquanto 27 (vinte e sete) se posicionaram desfavoravelmente e 5 (cinco) não se posicionaram ou realizaram exposições meramente técnicas (Gráfico 20). No grupo 1, 52 (cinquenta e dois) se posicionaram a favor, 15 (quinze) se posicionaram contra e 3 (três) não se

posicionaram (Gráfico 21). No grupo 2, 4 (quatro) se posicionaram a favor, 12 (doze) se posicionaram contra e 2 (dois) não se posicionaram (Gráfico 22).

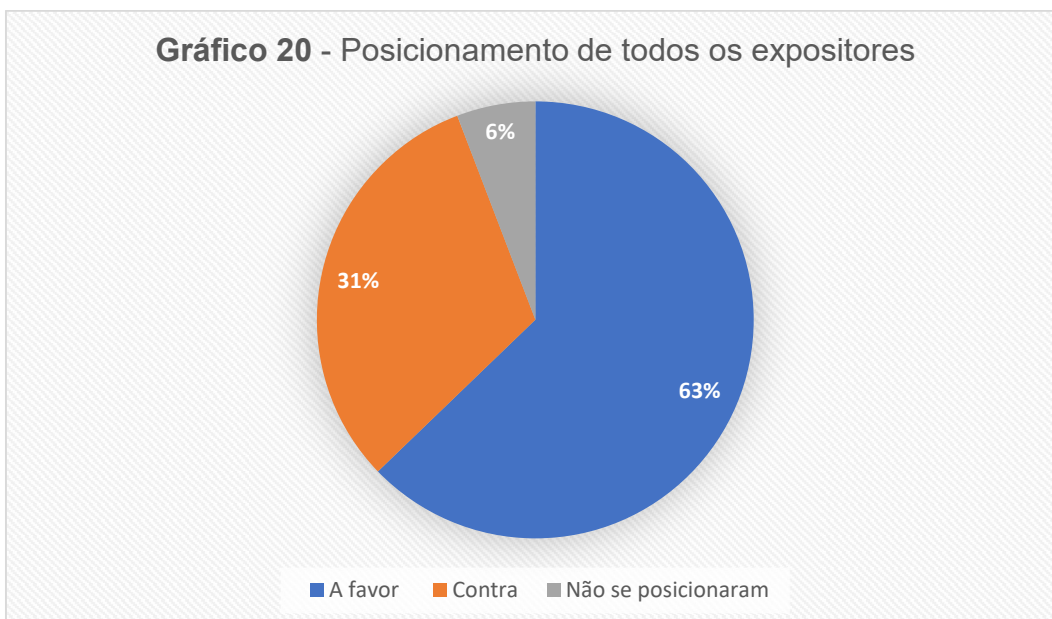
Nesse sentido, conclui-se que no grupo 1 a maioria esmagadora dos expositores se posicionaram a favor das arguições, enquanto no grupo 2 há uma forte tendência de que os expositores se posicionem desfavoravelmente à descriminalização da interrupção voluntária da gestação em todos os casos, inclusive na gravidez de fetos anencefálicos.

Gráfico 19 - Número de expositores por grupo

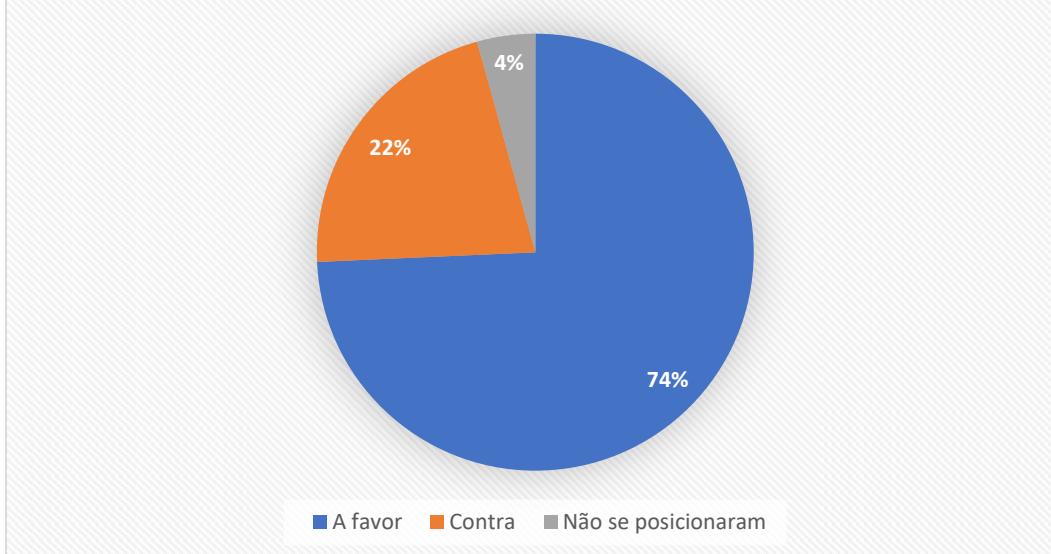


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

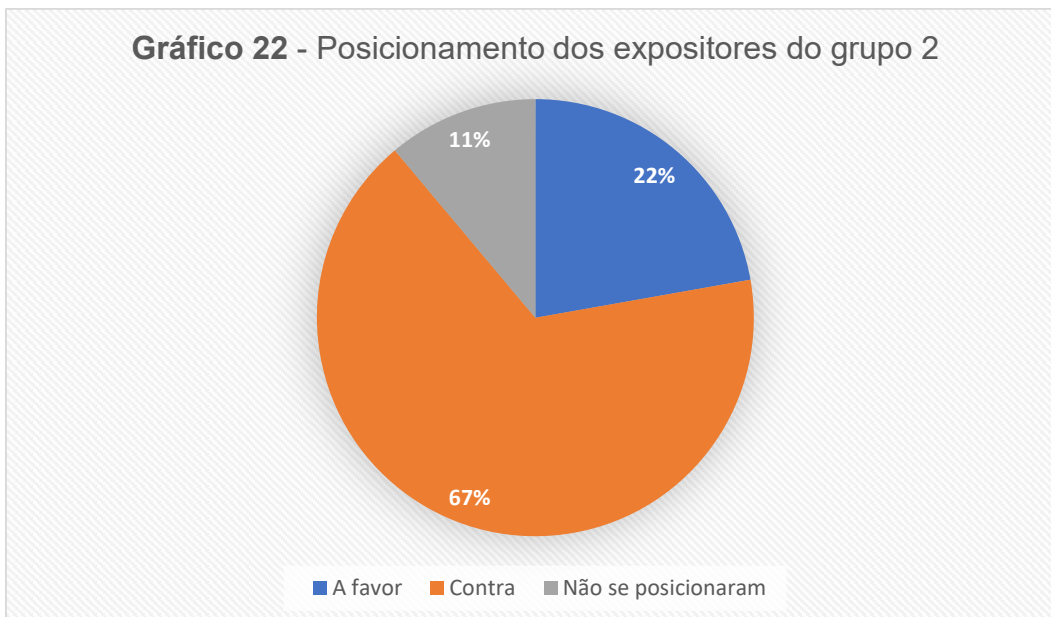
Gráfico 20 - Posicionamento de todos os expositores



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Gráfico 21 - Posicionamento dos expositores do grupo 1

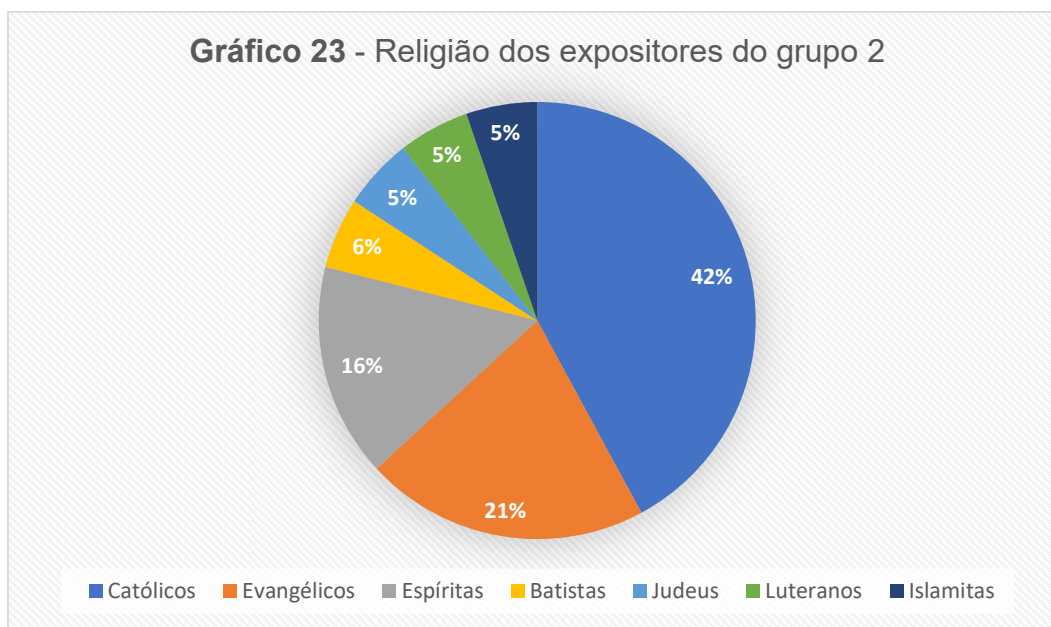
Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Gráfico 22 - Posicionamento dos expositores do grupo 2

Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

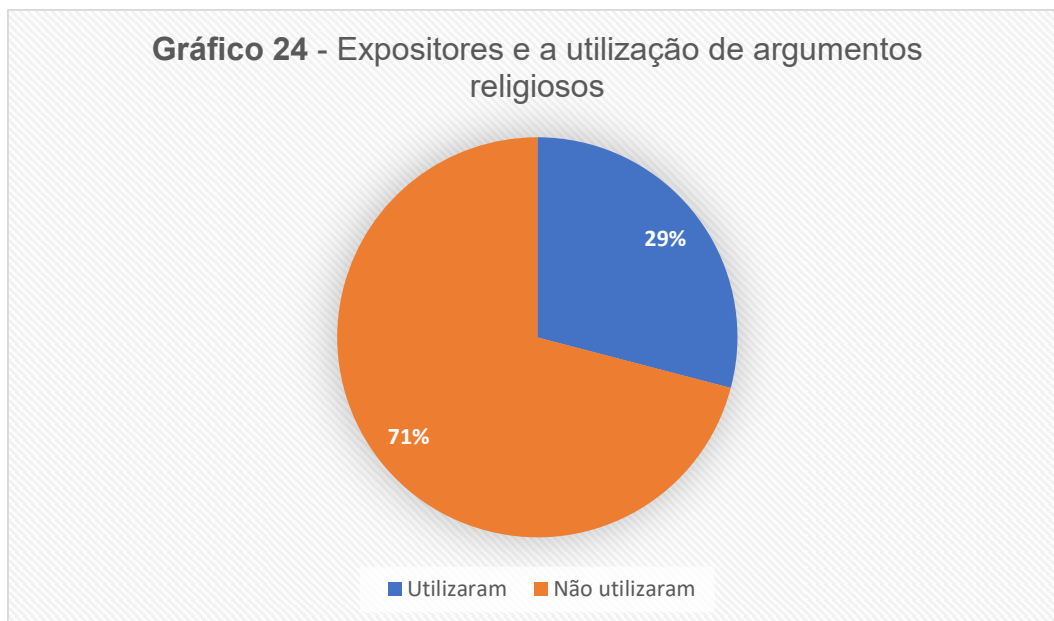
Quanto à religião representada pelos expositores do grupo 2, temos que 8 (oito) eram católicos, 4 (quatro) eram evangélicos, 3 (três) eram espíritas e com apenas 1 (um) expositor, as religiões batista, judaica, islamita e luterana, não

havendo representantes para outras religiões (Gráfico 23). Conclui-se que, quase 80% dos expositores do grupo 2 eram porta-vozes de religiões de matriz cristã (católica, evangélica e espírita) e que quase 43% dos expositores representavam a religião católica, sendo a esmagadora maioria.

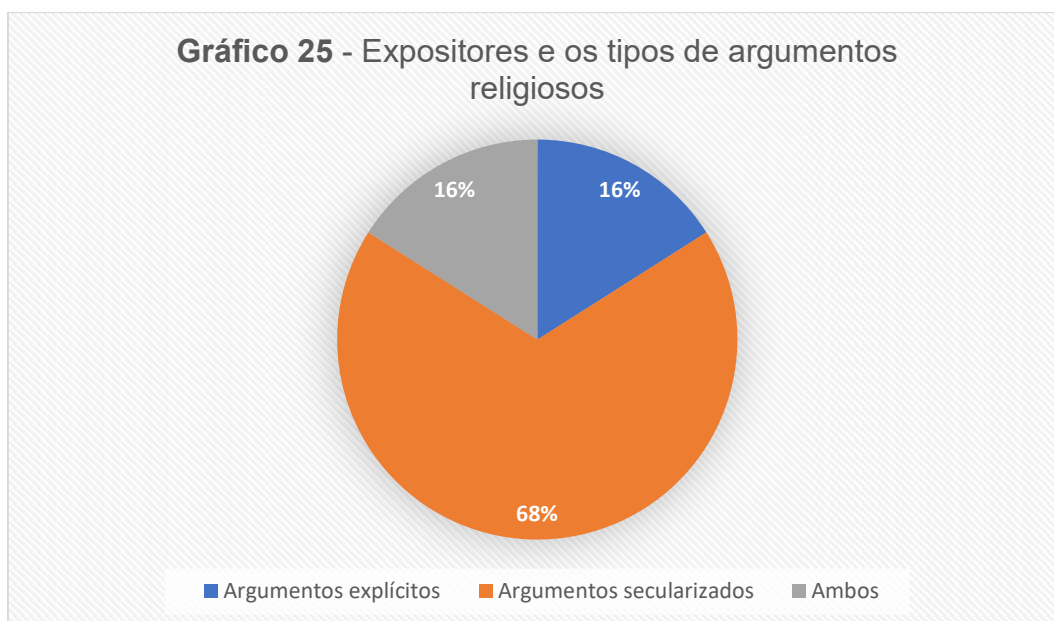


Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Foram identificados 25 (vinte e cinco) expositores que ventilaram argumentos religiosos explícitos ou secularizados, o que contabiliza quase 30% de todos os expositores, um número bem expressivo e maior do que o número de expositores do grupo 2, ou seja, argumentos religiosos também foram utilizados por alguns expositores do grupo 1, que não representavam entidades religiosas (Gráfico 24). Destes, apenas 4 (quatro) valeram-se de argumentos religiosos explícitos (citando diretamente a doutrina eclesiástica), 17 (dezessete) traduziram os argumentos religiosos em argumentos secularizados, mas que mantinham uma origem religiosa (como demonstrado no item 3.2.) e 4 (quatro) fizeram uso de ambos os argumentos (Gráfico 25).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Conclui-se aqui que, mesmo que estudiosos discutam teoricamente a necessidade ou não de tradução dos argumentos religiosos para que possam ser considerados em um debate público, essa discussão se torna um pouco irrelevante na medida em que se percebe que os religiosos já estão adotando na prática cada

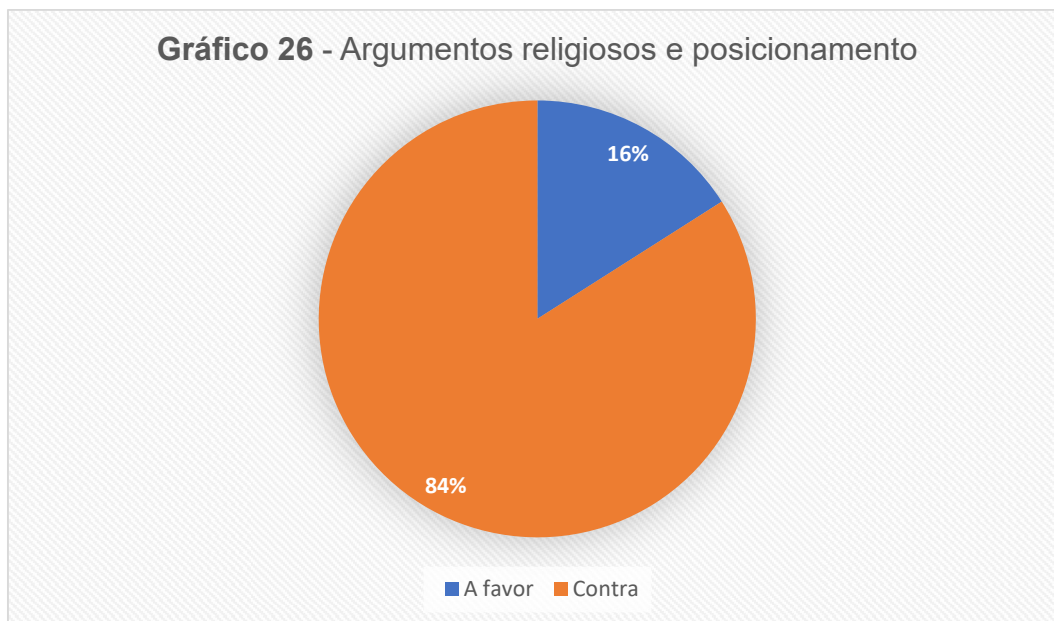
vez mais a tradução de seus argumentos, principalmente porque estão em busca de legitimação do seu ponto de vista religioso pelas decisões estatais.

Segundo Sales (2020, p. 3) as religiões têm manifestado suas demandas e convicções na “língua pública adequada à cena na qual a controvérsia se desenrola, como é o caso do léxico científico, dos direitos e também dos direitos humanos”, assim a defesa de convicções religiosas como a ideia de que a vida se inicia na fecundação é feita por atores que dominam as linguagens em jogo nas arenas em questão, quais sejam, das ciências e dos direitos (Sales, 2015). Nesse sentido, a argumentação apresentada durante audiências públicas não menciona mais elementos convencionalmente compreendidos como religiosos, mas passa a seguir um “secularismo estratégico” (Vaggioni, 2017).

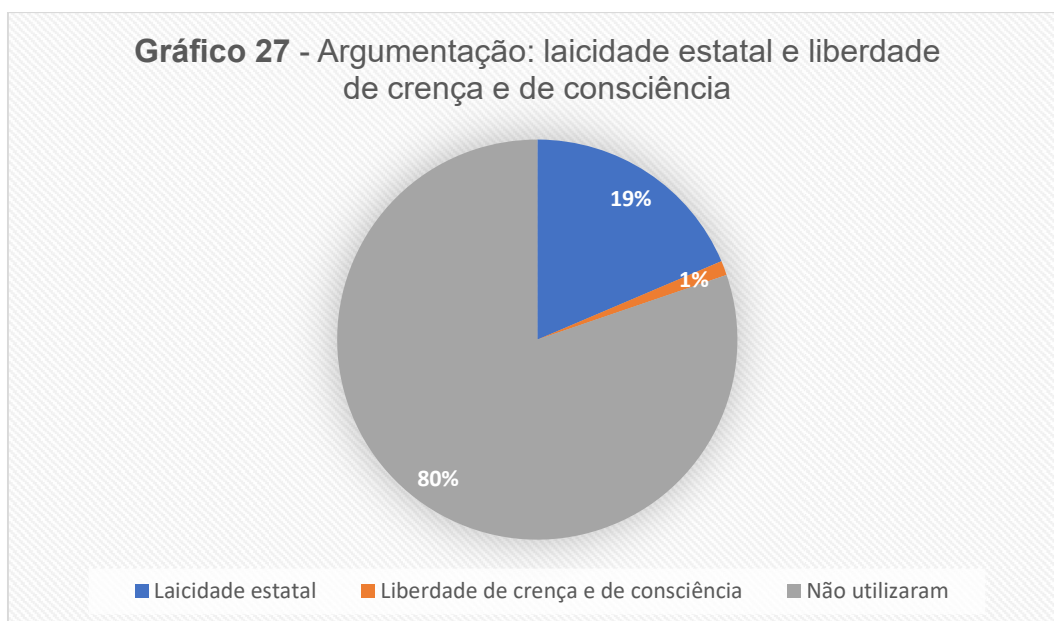
Assim, o debate teórico não deveria mais focar na questão de necessidade ou não da tradução, uma vez que os religiosos estão escolhendo naturalmente este caminho, mas em uma discussão a respeito da qualidade e utilidade destes argumentos, pois, como visto no item 3.2 deste trabalho, ao realizar o processo de tradução os religiosos têm utilizado argumentos jurídicos e científicos defasados, refutados ou incorretos do ponto de vista técnico.

Dos expositores que se utilizaram de argumentos religiosos, 4 (quatro) se posicionaram a favor das arguições e 21 (vinte e um) se posicionaram contra as arguições. Conclui-se, então, que a maioria esmagadora dos expositores fizeram uso de argumentos religiosos, explícitos ou secularizados, para defender seu posicionamento desfavorável à descriminalização (Gráfico 26).

Dos 86 (oitenta e seis) expositores, foram identificados 16 (dezesesseis) que utilizaram argumentos explícitos ou relacionados indiretamente à laicidade estatal para defenderem seu posicionamento e 1 (um) deles ventilou argumento explícito ao direito à liberdade de crença e de consciência (gráfico 27). Dentre eles, 13 (treze) se posicionaram a favor da arguição e 4 (quatro) utilizaram destes argumentos para justificar seu posicionamento contra a arguição, sendo que destes 4 (quatro) apenas 2 (dois) são do segundo grupo de expositores e destes 2 (dois) 1 (um) deles é aquele único expositor que se valeu do argumento do direito à liberdade de crença e de consciência (de forma no mínimo contraditória, como exposto anteriormente no item 3.2.2).



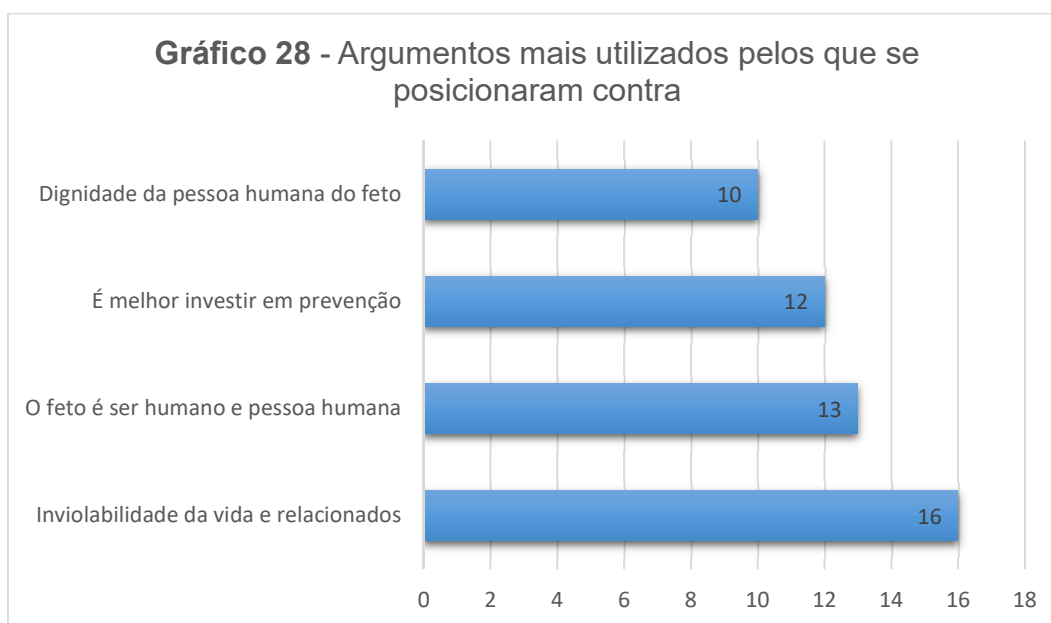
Fonte: STF. Elaboração própria (2022).



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Conclui-se, assim, que aos argumentos de laicidade estatal e liberdade de crença e de consciência foram no geral pouquíssimo ventilados pelos expositores das audiências, contudo, entre aqueles poucos que os utilizaram, a maioria esmagadora valeu-se deles para defenderem seu posicionamento favorável às arguições.

Por último, destacam-se os argumentos mais utilizados em ambas as arguições para defenderem o posicionamento desfavorável à descriminalização (Gráfico 28). Em primeiro lugar, com 16 (dezesesseis) expositores, está o argumento de inviolabilidade do direito à vida e relacionados, como o direito absoluto à vida e direito que não pode sofrer ponderação ou mitigação. Em segundo lugar, com 13 (treze) expositores, está o argumento de que o feto é ser humano e pessoa humana e, conseqüentemente, merece proteção irrestrita do ordenamento. Em terceiro lugar, com 12 (doze) expositores, o argumento de que é melhor investir em políticas públicas para prevenção da gravidez indesejada (no caso da ADPF 442) ou para prevenir a anencefalia na gestação (no caso da ADPF 54). Em último lugar, com 10 (dez) expositores, está a argumentação de que o aborto viola a dignidade da pessoa humana do feto.



Fonte: STF. Elaboração própria (2022).

Espera-se que os dados aqui apresentados só reforcem a tese defendida no item 3.1 deste trabalho, qual seja, a de que as audiências públicas do Supremo Tribunal Federal não possuem de fato a função de legitimação democrática da jurisdição constitucional, como expõem e tanto reforçam os ministros. Assim, é até possível que as audiências contribuam para uma nova hermenêutica constitucional e, conseqüentemente, acabem passando uma imagem de

“democratização” do ambiente do Poder Judiciário pelo mero recebimento e oitiva de parte da sociedade civil, mas que não ocorre de fato.

Claramente não são espaços dominados pela técnica dos especialistas (como parece exigir a redação legislativa e o próprio regimento interno do STF), por uma escolha dos próprios ministros. Tampouco têm o objetivo de ser de fato um espaço de abertura democrática e de construção de legitimidade das decisões da corte (como parecem desejar alguns ministros). As audiências se revelam apenas como mais uma arena de discussão sobre disputas e controvérsias com forte apelo ético e moral. Nas palavras de Roberto Fragale Filho:

Elas se constituem em um lócus de reverberação de discursos que falam muito mais para fora da corte do que para seu interior, seus membros ou seu processo decisório, ou seja, elas contribuem para pautar a agenda pública e possibilitam a elaboração de inputs para outros foros deliberativos. [...] as audiências públicas funcionam como uma caixa de ressonância de questões moralmente sensíveis, fazendo com que os debates nelas travados ganhem o grande público, sem que isso tenha necessariamente qualquer influência sobre o processo decisório da corte. (FILHO, 2015, p. 531 e 534)

Espera-se também que os dados tenham esclarecido a forma como representantes religiosos e seus argumentos religiosos reverberam no debate público e, com isso, tenham reforçado a necessária reflexão que se impõe diante dessas circunstâncias, qual seja, até que ponto a presença religiosa para discussão de direitos de minorias vulneráveis, que historicamente foram oprimidas (especialmente pelas religiões cristãs) é benéfica para a democracia.

É preciso considerar que muitos dos argumentos ventilados por religiosos nas audiências públicas reforçam e ajudam a disseminar ainda mais a discriminação e a opressão de gênero no país, principalmente pela ampla divulgação e publicidade das audiências, que atingem grande parte da sociedade civil, e, além disso, que os argumentos religiosos não podem ser de fato considerados pelos ministros no momento da tomada de decisão, em razão da laicidade do estado, do direito à liberdade de crença e de consciência de todos os cidadãos e dos critérios exigidos pela razão pública na fundamentação de decisões daqueles possuidores de cargos públicos, como os ministros do Supremo Tribunal Federal.

Conclusões

Este trabalho serviu a um propósito geral de detectar alguns problemas e reconhecer alguns fatos que nem sempre são admitidos pelo senso comum. Espera-se que tenha se tornado possível a percepção da relação entre as religiões cristãs e a disseminação e legitimação de uma cultura patriarcal e que reforça – mesmo que não propositalmente – a discriminação de gênero pelo mundo ocidental e também no Brasil, bem como a função controladora das religiões cristãs nos corpos e mentes femininas, inclusive por meio da limitação de direitos reprodutivos e sexuais das mulheres historicamente (e que se mantém ainda hoje) por meio de sua influência perante ao Estado.

Espera-se também a compreensão da relevância da influência das religiões cristãs, especialmente a católica, na formação cultural e na construção do arcabouço jurídico do país desde a época da colonização até os dias atuais, de modo que a moral religiosa cristã balizou o controle estatal sobre as condutas das mulheres no passado e que ainda continua tentando manter seu poder controlador por meio do financiamento de campanhas de representantes religiosos para cargos no parlamento brasileiro, onde estes poderiam de fato alterar ou criar novas leis com base em fundamentos religiosos que se aplicariam a todos os cidadãos indistintamente, o que demonstra que as religiões cristãs ainda persistem em negar-se abrir mão de sua hegemonia e sua influência estatal.

Diante dessas questões surgem alguns problemas. Primeiramente, o desafio da contraditoriedade entre a existência de um Estado democrático de direito, laico, que protege o direito à liberdade de crença e de consciência de todos os cidadãos, que exige uma atuação neutra do Estado para que nenhuma religião seja privilegiada ou hostilizada, ao mesmo tempo em que se passa a perceber um aumento constante de representantes religiosos em cargos públicos com o poder de alterar o ordenamento jurídico conforme seus interesses morais e religiosos.

Dessa forma, debates públicos em torno de direitos fundamentais e políticas públicas que objetivam efetivar a justiça social para minorias vulneráveis passam a ter contornos cada vez mais religiosos e morais e menos discussões em torno de razões públicas razoáveis. Com a pretensão de democratizar o espaço público,

muitos irão defender que a presença religiosa é justa, uma vez que fazem parte da sociedade e representam grupos sociais que devem ser ouvidos em uma democracia.

Apesar de ser um ponto muito importante, essa pretensão democratizadora não afasta ou inibe a contraditoriedade e os desafios que surgem com essas circunstâncias, como a inexistência de um debate razoável e, conseqüentemente, a impossibilidade de avanço e a reprovação de pautas minoritárias no parlamento, que terminam por levar à judicialização de muitas pautas sensíveis. Sobre essa problemática o presente trabalho não se propôs a encontrar de fato soluções, tendo como objetivo principal reforçar a existência do problema, que por vezes não é reconhecido, apesar de ter apresentado alguns pontos de partida como, por exemplo, a exigência da tradução de argumentos religiosos no debate público por aqueles que ocupam cargos públicos.

Com a judicialização de pautas sensíveis, como a descriminalização da interrupção voluntária da gravidez, o judiciário buscou implementar ferramentas com supostas pretensões democratizadoras para possibilitar o diálogo social. Quanto a essa questão, buscou-se expor que o instrumento das audiências públicas tem servido muito mais ao propósito de melhorar a imagem do tribunal perante o público, por meio da reverberação de diversos discursos antagônicos sobre questões moralmente sensíveis, mas que não são no fim considerados pelos ministros no momento do processo decisório da corte.

Com a pretensão de disseminar uma ideia de corte suprema democrática, tornou-se comum a habilitação de autoridades religiosas e entidades com caráter religioso para exposição de seus argumentos nas audiências públicas, provavelmente pelo receio de que a rejeição destes expositores taxaria a corte como religiosamente intolerante. Na prática, como tentou-se demonstrar nas pesquisas empíricas apresentadas, os representantes religiosos que tentam se valer de argumentos religiosos secularizados, acabam por invocar teses jurídicas e científicas (ultrapassadas ou inverídicas), com base em dados de pesquisas que não foram realizadas com a imparcialidade e a técnica científica necessárias, sendo que boa parte destes argumentos acabam por reforçar – mesmo que inconscientemente - um discurso discriminatório de gênero e muitos possuem uma

origem muito forte em crenças religiosas, como a tese da inviolabilidade do direito à vida.

É preciso se reconhecer que no âmbito do Poder Judiciário de um Estado democrático de direito laico, que protege o direito à liberdade de crença e de consciência, tais argumentos religiosos ou morais expostos em uma audiência pública nunca poderão ser levados em consideração no momento da tomada de decisão pelos ministros, ou seja, são inúteis nesse aspecto e só poderiam ser úteis no sentido de aprimorar o conhecimento religioso dos ministros - o que não é conveniente em tais circunstâncias - ou de refletir uma imagem supostamente democrática da corte por ter aceito ouvir os religiosos.

É preciso reconhecer que estar-se a abrir mão de um debate público racionalizado, baseado em evidências científicas e pautado na razão pública em nome de uma suposta democratização do debate público no âmbito do judiciário, para ouvir argumentos religiosos baseados em verdades absolutas e irrevogáveis, ou argumentos secularizados em teses científicas e jurídicas minoritárias, defasadas ou já comprovadas como inverídicas e que sequer serão de fato consideradas pelos ministros (e caso o fossem, violariam direitos fundamentais de muitos cidadãos).

A partir do momento em que se estabelece que a principal questão discutida no debate sobre a possibilidade ou não da descriminalização da interrupção voluntária da gravidez, que se dá em torno de se reconhecer ou não a vida do feto como digno de proteção do ordenamento jurídico em relação à saúde da mãe, é uma questão moral e religiosa e que, em um Estado laico todos devem possuir o direito de viver conforme suas próprias convicções morais e religiosas, é possível concluir que a decisão mais democrática e que respeite a liberdade de crença e de consciência de todos os cidadãos (e não apenas de um grupo) é a decisão que garanta o direito da mulher em decidir, é pela descriminalização.

Referências Bibliográficas

ABBOUD, Georges. **Processo constitucional brasileiro**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2016.

AGUIRRE, Luis Pérez. **Aspectos religiosos do aborto induzido**. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2006. Disponível em: <<https://catolicas.org.br/books/aspectos-religiosos-do-aborto-induzido/>> Acesso em: 21 maio, 2021.

ANDREWS, Christina W. **Emancipação e legitimidade: uma introdução à obra de Jürgen Habermas**. São Paulo: UNIFESP, 2011

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: Um manifesto**. São Paulo: Editora Boitempo, 2019.

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE. **Atas das Comissões**. Suplemento ao nº Diário da Assembleia Nacional Constituinte nº 53 do Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1987.

_____. **Atas das Comissões**. Suplemento ao nº Diário da Assembleia Nacional Constituinte nº 63 do Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1987.

AZEVEDO, S. R. S.; GARCIA, L. G. Discursos sobre o aborto na imprensa paraibana. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero: Corpo, Violência e Poder**, nº 8, Santa Catarina, 2008.

BARROSO, Luís Roberto. Judicialização, Ativismo Judicial e Legitimidade Democrática. In: **[Syn]Thesis**, Rio de Janeiro, v. 5, nº 1, p.23-32, 2012. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/synthesis/article/view/7433>> Acesso em: 20, janeiro, 2022.

_____. Contramajoritário, Representativo e Iluminista: Os papéis dos tribunais constitucionais nas democracias contemporâneas). In: **Revista Direito e Práxis**, v. 9, nº. 4, p. 2171-2228, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/30806>> Acesso em: 12 novembro, 2021.

BATISTA, Carla Gisele; JÁCOME, Márcia Laranjeira. Conservadorismo no Brasil: modos de atuação e estratégias ofensivas aos direitos sexuais e direitos reprodutivos. In: Yury Puello Orozco (Org.) **A Presença das Mulheres nos Espaços de Poder e Decisão**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, p. 93-102. Ago. 2014.

BERGER, Peter. A Dessecularização do mundo: uma visão global. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, nº 1, p. 9-24, 2000. Disponível em: <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/desseccularizacaoLERR.pdf>> Acesso em: 14 setembro, 2021.

_____. **O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BINENBOJM, Gustavo. A dimensão do *amicus curiae* no processo constitucional brasileiro: requisitos, poderes processuais e aplicabilidade no âmbito estadual. In: **A&C Revista de Direito Administrativo e Constitucional**, Belo Horizonte, ano 5, nº. 19, p. 73-95, jan./mar. 2005. Disponível em: <
<http://www.revistaaec.com/index.php/revistaaec/article/view/464/62>>
 Acesso em: 12 novembro, 2021.

BITTAR, Eduardo C. B. **Democracia, justiça e emancipação social: reflexões filosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas.** São Paulo: Quartier Latin, 2013.

BIROLI, Flávia. Autonomia e justiça no debate sobre aborto: implicações teóricas e políticas. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.º 15, p. 37-68, set./dez. 2014. Disponível em: <
<https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/QbtCQW64LCD8f7ZBv4RBSDL/?lang=pt>>
 Acesso em: 25 agosto 2021.

BLANCARTE, Roberto. La laicidad mexicana; retos y perspectivas. In: **Colóquio Laicidad y Valores en un Estado Democrático.** México, 2000.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus – ensaio interdisciplinar sobre o feminismo e suas formas religiosas.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1979.

_____. **Em defesa da vida: aborto e direitos humanos.** In: CAVALCANTI, Alcilene; XAVIER, Dulce (Org.). São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2006. p. 17-21.

BOUREAU, Alain. **Satã Herético - O nascimento da demonologia na Europa (1280-1330).** Trad.: Igor Salomão Teixeira. São Paulo: Unicamp, 2006.

BRASIL. **Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916.** Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm#art1806 . Acesso em: 28 setembro, 2021.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm . Acesso em 28, setembro, 2021.

_____. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de novembro de 1937.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm . Acesso em: 28 setembro, 2021.

_____. **Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962.** Dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l4121.htm . Acesso em: 28 setembro, 2021.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 24 de janeiro de 1967.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm . Acesso em: 28 setembro, 2021.

_____. **Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977.** Regula os casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento, seus efeitos e respectivos processos, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm . Acesso em: 28 setembro, 2021.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em: 28 setembro, 2021.

_____. **Regimento interno da Câmara dos Deputados.** Resolução nº 17, Brasília, 1989. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/regimento-interno-da-camara-dos-deputados/arquivos-1/RICD%20atualizado%20ate%20RCD%2021-2021.pdf>> Acesso em 25 fevereiro, 2022.

_____. **Lei nº 9.868, de 10 de novembro de 1999.** Dispõe sobre o processo e julgamento da ação direta de inconstitucionalidade e da ação declaratória de constitucionalidade perante o Supremo Tribunal Federal. Sancionada em 10 de novembro de 1999. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9868.htm> Acesso em 10 novembro, 2021.

_____. **Lei nº 9.882, de 3 de dezembro de 1999.** Dispõe sobre o processo e julgamento da arguição de descumprimento de preceito fundamental, nos termos do § 1º do art. 102 da Constituição Federal. Sancionada em 3 de dezembro de 1999. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9882.htm> Acesso em 10 novembro, 2021.

_____. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Institui o Código Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm . Acesso em: 28 setembro, 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Parecer do Procurador-geral da República na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54,** 2004. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=339102>> Acesso em: 10 dezembro, 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Despacho de convocação da audiência pública referente à Ação Direta de Inconstitucionalidade 3.510.** Dispõe sobre a pesquisa com células-tronco embrionárias, 2007. Disponível em: <<http://portal.stf.jus.br/audienciapublica/audienciaPublica.asp?tipo=realizada&pagina=2>> Acesso em: 12 novembro, 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Notas taquigráficas da audiência pública na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54**. Dispõe sobre a interrupção da gravidez no caso de feto anencéfalo, 2008. Disponível em: <<http://portal.stf.jus.br/audienciapublica/audienciaPublica.asp?tipo=realizada&pagina=2>> Acesso em: 10 novembro, 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Inteiro Teor do Acórdão da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54**, 2012. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoPeca.asp?id=136389880&tipoApp=.pdf>> Acesso em: 10 dezembro, 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Decisão com a Relação dos Inscritos Habilitados, Data, Ordem dos Trabalhos e Metodologia da audiência pública na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 442**, 2018a. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/RelaolnscritosCronograma.pdf>> Acesso em: 13 dezembro, 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Notas taquigráficas da audiência pública na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 442**. Dispõe sobre a interrupção voluntária da gestação, 2018b. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/audienciasPublicas/anexo/Transcriolnterupovoluntriadagravidez.pdf>> Acesso em: 10 novembro, 2021.

_____. **Regimento Interno do Supremo Tribunal Federal (STF)**. Brasília: STF, 2020. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoRegimentoInterno/anexo/RIS TF.pdf>> Acesso em 10 novembro, 2021.

BURITY, Joaílido A. Religião, política e cultura. In: **Tempo Social, revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, nº 2, p. 83-113, 2008.

BUTLER, Judith; HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles; WEST, Cornel. **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASTRO, Carlos Roberto Siqueira. **O Princípio da isonomia e a igualdade da mulher no direito constitucional**. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1983.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil - Uma perspectiva Histórica**. 2ª Ed., Coimbra: Almedina, 2010.

CENTRO DE REFERÊNCIA DE PROMOÇÃO DA CIDADANIA LGBTQI+ (CeR-LGBTQI+). **Políticas e Direitos LGBTQI+**. Juiz de Fora, 1ª ed., 2020. Disponível em:

<<https://cerlgbtqi.wixsite.com/cerlgbtqijuizdefora/cartilha>> Acesso em: 25 fevereiro, 2022.

CORDEIRO, Rosineide de Lourdes Meira; LIMA, Nathália Diórgenes ferreira. Aborto, racismo e violência: reflexões a partir do feminismo negro. In: **Em Pauta – Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, nº. 46, v. 18, p. 101-117, 2º semestre 2020. DOI: 10.12957/rep.2020.52010.

COSTA, Maria Emília Corrêa da. Apontamentos sobre a liberdade religiosa e a formação do Estado Laico. In: Roberto Arriada Lorea (Org.). **Em defesa das Liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 97-116.

DAWKINS, Richard. **Deus: Um delírio**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DELAJUSTINE, Ana Cláudia; NIELSSON, Joice Graciele. O controle reprodutivo de corpos femininos: da caça as bruxas à produção de vidas nuas na democracia brasileira. In: **Revista Paradigma**, Ribeirão Preto - SP, a. XXIV, v. 28, nº. 2, p. 70-100, mai-ago, 2019.

DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Tese (Doutorado em História Social). Orientadora: Profa. Dra. Maria Luiza Marcílio. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 1990.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR (DIAP). **Radiografia do Novo Congresso: Legislatura 2015-2019**. Brasília, DF, 2014. Disponível em: <<https://www.diap.org.br/index.php/publicacoes?task=download.send&id=414&catid=13&m=0>> Acesso em: 25 fevereiro, 2022.

DINIZ, Débora. MEDEIROS, Marcelo. Aborto no brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. In: **Revista Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 959-965, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232010000700002> Acesso em: 21 maio, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232010000700002>.

DINIZ, Debora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. In: **Revista Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 22, nº. 2, p. 653-660, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232017000200653&lng=en&nrm=iso> DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232017222.23812016>.

DUARTE, Gabriela Miranda. **Audiência Pública no Supremo Tribunal Federal: uma arena de dissenso em construção?** Tese (Doutor em Direito). Orientador: Renato César Cardoso. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, fl. 159, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-ASPFRE/1/arquivo_gabriela_definitivo_31_3_2017.pdf> Acesso em: 11 novembro, 2021.

DWORKIN, Ronald. **A justiça de toga**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Domínio da vida: Aborto, eutanásia e liberdades individuais**. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

EMMERICK, Rulian. **Aborto: (des)criminalização, direitos humanos e democracia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

_____. **Religião e direitos reprodutivos: o aborto como campo de disputa política e religiosa**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução coletivo Sycorax. Editora Elefante, 2017. Disponível em: <<http://coletivosycorax.org/traducoes/>> Acesso em: 09 agosto 2021.

FERGUSON, Susan; MCNALLY, David. Capital, força de trabalho e relações de gênero. In: **Revista Outubro**, ed. 29, 2017. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2017/11/02_McNally-e-Ferguson_2017.pdf> Acesso em: 09 agosto 2021.

FERRAZZA, Daniele de Andrade; PERES, William Siqueira. Medicalização do corpo da mulher e criminalização do aborto no Brasil. In: **Fractal - Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 28, nº. 1, p. 17-25, jan.-abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922016000100017&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 25 agosto 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-0292/1016>.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: MartinsFontes, 2008.

FRAGALE FILHO, Roberto. Audiências públicas e seu impacto no processo decisório: A ADPF 54 como estudo de caso. In: **Revista Direito e Práxis**, [S.l.], v. 6, nº. 3, p. 504-535, nov. 2015. ISSN 2179-8966. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/19230>>. Acesso em: 10 dez. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/dep.2015.19230>.

GABATZ, Celso. Religião, laicidade e direitos sexuais e reprodutivos: a presença de grupos religiosos conservadores nos espaços públicos da contemporaneidade. In: **Revista de Estudos de Religião**, São Paulo, v. 31, nº. 1, p. 1-23, jan.-abr. 2017. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/6432>> Acesso em: 21 maio, 2021. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n1p1-23>.

GATTULLI, Gabriela Cavalcante. **Análise da colegialidade no Supremo Tribunal Federal**. Dissertação (Mestrado em Direito). Orientador: Prof. Dr. Fábio Carvalho Leite. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, fl. 149, 2021.

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, nº

2, p. 80-101, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000200005&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 15 setembro, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000200005>.

_____. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo Afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Flávia Rios e Márcia Lima (org.). Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2020.

GREGÓRIO IX. Bula pontifícia “*Licet ad capiendos*”, sobre inquisição, 1233.

GUIMARÃES, Livia Gil. Participação Social no STF: repensando o papel das audiências públicas. In: **Revista Direito e Práxis**, v. 11, nº. 01, 2020, p. 236-271. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/36633>> Acesso em: 16 novembro, 2021.

GUNDER FRANK, André. **Acumulação mundial 1492–1789**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Tradução de William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

_____. Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor. In: BUTLER, HABERMAS, TAYLOR, WEST (org.). **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **La inclusión del otro: estudios de teoría política**. Tradução de Juan Carlos Velasco Arroyo e Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. **The theory of communicative action: reason and the rationalization of society**. Tradução por Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.

HARRISON, Beverly Wildung. **Nuestro derecho a decidir: hacia una nueva ética del aborto**. México: Católicas por el Derecho a Decidir, 2006.

HESSE, Konrad. **A força normativa da Constituição**. Traduzido por Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Frabris Editor, 1991.

INOCÊNCIO VIII. Bula pontifícia “*Summis desiderantes affectibus*”, sobre feitiçaria, 1484.

JOÃO XXII. Bula pontifícia “*Super illius specula*”, sobre heresia, 1326.

KING, Margaret L. **A mulher do Renascimento**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

KISSLING, Frances. **El Vaticano y las políticas de salud reproductiva**. London: Catholics for a Free Choice, 2001.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacobus. **Malleus Maleficarum: Manual da Caça às Bruxas**. 31ª ed. São Paulo: Rosa dos Ventos, 2020.

LEAL, Fernando; HERDY, Rachel; MASSADAS, Júlia. Uma década de audiências públicas no Supremo Tribunal Federal (2007-2017). In: **Revista de Investigações Constitucionais**, Curitiba, v. 5, nº. 1, p. 331-372, jan.-abr. 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rinc/article/view/56328>> Acesso em: 21 maio, 2021. DOI: 10.5380/rinc.v5i1.56328.

LEITE, Fábio Carvalho. **Estado e Religião: A Liberdade Religiosa no Brasil**. Curitiba: Juruá, 2014.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIRA, Daiane Nogueira de. A realização de audiência pública pelo Supremo Tribunal Federal como fator de legitimidade da jurisdição constitucional. In: **Revista da Ajuris**, v. 37, nº. 119, set., 2010.

LISBÔA, Aline. **Participação social no controle de constitucionalidade: a propositura de ações diretas, o amicus curiae e as audiências públicas**. Belo Horizonte: Fórum, 2013.

LOOMIS, William F. **Life as It Is – Biology for the Public Sphere**. University of California Press, 2009.

LOPES, Paulo Victor Leite; VITAL, Christina. **Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBT's no Brasil**. Fundação Heinrich Böll & Instituto de estudos da Religião (ISER), Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<https://br.boell.org/pt-br/2013/05/29/religiao-e-politica-uma-analise-da-atuacao-de-parlamentares-evangelicos-sobre-direitos-0>> Acesso em: 10 agosto 2021.

LOREA, Roberto Arriada. **Acesso ao aborto e liberdades laicas**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 3, p. 185-201, 2006. Disponível em: <http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100011&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 21 maio, 2021.

LUNA, Naara. O debate sobre aborto na câmara de deputados no Brasil entre 2015 e 2017: Agenda conservadora e resistência. In: **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, Rio de Janeiro, nº. 33, p. 207-239, dez. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-

64872019000300207&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 10 agosto 2021.
DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-0292/1016>.

MACKINNON, Catharine A. Desejo e Poder. in: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia (orgs.). **Teoria política feminista: textos centrais**. Editora Horizonte, 2013.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 11, nº 2, p. 238-258, maio-ago. 2011. Disponível em: <<https://www2.ufjf.br/ppcir/files/2013/10/texto-1.pdf>> Acesso em: 14 setembro, 2021.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Organização e introdução por Osvaldo Coggiola e tradução por Álvaro Pina. São Paulo: Editora Boitempo, 2005.

MENDONÇA, João Guilherme Rodrigues; RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Algumas reflexões sobre a condição da mulher brasileira da colônia às primeiras décadas do século XX. In: **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 93–104, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/3495>>. Acesso em: 21 maio, 2021. DOI: 10.21723/riaee.v5i1.3495.

MIGUEL, Luis Felipe. Teoria Democrática Atual: Esboço de Mapeamento. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)**, São Paulo, nº 59, pp. 5-42, 1º semestre 2005. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/edicoes-anteriores/bib-59>> Acesso: 27 outubro, 2021.

MIRANDA, Julia. A presença católica na esfera pública brasileira: para pensar o laicismo e o laicato. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles (Org.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS, 2011. p.35-66.

MOREIRA, Diogo Rais Rodrigues. Audiência pública no Supremo Tribunal Federal. Dissertação (Mestrado em Direito). Orientador: André Ramos Tavares. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, fl. 166, 2011.

MORI, Maurizio. **A Moralidade do Aborto: sacralidade da vida e o novo papel da mulher**. Tradução de Fermin Roland Schramm. Brasília: Editora UnB, 1997.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. In: **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, nº. 25, p. 11-23, nov. 2005. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/7071>> Acesso em: 27 outubro, 2021.

NIELSSON, Joice Graciele. **Mulheres e justiça: teorias da justiça da antiguidade ao século XX sob a perspectiva crítica de gênero**. 1º ed. Curitiba: Appris, 2018.

OLIVEIRA, Adriana Vidal. A Constituição da Mulher Brasileira: uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte de 1987-

1988 e suas consequências no texto constitucional. Tese (Doutorado em Direito). Orientador: Prof. Dr. Adriano Pilatti. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, fl. 465, 2012.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. In: **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 11, nº. 2, p. 221-237, maio-ago. 2011. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9646>> Acesso em: 14 setembro, 2021.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PIO IX. Bula pontifícia “**Apostolicae Sedis Moderationi**”, dispôs sobre a revisão da lista de censuras do direito canônico, 1869.

RAWLS, John. **A Lei dos Povos e a Ideia de Razão Pública Revisitada**. 1º ed., Edições 70, 2014.

_____. **O liberalismo político**. Tradução Dinah de Abreu Azevedo, 2ª. ed., São Paulo: Ática, 2000.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Tradução de Vilmar Schneider. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RODRIGUES, Elisa. A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera. In: **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 11, nº. 29, p. 149-174, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/4170>> Acesso em: 20 setembro, 2021.

RONDON, Gabriela. O gênero da dignidade: humanismo secular e proibição de tortura para a questão do aborto na ADPF 54. In: **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11, nº. 2, p. 1137-1165, 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662020000201137&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 21 maio, 2021. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/50407.

ROSADO-NUNES, Maria José. **Aborto, maternidade e a dignidade da vida das mulheres**. In: CAVALCANTI, Alcilene; XAVIER, Dulce (Org.). Em defesa da vida: aborto e direitos humanos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2006. p. 23-39.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. 2ª edição, Ed. Vozes, 1979.

SALES, Lilian. A controvérsia em torno da liberação de pesquisas com células-tronco embrionárias: justificativas e moralidades. In: Paula Montero (org.), **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo, Terceiro Nome, 2015.

_____. Emoções e afetos na controvérsia sobre a anencefalia. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** – RBCS, v. 35, nº 103, 2020. DOI: 10.1590/3510305/2020.

SAMARA, Eni de Mesquita. O que mudou na família brasileira? (da colônia à atualidade). In: **Psicologia USP**, vol. 13, n.º 2, p. 27-48, 2002.

SARMENTO, Daniel. O Crucifixo nos Tribunais e a Laicidade do Estado. In: Roberto Arriada Lorea (Org.). **Em defesa das Liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 189-201.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Vida privada e cotidiano no Brasil na época de Da. Maria I e Dom João VI**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

SILVERBLATT, Irene. **Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira. **Teoria constitucional e democracia deliberativa: um estudo sobre o papel do direito na garantia das condições para a cooperação na deliberação democrática**. Rio de Janeiro: Renovar. 2006.

STANNARD, David E. **American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World**. Nova York: Oxford University Press, 1992. Disponível: <<http://kssarkaria.org/Quotations%20Sources/Stannard.pdf>> Acesso em: 23 agosto, 2021.

SZAPIRO, Ana Maria. **Percursos do Feminino: um estudo sobre a “produção independente” dos anos sessenta**. Tese (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, 1998.

SZASZ, Thomas. **Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement**. Ed. Syracuse University Publications in Continuing Education, 1997.

THIAGO, Tainah Simões Sales. **As audiências públicas em sede de controle concentrado de constitucionalidade: um estudo comparado entre as realidades brasileira e francesa à luz da teoria da democracia deliberativa**. Tese (Doutorado em Direito). Orientadora: Profa. Dra. Juliana Cristine Diniz Campos. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, fl. 227, 2019.

VAGGIONI, Juan. **La Iglesia Católica frente a la política sexual**. Cadernos Pagu, 50: s.p., 2017.

VALLINDER, Torbjorn; TATE, C. Neal. **The Global Expansion of Judicial Power: The Judicialization of Politics**. New York : New York University, 1995.

VESTENA, Carolina Alves. **Participação ou formalismo? O impacto das audiências públicas no Supremo Tribunal Federal brasileiro**. Dissertação (Mestrado Profissional em Poder Judiciário). Orientador:

Guilherme Leite Gonçalves. Escola de Direito do Rio de Janeiro - Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, fl. 111, 2010.

WICHTERICH, Christa. **Direitos Sexuais e Reprodutivos**. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Foundation, 2015.

WILLIAMS, Walter L. **The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture**. Boston: Beacon Press, 1986.