

UM ESBOÇO DE COMPARAÇÃO ENTRE A LAICIDADE NA FRANÇA E NO BRASIL: DINÂMICA DE CAMINHOS CRUZADOS

Marcelo Camurça

Este capítulo que aqui apresento busca comparar a presença pública das religiões na França e no Brasil em seus desenvolvimentos sócio-históricos convergindo para a atualidade. Como hipótese inicial, avalio que, no caso da França, são o Estado e seus representantes provenientes de uma sociedade secularizada que protagonizam o estabelecimento das normas que definem o regime da laicidade e o lugar da religião na esfera pública; ao passo que, no Brasil, foram e são as igrejas cristãs (o catolicismo com sua presença secular e, atualmente, com grande força, os evangélicos) que exerceram a iniciativa junto ao Estado para o estabelecimento da presença destas no espaço público, forçando-o a concessões, isenções e benesses. E isso foi acentuado com a ascensão ao poder em 2018 do governo de extrema-direita de Bolsonaro.

Proponho examinar as duas realidades por meio do contraste. No caso da laicidade francesa, observar sua singularidade em relação a outros países, até da Europa – por sua “separação radical” entre Estado e religião. Em relação ao caso brasileiro, examiná-lo quase como o oposto da França, onde prevalece uma situação em que as igrejas cristãs majoritárias na população conseguem obter um espaço e influência nos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário.

No entanto, apesar da marcante distinção do regime de laicidade entre os dois países, com base na análise crítica dos especialistas nesse tema em ambas as realidades, procurarei mostrar projetos de exercício de poder, quando em nome da laicidade na França ou da religião no Brasil se constroem liberdades de opinião, de crenças religiosas minoritárias e de reconhecimento das diferenças.

O texto encontra-se dividido nas seguintes partes. Primeiramente, um breve panorama histórico da laicidade na França e no Brasil contemplando suas transformações. Em seguida, busco apresentar o quadro atual das tensões e controvérsias que, segundo a literatura especializada, revela nos dois países os desafios para a manutenção de um

regime de laicidade dentro dos princípios da democracia, das liberdades de opinião e crença.

O recorte para essa periodização contempla a instauração da República nos dois países, ficando de fora uma apreciação sobre religião e Estado em datações anteriores. No caso da França, a concordata estabelecida por Napoleão sobre o funcionamento das religiões (Portier, 2016) e, no caso do Brasil, o período imperial marcado pelo regime do padroado, no qual o imperador era o chefe da Igreja Católica, não havendo separação entre Igreja e Estado (Oro, 2011).

Breve resumo da laicidade francesa e suas transformações

Situo a questão da laicidade na França em torno do debate conceitual e normativo sobre a construção do “público” – a esfera estatal e suas instituições – levado a cabo no parlamento pelos políticos dos séculos XIX e XX para assegurar o espaço do bem comum, independentemente de interesses “particulares” (culturais, étnicos ou religiosos).

As décadas de 1880-1890 da Terceira República francesa introduzem uma virada na configuração do modelo de laicidade que prevaleceria a partir daí (Baubérot, 2015; Portier, 2016). Isso se deu por meio de medidas paulatinas para o estabelecimento de um Estado neutro em matéria religiosa, funcionando como corpo universal que congrega a sociedade em torno de princípios comuns, válidos para todos: a cidadania. O debate sobre a educação e o caráter do ensino e da escola na gestão de Jules Ferry, ministro da instrução pública de 1879 a 1883, e de seu diretor do ensino primário, Ferdinand Buisson, até 1896, conduziu de uma forma gradual, ora tensa, ora negociada, em relação à Igreja Católica, um processo de “desclericalização” e “secularização” para as novas gerações (Baubérot, 2015). Segundo Portier, pode-se contar “pelo menos oito leis escolares entre 1879 e 1886, todas marcadas pela intenção de colocar a educação sobre a tutela do Estado e ao abrigo da influência da Igreja” (2016, p. 104, tradução nossa). Entre estas, a lei de março de 1880, que proibia membros de congregações religiosas católicas não registradas de exercer magistério em escolas. E após a dissolução da Companhia de Jesus por decreto, outras congregações não conseguiram

cumprir o prazo de três meses, inabilitando-se para o ensino (Portier, 2016, p. 105-107). A lei Goblet de 1886 concluiria esse processo com a obrigação de que professores das escolas públicas não fossem sacerdotes e não pertencessem a ordens religiosas e proibia o financiamento estatal de escolas confessionais privadas primárias (Portier, 2016, p. 105-107). No entanto, a despeito desta indução estatal para o fortalecimento da escola laica pública e o enfraquecimento da escola privada religiosa, o republicanismo de Ferry não era “jacobino” e não desejava suprimir a liberdade de ensino e a consciência religiosa dos alunos e de suas famílias. O governo republicano da época tolera, de acordo com as circunstâncias, a presença do crucifixo em determinadas salas de aula, a prece em algumas escolas, interdita alguns livros de moral laica considerados ofensivos pela hierarquia da Igreja (Portier, 2016) e garante a autonomia de ensino em estabelecimentos escolares dirigidos por leigos católicos ou pelo clero regular (Baubérot, 2015, p. 41).

Esse processo foi consolidado pela lei de 1905 que estabeleceu que a República não reconhece nem subsidia nenhuma instituição religiosa, mas que garante a liberdade de crença e organização do culto, estabelecendo uma rígida separação entre o Estado e as igrejas. A esfera pública foi, portanto, definida como um domínio geral que reúne indivíduos com base na lei e na condição comum de cidadãos. E, por sua vez, a esfera social e privada como um lugar legalmente protegido para a livre afirmação de identidades religiosas particulares. Essa etapa – duradoura e estruturante da laicidade francesa – foi descrita por Portier (2009, 2016) como presidida pela “lógica da separação”, e por Baubérot (2015) como pertencente ao “primeiro e segundo limiar da laicidade”.

Faz-se mister, contudo, esclarecer que, para estudiosos como Baubérot, a lei de 1905, com o imperativo da separação, nunca desejou constranger a presença da religião na sociedade, nem tinha na sua essência a coibição, mas o exercício da liberdade. Segundo ele, o caráter dessa lei mostrou-se “politicamente liberal e religiosamente acomodante” (Baubérot, 2014, p. 184). As medidas que se seguiram à lei estipularam a manutenção da referência religiosa a certos dias e feriados, permitia às igrejas possuírem estatuto civil, que elas não tinham anteriormente, e acionarem juridicamente o Estado (Baubérot, 2014, p. 184). As manifestações religiosas estavam asseguradas

na sociedade, sendo interdito somente uma inscrição religiosa nos lugares públicos, porém sendo salvaguardados os signos religiosos em templos, igrejas, sepulturas, monumentos funerários, museus e exposições (Baubérot, 2014, p. 185). Não se tratava, segundo Baubérot, de uma separação entre público e privado em que a religião estaria confinada no segundo espaço, mas apenas que os monumentos e lugares públicos não deveriam possuir signos religiosos, disposição que, para ele, nem sempre foi respeitada. A justificativa para a fundamentação da lei era que o espaço público se constitui como lugar obrigatório para todos os cidadãos e, por consequência, neutro, para não impor particularidades a quem quer que seja, ao passo que a religião como objeto de escolha livre tinha sua manifestação garantida na sociedade (Baubérot, 2014, p. 185).

A partir da Quinta República – que se inicia em 1958 e segue até a atualidade –, no entanto, há um movimento de reassociação das religiões ao Estado, que Portier (2009) e Willaime (2008) denominaram “lógica” ou “laicidade de reconhecimento”. Nela, o Estado não só garante a liberdade religiosa na sociedade como, sem aplicar um modelo concordatário, apoia novas formas de presença religiosa na esfera pública. Exemplos disso na questão escolar são a lei Debret, de 1959, que permitiu o financiamento público de escolas particulares, principalmente católicas. E, na década de 1990, a inclusão de tradições religiosas nos programas de história e letras, seguida da outra lei Debret para ensinar o “fato religioso” nas escolas públicas. Num contexto mais amplo, o reconhecimento do direito à identidade religiosa em hospitais, presídios, cemitérios, ginásios e piscinas, a criação de capelanias e a incorporação em cantinas escolares, hospitais e presídios de cardápio específico conforme prescrições religiosas (judaísmo e Islã). Aqui, temos uma passagem de uma etapa em que a cidadania era considerada como um conceito generalizador e abrangente sobre as diferenças para outra que busca incorporar as identidades múltiplas de todas as particularidades dentro do modelo da cidadania.

Mas, se tomarmos o percurso da laicidade francesa nos séculos XX e XXI, não vamos constatar um progressivo reconhecimento das religiões no espaço público, e, sim, um debate reascendido em distintas conjunturas entremeadas de controvérsias. Nestas, observam-se movimentos ora

de permissão, ora de contenção relativos à presença pública das religiões. Zuber (2017, p. 13, tradução nossa) assinala, ao longo deste período recente da história francesa, que “a laicidade do Estado só era invocada em ocasiões de decisões contestadas deste último” em relação às religiões. Ela elenca algumas “manifestações de envergadura que assinalaram o apogeu dessa confrontação” (Zuber, 2017, p. 13). A de 1984, que mobilizou um milhão de pessoas em defesa da escola dita “livre”, na verdade confessional, que fez que o governo socialista recuasse no seu projeto de unificar o serviço público da educação nacional. E a de 1994, que, ao contrário daquela que aconteceu dez anos antes, reuniu quase o mesmo número de manifestantes, agora para defender a laicidade do sistema público e a “limitação drástica” do financiamento público de escolas privadas proposta pelo projeto de lei de François Bayrou, que terminou também abandonado. Zuber (2017, p. 13) destaca que a proibição do uso do véu islâmico na escola pública em 1989 levantou um “problema social colocado pela visibilidade religiosa dos usuários do serviço público”, fato que, para alguns ativistas e estudiosos, “ultrapassou largamente os preceitos primeiros que definiam originalmente o princípio da laicidade republicana, a saber, a única exigência de neutralidade imposta aos representantes do Estado” (Zuber, 2017, p. 13-14). Em 2004 e 2020, e em 24 de agosto de 2021, novas medidas separatistas e restritivas foram tomadas reforçando a proibição de uso de símbolos religiosos em repartições públicas, lugares recreativos e escolas.

Portanto, o cerne de meu argumento, secundado por pesquisadores franceses, é que, tanto no passado quanto no presente, essa legislação da laicidade foi fruto de respostas institucionais aos debates ocorridos na sociedade francesa. Assim, para se entender os desafios da laicidade francesa contemporânea, é necessário mapear os conflitos, as dissensões e as acomodações existentes nessa sociedade na atualidade. E uma das controvérsias cruciais é aquela que se dá em torno de uma posição que ganha força na sociedade e que vê a “laicidade ameaçada” pela afirmação identitária de grupos religiosos, dentro dos fluxos de transnacionalização e globalização.

Breve resumo da questão da laicidade no Brasil e suas mutações

Com o advento da República no Brasil em 1889, deu-se a separação entre Estado e Igreja em 1890, referendada pela primeira Constituição republicana, de 1891. Por meio desse expediente, é extinto o regime do padroado que oficializava o catolicismo como religião da nação e é assegurada a liberdade religiosa para todos os cultos, assim como são destituídos de efeitos civis os sacramentos católicos, e secularizados os cemitérios como de âmbito público (Montero, 2012, p. 170; Oro, 2011, p. 225).

Não obstante essas medidas da jovem República, a força e a pressão da Igreja Católica conseguem, já na Assembleia Constituinte de 1891, impedir a estatização dos seus bens patrimoniais, manter ordens e congregações religiosas, garantir subvenções estatais em estados com influência católica e o seu monopólio na expedição de registros de batismos (Oro, 2011, p. 170).

Por sua vez, o Estado republicano estabeleceu como modelo de laicidade um regime jurídico de leis penais e sanitárias que visava disciplinar o espaço público. No que dizia respeito à regulação dos cultos religiosos, significava discernir o que era “religião” com direito à proteção legal de “magia” considerada prática antissocial que deveria ser coibida. O debate jurídico sobre a regulação estatal da religião consistiu unicamente em como regulamentar as obras e associações da Igreja Católica, considerada a religião por excelência (Giumbelli, 2002). Os outros cultos mágico-simbólicos espíritas e afro-brasileiros, baseados na mediunidade, no transe, em práticas divinatórias e curativas, foram considerados pelas forças intelectuais da jovem República – juristas, médicos, psiquiatras, movidos por concepções científicas e higienistas – patológicos e atentatórios à ordem e à saúde pública, logo enquadrados como “curandeirismo” e “charlatanismo” (Giumbelli, 1997; Mariano, 2011, p. 246; Oro, 2011, p. 228).

Para escapar à pesada repressão legal-policial que se estendeu desde os anos iniciais da República até o governo Vargas nos anos 1940, movida contra o que era considerado “magia negra” e “feitiçaria”, pouco a pouco esses cultos (kardecismo e umbanda) se organizaram como

“associações civis” com registro em cartório. Por meio dessa nova feição pública registrada nos seus estatutos, esses cultos assumiram a forma de “religião” espelhada no modelo da Igreja Católica (Mariano, 2011, p. 246; Montero, 2006, p. 52). Por esse processo histórico e sociopolítico, a Igreja Católica tornou-se, então, no Brasil, o referencial de “religião”, fornecendo a matriz genérica de modalidade religiosa: “crença em Deus” e “ritos”, com tradução e conversibilidade quase natural para os demais cultos que quisessem se legitimar juridicamente perante o Estado e a sociedade (Montero, 2006, p. 61).

A partir da década de 1930, no período do presidente Getúlio Vargas, intensifica-se uma reaproximação entre Igreja e Estado, sacramentada na Constituição de 1934 como uma “colaboração recíproca” entre as duas instâncias. Essa modalidade de acordo foi o que Ribeiro de Oliveira chamou de uma “concordata não assinada” (1992, p. 42). Por meio desse expediente, foram concedidos à Igreja Católica vários privilégios, como o casamento religioso reconhecido como lei civil, seguimento da proibição do divórcio; o ensino religioso (católico) nas escolas públicas; o financiamento pelo Estado de escolas, seminários e hospitais católicos e outras atividades desde que designadas de “interesse coletivo” (Della Cava, 1975, p. 13-15).

Segundo Montero (2013, p. 23), embora constitucionalmente estabelecida a separação entre Estado e Igreja, nunca se conseguiu produzir um arcabouço jurídico-político que regresse a atuação da Igreja Católica no espaço público. Aliás, ao longo da história da República, a regulação fixou-se principalmente num processo de negociação sobre direitos e deveres da Igreja Católica ante o Estado brasileiro, ao invés da elaboração de uma política geral de princípios e regras de regulamentação do religioso. Por isso, o que se viveu no país foi uma constante interpenetração entre religioso e secular, e o estabelecimento da laicidade do Estado não resultou numa descristianização da cultura cívica da nação, que sempre foi impregnada de valores cristãos (Ranquetat, 2013, p. 89).

A década de 1980 marca o irromper na cena pública de um novo ator: os evangélicos-pentecostais. Estes emergem para a política no cenário da Assembleia Constituinte de 1986 de uma forma muito particular e expressiva. Principalmente se pensarmos que, até aqueles anos,

sua conduta sempre tinha sido de total abstencionismo político que se resumia no bordão: “crente não se mete em política!”. Sua pauta de atuação política a partir de 1988 centrou-se em questões morais e na ampliação de sua visibilidade pública. Atuaram contra a descriminalização do aborto, a liberação do consumo de drogas, a união civil de homossexuais; defenderam a moral cristã, a família e os “bons costumes”, a liberdade de culto; e demandaram ao governo a concessão de emissoras de rádio e televisão e recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais consideradas por eles de interesse público (Mariano, 2011, p. 251).

Embora com um estilo performático/discursivo que muitas vezes polariza com a sociedade envolvente, reprovados por parcelas significativas da opinião pública devido à sua intolerância com outros cultos, sobretudo os afro-brasileiros, e pelas acusações de manipulação financeira de seus fiéis, os evangélicos pentecostais vêm alcançando um crescente índice de adesão na sociedade e reconhecimento na esfera pública. Por isso, reclamam um reconhecimento da cultura evangélica (gospel) dentro da cultura nacional, merecedora de fomento público (Sant’Ana, 2014, p. 225). Exemplo disso foi a promulgação pelo Estado do “Dia Nacional da Marcha para Jesus”, sancionada pelo governo do presidente Lula em 2009 (Mariano; Oro, 2010, p. 24).

No que diz respeito à Igreja Católica no Brasil, a partir de 1980, por influência do pontificado de João Paulo II, a instituição retoma a perspectiva histórica de procurar influenciar – dentro de um ponto de vista da moral e do comportamento – o domínio público e estatal, principalmente neste momento de crescente competição com os evangélicos pentecostais. O *lobby* de instituições católicas com representatividade passa a pressionar parlamentares, autoridades e poderes para regular e legislar sobre políticas públicas de acordo com princípios católicos relativos à moral sexual, como: a família, contra o aborto, métodos contraceptivos, contra a união civil de homossexuais e a eutanásia e pela educação religiosa em escolas públicas (Mariano, 2011, p. 249).

Dessa forma, devido ao papel histórico de uma matriz cristã, hoje dividida entre católicos e evangélicos, podemos afirmar que, mesmo sem a existência formal no Brasil de um Estado confessional, ou seja,

um Estado que possui uma religião como oficial (Oro, 2011, p. 222-224), consolida-se no país uma crescente influência na esfera pública desse cristianismo majoritário (Ranquetat, 2013, p. 98).

Tensões e controvérsias sobre o lugar da laicidade e das religiões na sociedade francesa atual

Em meio a uma crise do Estado – outrora o grande fomentador da laicidade francesa – somada à crise das instituições modernas em geral (escola, política, ciência), assim como das religiões institucionalizadas em um clima de desconfiança generalizada sobre sua autoridade, um processo de pluralização eclodiu na cena social francesa impulsionado pelo fluxo da globalização. Nesse novo contexto, o valor da diferença é algo marcante como reivindicação.

Este quadro social, que Habermas chamou de “pós-secular” (2008), apresenta uma dinâmica paradoxal: por um lado, a regressão da influência religiosa (no caso, a católica-cristã) geral sobre a sociedade; mas, por outro, o ressurgimento de comunidades religiosas particulares, com apego a uma forte identidade e marcado grau de ativismo. Exemplo disso, na França e na Europa, é o Islã, praticado por grupos juvenis excluídos de direitos sociais e que buscam sua afirmação em uma identidade religiosa, expressa em signos de vestimenta, alimentação e *ethos*. Esses grupos religiosos costumam causar preocupação na sociedade que receia o avanço de comportamentos que desafiam a liberdade de opinião, a igualdade dos cidadãos e os valores democráticos. Atitudes que exemplificam esse modo de ser são: o machismo sustentado em preceitos religiosos ou a rejeição religiosa de aceitar temas de estudo nas escolas públicas, como o evolucionismo, o holocausto, o islamismo etc.

Diante do que pensam ser um risco de pulverização social, intelectuais e pensadores como Henri Peña-Ruiz e Catherine Kintzler, entre outros, postulam uma “laicidade universalista” em contraposição à irrupção de costumes religiosos particulares em espaços públicos. Costumes que, segundo esses autores, colocam em perigo as liberdades individuais e a neutralidade/universalidade da nação/república ao encerrar os indivíduos em comunidades de origem, submetendo-os à lógica res-

tritativa da comunidade e privando-os da troca ampla de ideias dentro da sociedade mais ampla (Portier, 2017, p. 50-51).

Mas, para além desses pensadores, surgem também na política e no ativismo social “porta-vozes” de um laicismo “senso comum” contra o que consideram ser o crescimento de um “comunitarismo sectário”, em particular localizado nesse Islã juvenil suburbano, mas também no que, nos anos 1990, foi classificado como o fenômeno das chamadas “seitas” (Baubérot, 1999; Champion; Cohen, 1999; Giumbelli, 2002). Parece que, fruto dessa conjuntura, o debate sobre a laicidade está se deslocando da esfera pública para toda a sociedade, agora mais como um conflito de valores do que como medidas de regulação do religioso (Portier, 2016, 2017).

A sociedade francesa depara-se, então, com um momento de crescente polarização, que, partindo de posições conservadoras, parece reeditar o tradicional esquema bipolar de “guerra” ou “conflito” entre “duas França’s”. Autores como Baubérot (2015) e Portier (2017) registram na direita francesa – posição do deputado da União por um Movimento Popular (UMP, atual Os Republicanos) François Baroin – a defesa de uma laicidade mais “cultural” do que “política” que deveria ser aplicada nos chamados muçulmanos “inadaptados à identidade francesa”. Baubérot (2014, 2015) estranha que a laicidade sempre defendida – mesmo em sua característica de separação – como um princípio da liberdade de crença na sociedade civil agora esteja sendo invocada como instrumento de constrangimento às minorias. Os dois pesquisadores consideram que essas posições extrapolam os princípios da lei de 1905, para a qual a neutralidade deve ocorrer apenas nos espaços das repartições públicas e para seus funcionários, e não nos espaços da sociedade: trabalho, comércio, negócios e lazer. A lei de 1905 exigia neutralidade e abstenção de ostentação de símbolos religiosos só em espaços estatais e por servidores públicos, contudo as leis de 2004 e de 2010 estendem para estudantes e cidadãos em geral a interdição de portar vestimentas com cunho religioso em vias públicas, lojas, salas de espetáculo e piscinas. E, além disso, invocando a laicidade, uma lei de trabalho, dita El Khomri, autorizou empresas a suprimir identidades religiosas no seu recinto (Portier, 2017, p. 53). Escalada normativa que gradativamente passa a interferir no comportamento do indivíduo na sociedade.

Muito recentemente, em 2022, mais uma controvérsia pública eclodiu na França em torno da laicidade, quando o Conselho de Estado rejeitou uma lei aprovada pelo Conselho Municipal de Grenoble sobre o uso de roupa de banho nas piscinas públicas. A resolução municipal visava ampliar o tipo de roupa de banho permitido, de sorte a assegurar que mais usuários pudessem frequentar o ambiente de lazer. A ampliação contemplaria a permissão do uso de “roupas não justas e mais compridas que o meio da coxa”. Embora não se referindo à questão religiosa e ao burkini (modalidade islâmica de maiô de banho que cobre os braços, as pernas e a cabeça, mas não o rosto), a lei municipal foi compreendida pelo Estado como favorecendo apenas um segmento religioso – os muçulmanos –, e não a igualdade dos cidadãos. Para estudiosos da laicidade e ativistas da liberdade religiosa, essa compreensão da lei pelo Conselho de Estado francês, ao defender uma suposta neutralidade no ambiente de lazer público contra possíveis efeitos discriminatórios, termina por constranger uma política pública que visava incluir o maior número de cidadãos possuidores de outras posturas corporais/culturais para tal atividade de lazer (Hennette-Vauchez, 2022).

Baubérot (2014, p. 7) vai além quando denuncia uma “instrumentalização atual da laicidade” pela direita e pela extrema-direita. Ele aponta que o tema da “laicidade ameaçada” foi apropriado pela Frente Nacional, de Marine Le Pen, atual Rassemblement National, sob o argumento de defender o “corpo da nação” (Baubérot, 2014, 2015). Isso se deu quando Le Pen “se autoproclamou campeã da laicidade” afirmando agir de acordo com a lei de 1905 (Baubérot, 2014, p. 8) quando, ao contrário, essa lei na sua essência visava, com a separação entre religião e Estado e a neutralidade do último, garantir a liberdade religiosa. Le Pen afirmou que, nas municipalidades controladas pelo seu partido, iriam “restabelecer a laicidade” ao garantir um menu comum de carne de porco a todos os alunos nas cantinas escolares públicas, sem excepcionalidades. Para Baubérot, a lógica da falsificação embutida nesta pretensa concepção de laicidade, assim como seu caráter repressivo, se desmascara, pois é de conhecimento de todos que o menu de carne halal nunca foi imposto a todos os alunos das municipalidades, sendo de caráter alternativo apenas para os estudantes muçulmanos. Ainda

sobre essa questão, lembrou Baubérot (2014, p. 222) que a lei de 1905, dentro do espírito da garantia das liberdades, assegurava aos alunos católicos um cardápio diferenciado de peixe durante a Sexta-Feira Santa.

A concepção de neutralidade defendida por outro expoente da ultradireita, Eric Zémour, tem por fundamento de sua justificativa homogeneizadora não mais a razão universal, mas a “tradição cristã” (Portier, 2017, p. 50), o que desnuda seu caráter “profundamente reacionário” (Baubérot, 2014, p. 217) e discriminatório em relação à liberdade de crença, um dos pilares da ideia de laicidade.

Para Zuber (2017, p. 14, tradução nossa), então, deslocaram-se os parâmetros do que significa laicidade e “uma reivindicação [...] tanto antirreligiosa como antimuçulmana substituiu a tradição de apaziguamento político-jurídico decorrente da lei de separação entre Igrejas e Estado, e as suas aplicações administrativas”. Para Baubérot (2014, p. 119), a lógica desta “nova laicidade” (integral) e “falsificada” pela extrema direita, não deita suas raízes na Revolução Francesa, nem nos conflitos da república com a religião (católica), mas na República como metrópole “colonial” que relegava aos “franceses muçulmanos” um status diferente dos europeus.

Dessa forma, a laicidade como princípio jurídico e político foi gradativamente substituída por outro princípio do tipo “ideológico e normativo”. Esta visão de laicidade estendida à sociedade explora e “racializa muçulmanos, ciganos e refugiados como bodes expiatórios” da crise social e distorce “o princípio de origem liberal que é a laicidade” (Zuber, 2017, p. 161-162, tradução nossa). Como consequência desse processo, a ideia de um republicanismo liberal de separatismo proposto por Briand¹ e Jaurès², da garantia das liberdades coletivas, é substituída por esta promoção de valores que visa construir uma conduta padronizada no público e na sociedade e que busca tutelar a identidade étnico-religiosa de cada indivíduo.

1 Aristide Briand (1862-1932) foi deputado socialista, presidente do conselho de ministros e 26 vezes ministro sob a Terceira República francesa. Foi o relator da lei de 1905 de separação das igrejas e do Estado, consolidando o modelo de laicidade na França. A sua atitude pragmática e de negociação levou a que a Igreja Católica, grande antagonista do Estado laico francês, aceitasse essas leis e o pacto de laicidade.

2 Jean Jaurès (1859-1914), um dos principais líderes do socialismo na França, fundador do Partido Socialista e ligado ao sindicalismo operário, foi, junto com Briand, um dos proponentes da lei de 1905 que estabelece o regime laico na França. Pacifista e contra a entrada da França na Primeira Guerra Mundial, foi assassinado por um jovem nacionalista.

A França parece hoje estar imersa numa múltipla controvérsia no que diz respeito à questão da laicidade. De um lado, a reivindicação do direito a identidade e, de outro, a defesa de posturas unificadoras. Debate posto, estão os que defendem uma laicidade “inclusiva” ou “multiculturalista”, na qual o reconhecimento de identidades particulares pode levá-las a ser incorporadas à cidadania; os que postulam uma “laicidade universalista” que dissolve esses particularismos ditos “comunitários”, para eles, alienados dos valores de igualdade e liberdade da República; e, ainda, aqueles da direita e da extrema-direita que, sob a capa da defesa da neutralidade de um padrão francês, desejam restringir a liberdade de crença de muçulmanos, segundo Baubérot, falsificando a ideia de laicidade.

Tensões e controvérsias sobre o lugar da laicidade e das religiões na sociedade brasileira atual

Segundo a formulação de David Martin, existiram no Ocidente dois modelos de experiência histórica de regulação do religioso: o da França, onde o Estado republicano-laico se constituiu *contra a religião* (católica) à época associada ao regime da monarquia de “direito divino”, e o dos Estados Unidos, onde o Estado laico se moldou *a favor da religião*, para defender a pluralidade religiosa contra uma religião hegemônica (Martin, 1990). Contudo, se formos olhar a América Latina e o Brasil, pode-se constatar uma terceira variável de regulação, estabelecida sob o formato de “pluriconfessionalidade”, noção cunhada pelo sociólogo mexicano Roberto Blancarte (2011), para explicar o pacto estabelecido entre instituições católicas e evangélicas visando reforçar e justificar sua presença pública, sem questionar formalmente a laicidade do Estado.

Pode-se constatar que, na atualidade, o modelo de relação Estado-Igreja no Brasil se encontra marcado pela influência de uma matriz cristã, partilhada entre setores conservadores do catolicismo e do evangelismo/pentecostal. Essa articulação visa à manutenção de antigos privilégios e à concessão de novos, no intento de manter uma situação de confessionalidade, camuflada e não explícita.

No entanto, em um período recente, pós-Constituição de 1988, movimentos sociais organizados da sociedade civil aliados a agentes públicos lograram estabelecer na forma da lei direitos civis e reprodutivos nos campos da saúde, da educação, da sexualidade etc. Isso tem gerado conjunturas de embates com os segmentos conservadores das religiões (cristãs) majoritárias do Brasil. Esses religiosos conservadores resistem aos projetos laicos, além de querer expandir sua influência sobre esferas que historicamente se emanciparam do seu controle (sistema escolar, sanitário, científico etc.).

Como resultante desse processo, observa-se um quadro multifacetado, em que, ao lado da presença desses atores religiosos cristãos conservadores empoderados, existem também segmentos laicos da sociedade civil e agentes públicos articulados com setores religiosos ditos progressistas, em sintonia com projetos modernos. Todos, contudo, em disputa e negociação sobre seu papel no espaço público e na relação com o Estado.

Os dados do último Censo de 2010 indicaram que 86,8% da população é composta de cristãos, dos quais 64,6% são católicos e 22,2% são evangélicos (Camurça, 2013). Dada essa condição, segmentos cristãos conservadores sob o argumento de que representam a mentalidade da maioria dos brasileiros reivindicam um papel na definição das políticas públicas do Estado: educação, saúde, ciência. Com isso, contrapõem-se a setores laicos – técnicos, cientistas, juristas, gestores públicos, educadores e movimentos sociais e identitários organizados, como coletivos feministas, LGBTQIA+, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), etc. (Mariano, 2011, p. 252).

As temáticas que colocaram religiosos e laicos em confrontação foram: projetos de descriminalização do aborto, da união civil entre homossexuais, de descriminalização das drogas, da inclusão dos direitos sexuais e reprodutivos no rol dos direitos humanos, do ensino religioso na escola pública, de pesquisas científicas com células-tronco, de presença de símbolos religiosos em repartições públicas (Mariano, 2011, p. 253).

Assistimos, então, a um debate de valores e cosmovisões distintos, provenientes de religiosos e laicos, sobre o que é o bem público/comum, debate este que aciona, dependendo do lado, sentidos divergen-

tes sobre o caráter laico do Estado. “O Brasil é um país laico”, dizem os grupos da sociedade civil que querem garantir a autonomia pedagógica, científica, jurídico-normativa como forma de gestão do bem comum. “O Brasil é um país laico, mas não ateu”, replicam os segmentos conservadores evangélicos e católicos, que desejam que valores religiosos venham temperar as decisões de Estado com relação à sociedade, devido ao que julgam o peso da presença religiosa na própria sociedade. Como uma vertente da nossa modernidade – conservadora, cuja fonte de valor vem do transcendente –, observa-se o fenômeno da “confessionalização da política” (Pierucci, 1996) na forma de ativismo político que termina influenciando no arcabouço jurídico-normativo do Estado e na esfera pública no Brasil.

O ápice do projeto de confessionalização do Estado se deu, a partir de 2018, no governo de Bolsonaro. Esse projeto pôde ser evidenciado no seu discurso de campanha quando afirmou: “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico não! O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar às maiorias” (Sem essa [...], 2017).

É fato que esse projeto de poder da extrema-direita ultrapassa a questão religiosa contemplando outros fatores: uma ética econômica baseada no empreendedorismo individual contra políticas públicas distributivas; uma política armamentista e de militarização da sociedade; disseminação da intolerância e do ódio ao que consideram seus adversários, enfim, tudo isso articulado com uma moralização da política e uma ação social de cunho religioso (Almeida, 2017). No que tange à moral religiosa como política de governo de Bolsonaro, ela se concentrou em algumas áreas bastante definidas no governo: no Ministério dos Direitos Humanos, no das Relações Exteriores, no da Educação e na Secretaria da Cultura (Camurça, 2020). Essa estratégia implicou a escolha de tais instâncias governamentais para travar sua “guerra cultural” no sentido que lhe apôs James Hunter contra o que chamam de hegemonia do “marxismo cultural” na sociedade brasileira: estilos de vida, moral sexual, meio ambiente, conhecimento e saber (Hunter, 1991; Silveira, 2015, p. 11-45).

No campo da atuação política parlamentar das forças da extrema-direita religiosa, podemos constatar que seu ativismo esteve concentrado no Congresso Nacional em três projetos de lei: a chamada “Escola sem Partido”, o Estatuto do Nascituro e o Estatuto da Família (Camurça; Pro-cópio; Gerardi, 2022). O projeto da “Escola sem Partido”, em nome de um prolapado direito à liberdade de crença e religião, desejava intervir em políticas públicas educacionais visando retirar dos educadores e dos currículos escolares o protagonismo do processo pedagógico, sob a alegação de que estes introduziam conteúdos desagregadores da família e da moral. O do “Estatuto do Nascituro” visava considerar ilegal todo tipo de aborto. Atualmente, a legislação permite o aborto em caso de risco de vida da mãe, do feto e em caso de estupro. O projeto buscou intervir nas normas sanitárias de contracepção, visando, segundo eles, “garantir direitos integrais para os nascituros”. O do “Estatuto da Família” buscava assegurar um modelo familiar baseado no “caráter monogâmico de homem-mulher”, projeto que visava carrear para esse modelo tradicional de família políticas públicas por parte do Estado, desconsiderando outras formas de constituição familiar que não se encaixassem nesse modelo.

Interessante notar que o argumento conservador desses segmentos cristãos se reivindica dentro do espectro da laicidade, invocando o preceito da liberdade de opinião e da liberdade de crença para aprovar seus projetos no campo da pedagogia, da bioética e da regulamentação do modelo familiar.

No caso da absolutização da liberdade da família e dos pais na educação das crianças, negam as instituições da sociedade como a escola e outras instâncias pedagógicas que promovem os valores do bem comum. No que diz respeito à condenação irrestrita ao direito de aborto, sua concepção religiosa do que seja direito à vida termina por criminalizar a própria vida da mulher submetida à imposição de uma gravidez produto de um estupro, de um feto malformado, anencefálico, o que compromete a sua sobrevivência.

Esta supervalorização de uma dita liberdade individual, no caso, a do feto, e do protagonismo da família, sobrepujando os vínculos sociais e a própria sociedade, já foi observada pela cientista política Wendy Brown (2021) no contexto do avanço da extrema-direita nos Estados

Unidos. Para Brown, os grupos da direita religiosa dos EUA defendem o direito à dita “liberdade”, justificando qualquer proposição e ação particular, seja ela sexista, machista e transfóbica, contra a ideia de que o primado do pacto social representa sempre uma forma de coerção. Justificam também que o ambiente da família deva ser protegido do entorno social, este visto sempre como ameaçador. Isso termina por inviabilizar qualquer convivência dentro do pluralismo social, étnico e de gênero existente na sociedade norte-americana e obstaculiza os vínculos sociais por meio de um securitismo para proteger o privado diante do público e o familiar diante do que consideram estranho (Brown, 2021).

De todo este panorama atual dos embates entre forças religiosas e laicas no Brasil, pode-se dizer que, nem de tipo francês, nem norte-americano, o que se pode classificar como laicidade brasileira oscila dentro de uma estrutura *low profile* de Estado, na qual este se encontra assentado em uma sociedade com baixa expectativa de secularização. Tal quadro se dá em meio à tenaz ofensiva de grupos religiosos (evangélicos e católicos) conservadores e tradicionalistas e à contraofensiva de ativistas dos movimentos sociais feministas, negros, LGBTQIA+ junto com segmentos laicos do meio acadêmico, jurídico e científico, organizados na sociedade e no Estado (Camurça, 2017).

Conclusão

Com base nas análises apresentadas, nas quais a questão da laicidade é vista menos como questão de princípio, jurídica, normativa, e mais na dinâmica social dos projetos colocados, seus proponentes e interesses, as disputas e suas resultantes, é possível dizer que os dilemas da laicidade na França e no Brasil correspondem a situações *simétricas e inversas*, mas que se comunicam. Na França, a ideia de laicidade, antes circunscrita à esfera pública e estatal, é transplantada para o seio da sociedade e muitas vezes invocada para restringir a diversidade religiosa e as religiões minoritárias. No Brasil, a noção de laicidade é alargada de modo a incorporar no seu seio a presença da religião, com isso visando acomodar e legitimar no Estado privilégios de igrejas cristãs hegemônicas.

Em comum, uma visão seletiva sobre qual religião deva ser reconhecida como legítima: a majoritária cristã, propalada como a raiz da cultura nacional nos dois países. Da mesma forma sobre aquelas que devem ser alvo de desconfiança e ação punitiva: os muçulmanos na França e as religiões afro-brasileiras no Brasil. Tanto na França como no Brasil, por afinidades antípodas, o tema da laicidade vem sendo capturado pela direita e pela extrema-direita com valores religiosos hiperconservadores. Na França, como apontou Baubérot (2014, p. 119), para políticos direitistas como François Baroin, a laicidade tornada mais “cultural”, expressão de uma pretensa tradição identitária francesa, é assacada contra o “mundo muçulmano” e contra uma “parte dos imigrantes”. No Brasil, a extrema-direita religiosa, sob o argumento de que o cristianismo é majoritário na população, vem ocupando os espaços institucionais da política e do poder do Estado para empreender – como uma “laicidade não atea” – políticas confessionais e hegemônicas, em que a diversidade religiosa, de gênero, ideológica deve ser submetida ao primado cristão. No nosso caso, as religiões afro-brasileiras, os LGBTQIA+ e o feminismo são o alvo dessa ação de erradicação.

Porém, é importante sublinhar também, nos dois países, a existência de iniciativas de reconhecimento do papel positivo das religiões para a causa da democracia e da pluralidade.

No caso da França, Portier sublinha que, já em várias oportunidades, as religiões têm sido chamadas pelo Estado para contribuições em razão de sua *expertise* em questões sociais, culturais e éticas. São exemplos disso os seguintes casos: em 1988, o Estado francês designou uma delegação de líderes religiosos, um imã, um pastor e um padre, para uma “missão de mediação” na Nova Caledônia em apoio às autoridades locais visando ao apaziguamento de conflitos étnico-religiosos na região; em 1983 e 1989, lideranças religiosas são convidadas a integrar “conselhos de sábios” (Conselho Nacional da Ética e Ciências da Vida e Conselho Nacional de AIDS) para fornecer às instâncias governamentais sua perspectiva nessas temáticas da bioética; também no parlamento francês, tem se registrado a presença de representantes das comunidades religiosas em audiências públicas nas comissões e grupos de trabalho (Portier, 2003).

No caso do Brasil, em 2008, foi criado, por meio de iniciativas das religiões afro-brasileiras, o Comitê de Combate à Intolerância Religiosa, que encaminhou projetos para o poder público, como a criação de um Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, a aplicação da lei que introduz nos currículos escolares do ensino público a disciplina “História e Cultura Afro-Brasileira”, a criação de uma delegacia especializada em crimes étnicos e raciais e a “Caminhada em defesa da Liberdade Religiosa”, junto com representantes de outras religiões, que se realiza anualmente na orla da praia de Copacabana, configurando-se como um marco da luta por liberdade religiosa no Brasil. Da mesma forma, há uma política de reparação histórica mediante a devolução dos objetos sagrados dos locais de culto afro-brasileiros confiscados pela polícia nos anos 1930-1950 que estavam no Museu da Polícia do Rio de Janeiro para seus legítimos donos, as autoridades religiosas do candomblé, além da criação e da ativação de “lugares de memória” (Nora, 1984) das religiões de matriz africana, como o Cais do Valongo no Rio de Janeiro, porto de entrada no Brasil dos escravizados vindos da África.

Ainda no que diz respeito à diversidade, observa-se a constituição de igrejas evangélicas “inclusivas” que reúnem indivíduos gays, lésbicas e trans discriminados nas suas igrejas de origem. Há também a atuação social das pastorais sociais da Igreja Católica e a sua “Marcha dos Oprimidos”, que se manifesta todos os anos na data cívica da Independência do Brasil. E os chamados “Coletivos”, como a “Bancada Evangélica Popular”, que reúnem jovens negros e LGBTQIA+, dos quais o exemplo mais paradigmático é o de Alexya Salvador, primeira pastora trans da América Latina e candidata a deputada em São Paulo pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) nas eleições de 2018. Esses coletivos veiculam pautas com reivindicações antirracistas (a teologia negra), de gênero (o feminismo negro) e de classe, todos articulados.

**

Por fim, o que estes exercícios comparativos permitem é a constatação de que os processos de construção de laicidades, secularizações e modernidades são múltiplos (Eisenstadt, 2000). E que, sem querer

estabelecer um padrão normativo de modelo de laicidade, respeitando as dinâmicas históricas, sociais, culturais e simbólicas de cada realidade, é possível estabelecer um horizonte ético que deve nortear a presença pública das religiões. Como atores que emergem da sociedade civil, as religiões podem dar uma contribuição para as sociedades, com base em seu imaginário, narrativas e valores. Todavia, para cumprir esse papel dentro de sua especificidade, elas devem respeitar a pluralidade social, étnica e de gênero, as Constituições que espelham o pacto democrático do bem comum de cada país e as instâncias científicas, sanitárias, pedagógicas e ambientais que representam o patrimônio civilizatório das sociedades contemporâneas (Mouffe, 2006).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos PAGU*, São Paulo, v. 50, p. 5-30, 2017.

BAUBÉROT, Jean. Laïcité, sectes, société. In: CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 1999. p. 314-330.

BAUBÉROT, Jean. *La laïcité falsifié*. Paris: La Découverte/Poche, 2014.

BAUBÉROT, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Que sais-je? 6. ed. Paris: PUF, 2015.

BLANCARTE, Roberto. América Latina: entre pluri-confesionalidad y laicidade. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 182-206, 2011.

BROWN, Wendy. O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI. In: ALBINO, Chiara; OLIVEIRA, Jainara; MELO, Mariana (org.). *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. Recife: Seriguela, 2021. p. 91-150.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 63-87.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, política e laicidade no Brasil atual (2014-2019). In: LELLIS, Nelson; RODRIGUES, Donizete (org.). *Religião e política: o contexto da lusofonia*. São Paulo: Recriar, 2020. p. 193-212.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto; GERARDI, Dirceu André. From mysticism to politics: protagonism of conservative charismatic catholic parliamentarians in the Brazilian National Congress (2015-2018; 2019). *International Journal of Latin American Religions*, v. 6, p. 281-298, 2022.

CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine. Introduction. Les sectes, un problème social, passionnel et complexe. In: *Sectes et Démocratie*. Paris: Seuil, 1999. p. 392.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX. Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64. *Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 12, p. 5-52, 1975.

EISENSTADT, Schimuel N. Multiplie modernities. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 1-29, 2000.

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial: CNPq/PRONEX, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*. Paris: Gallimard, 2008.

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. Commentaire: Conseil d'Etat, ord., 21 juin 2022, n. 464648, Commune de Grenoble. *Vigie de la Laïcité*, Paris, 25 jun. 2022.

HUNTER, James Davison. *Cultural wars: the struggle to define America*. New York: Basic Books, 1991.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo; ORO, Ari Pedro. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 11-38, 2010.

MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013.

MOUFFE, Chantal. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores Campos (org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Ed. Massangana, 2006. p. 15-27.

NORA, Pierre (dir.). *Les lieux de mémoire*. Tome 1. La République. Paris: Gallimard, 1984.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Estruturas da Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 41-66.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 163-191.

PORTIER, Philippe. De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité. In: ARMOGATHE, Jean-Robert; WILLAIME, Jean-Paul (dir.). *Les mutations contemporaines du religieux*. Paris: Brepols, 2003. p. 1-24.

PORTIER, Philippe. La régulation étatique du religieux en France (1880-2008). Essai de périodisation. In: FORÊT, François (dir.). *Religion et politique en France et en Belgique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2009. p. 47-63.

PORTIER, Philippe. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2016.

PORTIER, Philippe. La question laïque dans la France d'aujourd'hui: réflexions sur un passage de la norme à la valeur. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, p. 443-456, 2017.

RANQUETAT, César. A invocação do nome de Deus nas Constituições Federais Brasileiras: religião, política e laicidade. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 86-101, 2013.

SANT'ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 210-231, 2014.

“SEM ESSA de Estado Laico, somos um Estado Cristão”, afirma Bolsonaro. *Gospel Prime*, 10 fev. 2017. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/sem-estado-laico-somos-cristao-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 22 fev. 2023.

SILVEIRA, Emerson Sena da. Guerra cultural católica: política, espaços públicos e lideranças eclesásticas. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de (org.). *Religião, política e*

espaço público no Brasil: discussões teóricas e investigações empíricas. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 11-45.

WILLAIME, Jean-Paul. *Le retour du religieux dans la sphère publique*: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue. Lyon: Éditions Olivétan, 2008.

ZUBER, Valentine. *La laïcité en débat*: au-delà des idées reçues. Paris: Le Cavalier Bleu, 2017.