

Laicidade do Estado e direito ao aborto: ensaio a partir das experiências contemporâneas nos países ocidentais

Laicity of the State and the right to abortion: an essay based on contemporary experiences in Western countries

Luis Gustavo Teixeira da Silva^a 

Resumo Nas últimas duas décadas, o direito ao aborto tem sido objeto de discussão das esferas jurídicas, políticas e sociais de muitos países, na maioria dos casos com o intuito de refletir sobre as normas restritivas de acesso à interrupção da gravidez em suas legislações. Um aspecto em comum nas mobilizações pelo direito ao aborto é a defesa da laicidade do Estado. Nesse sentido, a proposta deste ensaio é analisar, do ponto de vista teórico, o papel da laicidade do Estado nas tensões e disputas pelo direito ao aborto. Para isso, na primeira seção, nos dedicamos a examinar a estruturação das posições em torno da interrupção voluntária da gravidez. Na segunda seção, situamos o desenvolvimento da laicidade do Estado nesta controvérsia.

Palavras-chave Laicidade do Estado. Aborto. Democracia. Religião. Autonomia.

Abstract *In the last two decades, the right to abortion has been the subject of discussion in legal, political and social spheres of many countries, in most cases in order to reflect on the restrictive rules on access to abortion in their legislation. A common aspect in the mobilizations for the right to abortion is the defense of the laicity of the State. In this sense, the purpose of this essay is to analyze, from a theoretical point of view, the role of the laicity of the State in the tensions and disputes over the right to abortion. For this, in the first section, we are dedicated to examining the structuring of positions around abortion. In the second section, we place the development of the laicity of the State in this controversy.*

Keywords *Laicity of the State. Abortion. Democracy. Religion. Autonomy.*

^a Professor Adjunto do Instituto de Ciência Política da Universidade Federal do Pampa (Unipampa). Doutor em Ciência Política pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: gustavoteixeira2519@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Nas últimas duas décadas o direito ao aborto tem sido objeto de discussão nas esferas jurídicas, políticas e sociais de muitos países, na maioria dos casos com o intuito de refletir sobre as normas restritivas de acesso a interrupção da gravidez em suas legislações. Esse processo ocorreu em países como Argentina, Irlanda, Uruguai, Austrália, Chile, Portugal, Brasil, Espanha e México. Alguns países, como Brasil e Chile, ampliaram suas legislações para alguns casos, outros países, como o México, a interrupção voluntária da gravidez foi descriminalizada em âmbito nacional ou regional. É importante constatar que a maioria destes países, especialmente os situados na América Latina e Europa, são significativamente influenciados pelo cristianismo, principalmente pela Igreja Católica.

As mobilizações feministas pelos direitos reprodutivos das mulheres são uma das principais variáveis explicativas para a inserção desta reivindicação nos espaços de decisão, consolidando a agenda por autonomia e direitos sociais relacionados às desigualdades de gênero nos sistemas político e jurídico. Um aspecto em comum nas mobilizações pelo direito ao aborto é a defesa da laicidade do Estado, principalmente durante o processo de deliberação e votação de legislações pertinentes à matéria. Este fenômeno foi constatado em nosso trabalho de investigação sobre o aborto no Poder Legislativo do Brasil, Uruguai, Argentina e Chile, tendo em vista que, paralelamente às reivindicações pelo direito à interrupção voluntária da gravidez, houve a construção de campanhas pelo Estado laico (Silva, 2021, 2017, 2018; Santos, Silva, 2016). A partir de estudos empíricos e materiais alusivos às manifestações, também pode-se identificar este fato, em maior ou menor grau, na Irlanda, México, Espanha e Portugal.

Este fenômeno suscitou a pergunta de partida deste ensaio: afinal, qual o papel da laicidade do Estado na controvérsia sobre o aborto? Podemos concluir que a laicidade do Estado nestes casos foi evocada para sustentar a ausência de legitimidade de convicções religiosas e/ou morais na condução de assuntos de natureza pública, como o aborto, em contraposição a atuação de movimentos contrários, que se organizam com base na prevalência de determinadas convicções e valores, por vezes hegemônicos em países de maioria cristã. Esta premissa é acertada, até certo ponto, na compreensão do cenário de tensão e conflitos em torno dessa agenda, mas insuficiente para identificar as matrizes conceituais para elaborar respostas à pergunta de partida.

A proposta deste ensaio é analisar, do ponto de vista teórico, o papel da laicidade do Estado nas tensões e disputas pelo direito ao aborto. Para isso, na primeira seção, nos dedicamos a examinar a estruturação das posições em torno

da interrupção voluntária da gravidez. Na segunda seção, a partir da composição das posições em torno do aborto, situamos o desenvolvimento da laicidade do Estado nesta controvérsia.

ABORTO: A CONSTRUÇÃO DE UMA CONTROVÉRSIA MORAL

A interrupção voluntária da gravidez é um assunto tão antigo e plural (em seu modo de tratamento) quanto à história da humanidade e sua diversidade. Em todas as civilizações havia (e segue havendo) formas peculiares de entendimento sobre o aborto e sua maneira de realização. Na antiguidade, o aborto era relativamente uma questão de escolha da gestante¹, pelo menos até o período em que ela fosse a única a ter conhecimento de sua gravidez (Galeotti, 2007). Isto porque o poder patriarcal sobre a mulher e seu corpo era absoluto, tanto que, ao tomar consciência da gestação, o marido (ou o pai) poderia impor a interrupção ou prosseguimento, independentemente do desejo da mulher (Prado, 2007).

A mulher poderia ser punida (com divórcio, exílio, castigos e até com a morte) caso realizasse o aborto contra a vontade do homem a quem ela estava subordinada (marido ou pai), por ferir sua honra e/ou seu direito de propriedade sobre ela e o potencial herdeiro. Sendo assim, a questão abrangia preponderantemente a esfera privada e não provocava angústia moral a ponto de ser um ato capaz de chocar a sociedade, tampouco levantava problemas éticos relacionados ao direito à vida (Mori, 1997). No geral, quando estes povos criminalizavam o aborto era majoritariamente para preservar interesses específicos e transitórios sobre o não-nascido, para atender o desejo do homem e/ou da organização social, política e econômica (Rebouças, Dutra, 2011). Inclusive, esta concepção era aplicada entre aqueles povos que seguiam os mandamentos proferidos (e escritos) pelos “portavozes” do deus judaico-cristão (descritos no antigo testamento).

Foi somente após o estabelecimento do cristianismo (e da Igreja Católica) que o aborto passou a ser ressignificado. Em um primeiro momento, sob as orientações do apóstolo Paulo, a chamada igreja primitiva impôs a seus seguidores uma série de proibições comportamentais, como a prostituição, impureza, orgias, libertinagem e o aborto (Dillon, 1999). Este código de conduta tinha o intuito de diferenciar os cristãos do mundo pagão, especialmente da cultura greco-romana (Mori, 1997).

1 O aborto foi tipificado nos ordenamentos jurídicos das civilizações da Mesopotâmia (como os códigos de Hammurabi e Hitita). Em geral foi considerado crime, entretanto, a pena era aplicada a terceiros, isto é, quem o provocasse, por exemplo, por meio de uma agressão física. A mulher não era diretamente penalizada, salvo em casos de adultério (Galeotti, 2007).

Desde os primórdios a Igreja Católica estabeleceu uma posição de condenação à prática do aborto. Em primeiro lugar, pelo fato de interferir na soberania de “Deus” no processo de procriação (Dillon, 1999). Em segundo, em razão de sua associação com a moralidade sexual, ou seja, seria realizado em consequência (e para omitir) da promiscuidade e do adultério (Valdés, 1999). A partir disso, a interrupção voluntária da gestação foi enquadrada como um pecado abominável, dito em outras palavras, uma ofensa a “Deus” e herança profana de civilizações moralmente inferiores aos hábitos que deveriam ser aceitos e praticados pelas (os) cristãs (os).

A proibição foi progressivamente adquirindo enorme importância na doutrina cristã. A matéria foi um dos assuntos nos primeiros Concílios Ecumênicos da Igreja Católica. No Concílio de Elvira (Espanha), 305 d.C., foi estipulada a excomunhão perpétua da mulher adúltera que abortasse (Dillon, 1999). O Concílio de Ancira (Turquia), realizado no ano de 314, estabeleceu uma punição geral à prática: a excomunhão foi reduzida para dez anos, porém foi incluída a possibilidade de execução de castigos públicos (Dillon, 1999; Galeotti, 2007). Por sua vez, quase quatro séculos depois, o Concílio de Trullo (Constantinopla – 692 d.c.) ratificou que o aborto deveria ser entendido como um homicídio (Galeotti, 2007).

Conforme sustenta Maurizio Mori (1997), a Igreja Católica elaborou, de acordo com seus princípios, um argumento coerente, preciso e inquestionável no plano teórico-doutrinal acerca da reprovação ao aborto. Do mesmo modo, organizou diretrizes de ação para o plano canônico-pastoral, cuja finalidade era a aplicação/declaração das penas e a difusão da percepção da gravidade deste pecado à comunidade cristã. Desde já é possível notar que há uma relação entre a construção da Igreja Católica (e do cristianismo) e a compreensão ocidental do ato como moralmente intolerável.

Nos últimos períodos da Idade Média a discussão adquiriu novos contornos, a despeito das decisões conciliares anteriores. O debate iniciado pelos filósofos gregos (sobretudo Platão e Aristóteles) acerca da animação do feto passou a assumir enorme importância nas reflexões dos pensadores da doutrina cristã. A controvérsia se dividia entre os que defendiam a ideia da animação imediata, ou seja, há alma e corpo em todas as etapas da gestação; e aqueles que entendiam que a animação ocorria em momento posterior, diferenciando o processo de constituição da matéria e da inserção da alma (ocorria entre quarenta dias e três meses), influenciados, respectivamente, pelos escritos de Tertuliano (160-220) e

(Santo) Agostinho (354-450)². A disputa entre as teses perdurou até o século XX (Mori, 1997; Nunes, 2012).

O texto intitulado *Decretum*, elaborado pelo sacerdote Graciano, em 1140, foi um dos principais documentos da Igreja a considerar que o aborto nas primeiras fases da gestação não implicaria em homicídio. Em sua reflexão, as penitências deveriam ser restringidas aos casos em que o feto já estava formado ou animado (Nunes, 2012). Esta elaboração teológica influenciou a decisão do Papa Inocêncio III (1198-1216) e do Papa Gregório IX (1227-1241 – na obra *Decretais*) em diferenciar as punições e retirar a imputabilidade de homicídio ao ato realizado antes da animação, respectivamente (Htun, 2003). Estas regulamentações são relevantes e complexas, pois representam um novo paradigma no interior do catolicismo. A respeito da compreensão sobre o assunto, o aborto permaneceu sendo reprovável, mas em escalas diferentes. É plausível considerar que razões contextuais e paralelas possam também ter influenciado o emprego destas normas, por exemplo, o vertiginoso crescimento da população. Acima de tudo, essas resoluções são extremamente simbólicas, uma vez que foram adotadas pelos pontífices (supracitados) responsáveis por implementar a “Santa” Inquisição na Europa, um dos períodos de maior intolerância da Igreja à diversidade de crenças e ideias.

Esta posição se consolidou relativamente na Igreja após o Concílio de Viena (França), em 1312, sob influência das reflexões de (São) Tomás de Aquino (1225-1274), presentes na coletânea *Suma Teológica*. Em síntese, baseada em Aristóteles, sua concepção estruturou-se na ideia do desenvolvimento do embrião em três fases: vegetativa, híbrida (vegetativa e sensitiva) e a animação. Sendo assim, a alma racional dependeria de um tempo para se desenvolver, especificamente, entre o segundo mês da gestação para fetos femininos e o terceiro mês para fetos masculinos. Apesar de condenar de forma veemente o aborto nas diferentes etapas (e a contracepção), (São) Tomás de Aquino entendia que não poderia ser percebido como homicídio quando realizado nas fases iniciais (Nunes, 2012).

Em consequência disso, de acordo com Michelle Dillon (1999), a partir 1300 até a Idade Moderna, a interrupção voluntária da gravidez de fetos não-formados foi tolerada, principalmente quando para salvar a vida da mãe³. Porém, devido ao

-
- 2 Em *On Exodus*: “A grande interrogação sobre a alma não se decide apressadamente com juízos não discutidos e opiniões imprudentes; de acordo com a lei, o aborto não é considerado um homicídio, porque ainda não se pode dizer que exista uma alma viva num corpo que carece de sensação, uma vez que ainda não se formou a carne e não está dotada de sentidos” (Hurst, 2006, p. 8).
 - 3 Está ideia se sustentou a partir de (São) Antonino de Florença e do que foi escrito na obra III, tit.7, cap.2, da *Suma Teológica*: “Se o feto não está animado, ainda que o médico impeça sua

seu expressivo aumento durante a renascença, o Papa Sisto V (1585-1590) estabeleceu a partir da *Bula Effrenatum*, em 1588, a pena de excomunhão à interrupção da gestação em qualquer estágio e que, nestes casos, o perdão deveria ser concedido pela Santa Sé e não por um sacerdote local. Não obstante, três anos depois, o Papa Gregório XIV (1590-1591) revogou esta resolução, através do documento *Sedes Apostolica*, restituindo a tese da animação retardada, de modo a aplicar a excomunhão apenas quando realizada em fases avançadas.

Do nosso ponto de vista, parece temerário assumir qualquer posição categórica quanto ao *status* do aborto para a Igreja neste período. Por mais que tenha havido momentos de condescendência, as/os analistas são quase unânimes em apontar que ele permaneceu com caráter moralmente execrável, inclusive pelos teólogos partidários da animação retardada. Além do mais, a condenação preservou sua firme associação à sexualidade, sobretudo quando decorrente do adultério e/ou da libertinagem. No entanto, isso não significa dizer que não houve transformações substanciais no plano conceitual. Em contraste, acreditamos que se estabeleceu um novo paradigma no interior da Igreja, referendado pelas reflexões dos principais teólogos e pontífices de sua história. De fato, estas reflexões e normativas não se propuseram a revisar ou flexibilizar os padrões morais, tampouco levaram em consideração qualquer aspecto relacionado à vontade da mulher, pois representavam preocupações filosóficas profundas acerca da existência e da constituição dos seres humanos, que conseqüentemente tiveram o papel de reposicionar o lugar do processo da concepção e do desenvolvimento da gestação na doutrina cristã.

A distinção entre as sanções do aborto realizado em casos de fetos formados e não-formados foi extinta somente em 1869, por meio do boletim *Apostolicae Sedis*, em que o Papa Pio IX (1848-1873) determinou a excomunhão em todas as etapas da gestação (Htun, 2003). Estima-se que esta decisão, mais do que qualquer outra, tenha sido resultado de um arranjo político entre o pontífice e Napoleão III, imperador da França. Com esta normativa, a Igreja atendeu uma demanda do imperador, que buscava contornar a baixa natalidade para garantir a mão de obra para a indústria incipiente no país. Por sua vez, o exército de Napoleão III protegeu o Vaticano durante os conflitos que marcaram a unificação italiana. Outro dado que reforça o caráter político da resolução são as documentações emitidas por Pio IX, que segundo Maurizio Mori (1997), são suficientes para sustentar que o pontífice jamais teria abandonado a ideia da animação retardada.

animação, não se produz a morte de nenhum ser humano, e se seguiria o bem de salvar a vida da mãe" (Nunes, 2012).

Em decorrência do processo de autonomia dos Estados nacionais em relação às diretrizes eclesiais, muito antes da decisão papal já havia uma tendência crescente de punição severa ao aborto em alguns países, por exemplo, na Inglaterra (lei vigente desde 1803), França (1804) e nos Estados Unidos (1828). A principal razão para a adoção destas legislações remete a propósitos político-econômicos, tendo em vista que, em plena revolução industrial quanto maior o número de não-nascidos menor a quantidade dos recursos humanos nas indústrias e exércitos, o que potencialmente influenciaria na capacidade de crescimento, competitividade e defesa dos países. Giulia Galeotti (2007) considera este período marco divisório na história do aborto no ocidente. O tema se tornou debate público e matéria de Estado, ao invés de relacionado preponderantemente com a esfera privada. Somado a isso, uma convergência de interesses passou a privilegiar o feto, bem como garantir seu nascimento através de dispositivos legais.

O avanço do pensamento iluminista influenciou diretamente a perda do poder de legitimidade do catolicismo. A razão se tornou, gradativamente, a base sobre a qual a sociedade deveria estar organizada, em detrimento de pressupostos metafísicos e sobrenaturais. Em linhas gerais, baseada na premissa da secularização, esta tese se caracterizou pela crença de que a disseminação do conhecimento técnico-científico seria capaz de promover mudanças socioculturais a ponto de sedimentar o predomínio da razão em contraponto à religião na compreensão do mundo (Berger, Zijderveld, 2009).

No centro deste conflito, o liberalismo também teve sua parcela importante de contribuição para a segregação da religião na esfera pública. As constituições de boa parte dos países, elaboradas a partir do século XIX, incorporaram em seus textos o princípio da laicidade do Estado, basicamente um instrumento de separação institucional entre Estado e religião, com o propósito de assegurar a igualdade entre as distintas crenças, as liberdades individuais e a tolerância à diversidade. Em alguns países, a implementação de políticas laicas ganhou contornos anticlericais, culminando em episódios de confronto com a Igreja e resultando em sua quase total perda de influência, como na França e no Uruguai (Poulat, 2009).

A reação católica a este cenário foi de hostilidade e condenação ao liberalismo, à democracia, à liberdade de consciência e às tentativas de delimitar o raio de ação da Igreja. Nesse sentido, a Igreja apoiou e fomentou movimentos políticos e sociais comprometidos em impedir o avanço das ideias liberais, como o Integralismo no início do século XX. Da mesma forma, a instituição promoveu reformas com o intuito de aprofundar o conservadorismo moral de seus costumes. Foi

neste ambiente que, em 1930, por meio da encíclica *Casti Cannubii*, o Papa Pio XI reiterou a reprovação ao aborto em todas as fases da gravidez (Htun, 2003).

É interessante notar que esta normativa assentou os alicerces da posição contemporânea do catolicismo, sustentada pela tese da animação imediata e a supremacia do feto em relação à gestante, com base na ideia de inviolabilidade do direito à vida. Desde então, as ações de quase todos os pontífices e documentos produzidos pela instituição reforçaram esta característica regressiva quanto ao aborto e à moralidade sexual.

A partir da segunda metade do século XX, os movimentos sociais assumiram relevante protagonismo na discussão sobre a matéria, modificando radicalmente seu enquadramento. Neste período houve o surgimento dos movimentos Pró-vida (*Pro Life*) e Pró-Escolha (*Pro Choice*), ambos de cunho internacional, que conduziram a controvérsia sobre o tema nas décadas seguintes, sob parâmetros conceituais, sem precedentes históricos. A raiz desse processo repousa sob as transformações sociais e políticas ocorridas entre os anos de 1960 e 1970 (Berger, Zijderveld, 2009).

O movimento Pró-vida surgiu em reflexo do cenário de recristianização. Conforme argumenta Gilles Kepel (1992), até a década de 1960 a esfera política havia conquistado relativa autonomia em relação à religião. Apesar da resistência à secularização, sua influência já estava praticamente restrita à esfera privada. A instabilidade das certezas produzidas pela modernidade provocou a reformulação do discurso cristão, cujo propósito foi dar sentido religioso à vida e fornecer uma base sagrada à sociedade. Sendo assim, o reavivamento religioso se construiu, por um lado, em rejeição a certos valores da modernidade e, por outro lado, em evidente adaptação, uma vez que não havia o desejo, na ampla maioria dos casos, de retorno ao estilo de vida do tempo dos apóstolos.

No interior dos grupos recristianizadores foi construído o movimento Pró-vida. Sua mobilização em torno do aborto se acentuou após a decisão da Suprema Corte norte-americana sobre o caso *Roe vs. Wade*, que outorgou, em 1973, o direito à interrupção voluntária da gravidez à Norma McGorvey, bem como pelas demandas por revisão das legislações restritivas ao aborto, que culminaram em sua descriminalização em países como Suécia e Estados Unidos (na maioria dos estados constituintes) (Rebouças, Dutra, 2011). As campanhas do movimento para frear o avanço desta lei, entendida como “cruel e homicida”, envolveram diversas ações, desde correntes de oração e mutirões de “conscientização” ao público até atitudes violentas e de confronto direto contra as clínicas abortivas. As manifestações

deste grupo são essenciais para entender como a proibição ao aborto se tornou uma agenda crucial para os movimentos religiosos contemporâneos.

Consideramos necessário observar que a reivindicação pela restrição ao aborto foi construída pelo movimento Pró-vida a partir de uma elaboração peculiar. Nesta perspectiva, o embrião é considerado inegavelmente uma pessoa desde a concepção, logo, a interrupção voluntária da gravidez se configuraria um crime de homicídio. Esta hipótese busca se sustentar em dados científicos, notadamente em uma visão biologicista acerca do desenvolvimento embrionário e na existência do mapa genético (DNA) nas primeiras fases da gestação. Em clara adaptação à modernidade, esse discurso procura se fundar na autoridade científica, quando consoante aos pressupostos religiosos, tendo em vista que não há consenso no campo científico para afirmar categoricamente que o embrião é uma pessoa desde a concepção. De todo modo, o argumento se transformou em artifício para pressionar os poderes Legislativo e Executivo, mediante a mobilização do capital social e político desses movimentos. Do ponto de vista jurídico, para o movimento Pró-vida, a descriminalização do aborto também implicaria em violações dos direitos humanos e dos princípios constitucionais, já que a maioria dos países (e dos tratados internacionais) assegura o direito à vida, o que nesta acepção incluiria os não-nascidos (Dworkin, 2009; Silva, 2018, 2021; Santos, Silva, 2016).

Desse modo, temos então a ascensão de uma ideia que se fundou a partir de componentes externos à reflexão teológica, daí seu caráter peculiar. A suposta cientificidade desse raciocínio conferiu a ele um caráter irrefutável e absoluto, assim, anulando a validade das propostas teóricas a respeito da animação retardada no pensamento cristão, apesar desta concepção, segundo Maurizio Mori (1997), jamais ter sido contestada seriamente no plano filosófico.

Outra diferença aparece quando comparamos o aborto enquanto transgressão moral nesses contextos. Assim, independentemente dos períodos de tolerância, o aborto era, no passado, uma questão de cunho privado, logo, no ambiente religioso sua penalidade estava condicionada à crença, ou seja, se tornava uma transgressão passível de punição tão somente caso a mulher acreditasse nesta premissa e declarasse o delito ao sacerdote. Obviamente, não convém subestimar o poder das religiões em incutir o sentimento de culpa ante a realização de um ato moralmente condenável, tampouco os perigos advindos da excomunhão. Não obstante, nada disso altera o fato de que se tratava de uma questão subjetiva. Algo distinto ocorre no quadro atual, pois as ações do movimento Pró-vida se direcionam de modo a pressionar as esferas do Estado para materializar seu discurso no âmbito legal. Quando isso ocorre, o Estado é utilizado como suporte para legitimar uma

perspectiva específica sobre o tema, reprimindo e/ou criminalizando as mulheres que abortam, mesmo quando elas não acreditam que o embrião é uma pessoa desde a concepção e/ou que a maternidade é uma missão divina.

A narrativa Pró-vida se hegemonizou entre católicos, evangélicos e espíritas, tanto que é frequentemente confundida com a posição oficial das instituições, porém há distinções notáveis. Por exemplo, a Igreja Católica proíbe a contracepção e o aborto em qualquer circunstância, já o movimento concorda com a contracepção e a intervenção quando há risco de vida à gestante. Não obstante, mais relevante é o fato de que a Igreja se abstém de uma posição contundente a respeito do embrião ser uma pessoa desde a concepção, apenas afirmando que deve ser tratado como tal (Mori, 1997). Portanto, existe uma larga distância conceitual entre reivindicar o supremo direito do embrião/feto de nascer e reconhecer tacitamente que ele é uma pessoa. Como vimos, esta peça é fundamental no encadeamento lógico do argumento Pró-vida, pois é através dessa ideia, com pretensões científicas, que advém sua autoridade. Quando ela é desestabilizada, ocorre um desequilíbrio em seu *status* inquestionável, restando apenas sua sustentação pela crença.

O movimento internacional “Católicas pelo direito de decidir”, criado também nos Estados Unidos, em 1973, expõe pontos expressivos de divergências com esta narrativa no interior de grupos cristãos. Sua formulação assenta-se na compreensão de que a proibição ao aborto não se constituiu em dogma na doutrina cristã, mas é fruto meramente de leis eclesiásticas, por excelência, de caráter circunscrito e transitório (Hurst, 2006). Qualquer matéria nesta situação torna-se suscetível de redefinição. O direito ao aborto é construído por intermédio de reflexões ético-religiosas e pela reintrodução do debate teológico acerca da animação retardada, que caracterizou por séculos a discussão a respeito do assunto na Igreja (Hurst, 2006). Este movimento tem conquistado visibilidade, tanto dentro como fora do campo religioso, em razão do escopo de suas mobilizações e pela leitura dissonante ao discurso predominante nas instituições e grupos cristãos (Nunes, 2012).

As igrejas protestantes (como a Anglicana, Luterana e Calvinista) apresentam posições heterogêneas. Em alguns casos, é possível notar conotações regressivas (especialmente em vertentes luteranas), porém sem a assunção da premissa de que o feto é uma pessoa desde a concepção. Já em outros casos há uma inflexão bem mais tolerante, como nas igrejas dos Estados Unidos, Inglaterra, Suíça e Suécia (Nunes, 2012). Vale ainda ressaltar que estes países, de maioria protestante, foram os primeiros a adotar nos anos de 1970 legislações para descriminalizar o aborto. Consideramos que a ausência de uma elaboração sistematizada referente

ao aborto pelos líderes da reforma, de algum modo, pode ter oferecido espaços para interpretações, o que influenciou esta diversidade de posições.

Podemos constatar que há muitos pontos de divergência entre a visão do movimento Pró-vida e as demais posições presentes em certos grupos e instituições religiosas. Este exercício é importante porque situa esta narrativa em seu espaço e demonstra que ela não é unívoca entre os cristãos. Apesar disso, essa perspectiva se consolidou como razoavelmente representativa deste campo religioso, sobretudo nas deliberações sobre o aborto nas esferas políticas. Em nossa avaliação, este fenômeno está relacionado, em grande medida, à inserção do movimento na composição dos grupos recristianizadores, que possuem como característica peculiar a significativa intervenção no sistema político e em suas agendas, seja pela presença de seus quadros internos nas esferas dos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, ou via mobilização de sua influência. Por conta dessa mobilização via instituições é que ela se faz tão recorrente no cenário político.

Por seu turno, a plataforma do movimento Pró-Escolha se insere no conjunto de manifestações que aconteceram no mundo na década de 1960, apesar de ser resultado de longa reflexão no interior de algumas correntes feministas. O argumento Pró-Escolha é estruturado através de princípios que, de uma forma ou de outra, confluem à autonomia da mulher. Em primeiro lugar, a intervenção como ferramenta institucional que outorga a possibilidade de uma decisão privada sobre o planejamento de sua vida (Biroli, 2013; Biroli, Miguel, 2016). O controle sobre o próprio corpo é componente fundamental porquanto que, historicamente, o corpo feminino sempre foi matéria inerente à decisões políticas e arranjos culturais, cuja intenção era (e ainda é) exercer controle social sobre ele, principalmente no âmbito da sexualidade e reprodutivo (Biroli, 2015). Outro aspecto relevante nesta abordagem é sua preocupação com os problemas de saúde pública. Essa premissa parte do reconhecimento de que o aborto é uma realidade social concreta, que as mulheres recorrem a ele independentemente de *status*, crença e punições atribuídas ao ato. Desse modo, aponta-se a ineficácia das políticas repressivas, que tão somente promovem o redirecionamento das mulheres para clínicas clandestinas em condições sanitárias insalubres, colocando em risco a saúde dessas mulheres e nos levando a boa parte das estimativas relacionadas à morte materna (Biroli, 2015).

Tendo em vista o exposto, percebemos que ambos os enquadramentos hegemônicos na discussão contemporânea são extraordinariamente recentes. Nesse sentido, os argumentos construídos pelos movimentos Pró-vida e Pró-Escolha são formas de consciência e compreensão sobre o assunto. A trajetória de ascendência desses movimentos converge para um encontro entre eles no contexto atual. A

oposição entre os grupos Pró-vida e Pró-Escolha tem sido a fonte de sustentação das tensões e disputas, promovendo um debate praticamente irresolúvel, que se transfere para aos debates realizados pelo Poder Legislativo e Judiciário. Por este motivo, é fundamental a reconstrução de cada elemento dessas posições, pontuando sua historicidade, seu raio de ação e permeabilidade, com o propósito de inserir a laicidade do Estado como dispositivo político capaz de fornecer diretrizes às democracias para intervir nesta controvérsia.

LAICIDADE DO ESTADO: LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E O ABORTO

A laicidade do Estado é um conceito de natureza normativa, que incorpora e promove um acervo de princípios na esfera pública, cuja função invariavelmente é instituir um modelo de convivência à sociedade, nomeadamente à pluralidade de ideias e modos de vida vigentes (Ugarte, 2013; Taylor, 2013). Sua materialização ocorre necessariamente por meio da implementação de dois pilares de sustentação complementares, representados pela dimensão institucional e valorativa, ambos responsáveis por assegurar a liberdade e a igualdade de todas as clivagens de pensamento ou crenças, salvo aquelas de conteúdo ofensivo (Milot, 2008; Poulat, 2009).

A dimensão institucional se manifesta pela aplicação de dispositivos legais, tais como: a ausência de intervenção do Estado à livre expressão da religiosidade; a separação e isonomia do Estado frente às religiões; liberdade de apostasia, que determina a igual dignidade jurídica do ateísmo. É através da aplicação de sua elaboração jurídica que ela se converte em parâmetro de convívio nas sociedades plurais. Entretanto, isso não significa que se reduza a este aspecto, é preciso levar em consideração sua escala de valores, caso contrário há enorme risco da norma ser nada além de letra morta ou precariamente observada (Poulat, 2009; Peña-Ruiz, 2002). Nesse sentido, a laicidade também está intimamente relacionada com a promoção de princípios na esfera pública, como a liberdade de consciência e religiosa, autodeterminação individual e coletiva, tolerância e igualdade (Bovero, 2013). A sedimentação e adesão a estes valores outorgam à laicidade *status* de paradigma para um modelo de sociedade desejável do ponto de vista democrático, em que ninguém é privado de (ou obrigado a) crer em algo e adotar um estilo de vida (Blancarte, 2008; Taylor, 2013).

É precisamente com base nesse enquadramento que se situa a essencial relevância da laicidade na construção do Estado moderno e na elaboração das constituições liberais a partir dos séculos XVIII e XIX, em países como França e Estados Unidos. Tendo em vista que, por um lado, a laicidade proporciona os alicerces para que o Estado seja inteiramente autônomo no sentido legal, por outro,

é uma das fontes de seus princípios de orientação, constituídos pelas noções de igualdade, liberdade e tolerância. Isso não significa dizer que o Estado laico seja (ou deva ser) um ente hostil ou alheio às demais concepções presentes na sociedade, pelo contrário, sua obrigação é estar aberto a todas elas para estabelecer canais profundos de interlocução (Taylor, Maclure, 2011; Montero, 2013). A diferença é entender que há limites em sua permeabilidade, pois para que sua atuação seja legítima é necessário prescindir de formulações éticas e morais remanescentes de matrizes religiosas ou seculares de natureza sectária. Sua razão de existir reside justamente em não incorporar nenhuma premissa ou cultura específica, para que torne possível a existência de todas elas.

A partir dessa exposição preliminar sobre o conceito, convém analisar como a compreensão teórica se desenvolve em seus dois principais paradigmas, conhecidos como laicidade aberta e fechada, por conseguinte, verificar como a interrupção voluntária da gravidez é enquadrada em tais concepções. Ambas as vertentes teóricas têm papel relevante na reflexão sobre o fenômeno no contexto recente, no entanto apresentam uma série de tensões, sobretudo quanto à função do Estado e da prática religiosa no espaço público, que são examinados no interior do próprio marco conceitual e na oposição entre as abordagens.

O paradigma da laicidade aberta desempenha papel significativo no conjunto de reflexões que compõem as noções do comunitarismo e multiculturalismo, sobretudo na crítica à homogeneização cultural pela integração identitária a princípios universais, elementos presentes na concepção de laicidade fechada. O enfoque se dirige à redefinição do conceito de laicidade por meio da análise das funções do Estado e sua relação com as crenças, notadamente no âmbito da legitimidade das petições por reconhecimento à manifestação das crenças via acomodações das normas públicas (Taylor, 2013; Maclure, Taylor, 2011; Kymlicka, 1995).

A reflexão parte da enunciação corrente de que o Estado deve estar separado das organizações confessionais e o poder político deve ser neutro em relação às crenças. Esta organização das esferas é considerada um dos fundamentos das democracias liberais, regidas pela noção de igualdade entre as pessoas. Por isso, as instituições públicas precisam ser imparciais quanto às visões de mundo, sejam elas provenientes de matrizes religiosas ou seculares (Taylor, 2007; Walzer, 1999).

Quanto à questão do aborto, a missão do Estado laico concentra-se primordialmente em proteger a liberdade de consciência e assegurar a igualdade moral entre os múltiplos sistemas de valores vigentes na sociedade. Portanto, sua função consiste em favorecer o desenvolvimento da autonomia dos indivíduos, para que de modo soberano possam decidir sobre seus planos de vida, conforme suas

próprias convicções, com pleno respeito ao direito dos demais em fazer o mesmo. Sendo assim, estes princípios constituem as bases para um modo de coexistência respaldado pela cooperação, reciprocidade e tolerância à diferença, cujo possível resultado é a estabilidade política em sociedades plurais (Taylor, 2013; Maclure, Taylor, 2011; Taylor, Kymlicka, 1995; Walzer, 1999).

A ideia de um arranjo social baseado na reciprocidade supõe um regime de convivência harmônica desejável, no qual, a despeito das diferenças, as pessoas reconhecem e respeitam o direito das outras, ao mesmo tempo em que esperam para si mesmas o mesmo tratamento. Não obstante, em objeção a Charles Taylor, esta premissa teórica é mensurada por teóricas como Micheline Milot e Martha Nussbaum, em seu potencial heurístico e enquanto ideal normativo. Neste enquadramento, há relevante ponderação do estatuto da neutralidade do Estado quando entendido somente como ausência de intervenção ao pluralismo moral. Mesmo sendo este um valor central da laicidade, em certos cenários a neutralidade se transforma em um dispositivo de normatização dos valores religiosos hegemônicos, ao provocar paralisia decisória ou omissão do Estado em conflitos envolvendo intolerância entre grupos com poderes assimétricos. Por isso, o Estado laico e democrático tem como obrigação proteger os grupos minoritários da pressão exercida pelos grupos majoritários, que frequentemente mobilizam seus recursos para sedimentar como “naturais” ou legítimos os seus valores na esfera pública (Milot, 2009; Nussbaum, 2010).

O conceito de justiça é incorporado nesse paradigma em situações de privação ao usufruto das liberdades laicas, nomeadamente a liberdade de consciência quanto à escolha sobre o aborto e também a igualdade de direitos à população LGBTT. A interpretação da neutralidade como sinônimo de abstenção subverte a função de regulação e de promoção da igualdade que compete ao Estado, ademais produz resultados semelhantes, ainda que pela direção inversa, aos contextos em que há vinculação estatal a alguma concepção de bem. Para assegurar equitativamente o direito à liberdade de consciência e de culto, o Estado deve corrigir as desigualdades concretas, por exemplo, entre as religiões majoritárias e minoritárias ou entre os movimentos Pró-vida e Pró-Escolha na controvérsia sobre a interrupção voluntária da gravidez (Milot, 2008; Nussbaum, 2010, 2011).

Essa crítica abrange uma reavaliação da dinâmica de funcionamento dos poderes institucionais da democracia, em que os valores e desejos da maioria tendem a prevalecer (Milot, 2009). Nas democracias contemporâneas, os Poderes Legislativo e Executivo têm se constituído em obstáculo no processo de deliberação de temas políticos moralmente controversos, pois há certa propensão em avaliar

como extremamente negativos os custos políticos relativos, por exemplo, à apreciação, sanção e defesa da legitimidade sobre o direito ao aborto. Neste cenário, o Poder Judiciário se converte em uma arena alternativa para o debate público sobre assuntos que o sistema político evita, pois as regras estão fundamentadas pela interpretação do regime constitucional, ao invés do cálculo eleitoral e da pressão de organizações religiosas (Milot, 2008, 2009, 2010).

A experiência canadense é ilustrativa neste aspecto, uma vez que a laicidade do Estado foi, até certo ponto, uma construção de jurisprudência. Neste país, a Suprema Corte atuou (e atua) com o fim de promover os valores do pluralismo e da tolerância em diversas situações, no sentido de proteger as minorias das decisões votadas pela maioria parlamentar (Milot, 2009). Conforme a interpretação jurídica da Constituição, os canadenses possuem o direito de determinar de forma autônoma a natureza de suas obrigações morais, sem qualquer prescrição do Estado (Maclure, Taylor, 2011). Neste sentido, o âmbito jurídico se tornou o principal vetor político no reconhecimento da autonomia moral das mulheres para decidir (ou não) pela interrupção voluntária da gravidez e da igualdade das uniões entre pessoas do mesmo sexo, direitos inalienáveis relacionados às liberdades laicas (Milot, 2008b, 2009).

No campo conceitual da laicidade aberta, convém mencionar a ausência de reflexões sistemáticas de Charles Taylor sobre o assunto, principal expoente dessa corrente, pois a questão do aborto encontra-se fragmentada e em referências muito laterais em sua obra, frequentemente é citada apenas para enfatizar aspectos inerentes ao pluralismo moral. O ponto de partida é sua ponderação sobre o tema estar concentrado em narrativas homogeneizantes da diversidade moral, sintetizadas pelas posições Pró-vida e Pró-Escolha. Em sua acepção, a forma como as pessoas entendem o aborto demonstra a base sobre a qual seus julgamentos morais estão ancorados — secular ou religiosa. Todavia, a resolução pessoal deste conflito moral se define na relação entre os valores partilhados pela comunidade a que se pertence e a síntese subjetiva realizada em torno destes valores (Taylor, 2007).

De todo modo, as abordagens do paradigma da laicidade aberta, com suas diferenças de conteúdo e enfoque, compreendem que o Estado laico deve favorecer o pluralismo moral e religioso e proteger igualmente todas as manifestações de crença e consciência. Logo, a função do Estado laico é reconhecer que não possui competência moral para aplicar uma lei que priorize a legitimidade de uma concepção moral, por exemplo, com relação à ideia de matrimônio, expressão da sexualidade ou ao aborto.

Diferentemente do modelo aberto, a laicidade fechada é compreendida como dispositivo de regimento da esfera pública, que estabelece um parâmetro de convivência comum, sem concessões ou privilégios. Neste caso, excluindo do espaço público e dos assuntos políticos concepções particulares de bem, sobretudo, de matriz religiosa.

Neste enquadramento, a função da laicidade do Estado é organizar o pluralismo moral em torno de uma unidade social construída por meio de valores universais compartilhados. Três princípios indissociáveis constituem o fundamento destes valores, são eles: a liberdade de consciência, a igualdade de direitos dos ateus, agnósticos e crentes e a promoção de uma lei comum (Peña-Ruiz, 2001, 2009). A proteção institucional desses princípios possibilita a configuração de um espaço público justo, onde todas as crenças têm o mesmo valor e estão subordinadas a uma moral pública plenamente independente dos particularismos (Bovero, 2013). Portanto, a integração da comunidade política está estruturada na adoção de uma legislação cujas regras são uniformes.

Nesta acepção, a neutralidade e a imparcialidade do Estado desempenham o papel fundamental de deslegitimar a influência exercida pelos pressupostos religiosos em matérias de interesse público. A argumentação do filósofo francês Henri Peña-Ruiz (2002, 2009) vislumbra nesta atribuição da dimensão institucional um ideal normativo inerente à laicidade, que consiste na emancipação das instituições políticas e da sociedade de toda tutela religiosa. Dito de outra maneira, a laicidade alcança sua razão de existência na medida em que erradica as raízes ideológicas estruturantes da cosmovisão judaico-cristão, as quais impossibilitam a construção de uma razão pública e de uma liberdade de consciência plena e alicerçada por preceitos seculares.

Esta compreensão da laicidade não pode ser vista como avessa à religião, afinal preserva na esfera privada a inviolabilidade do direito ao exercício da fé e o estabelecimento da liberdade de culto das comunidades devocionais (Poulat, 2009). Do mesmo modo, a tolerância se constitui em uma virtude cívica, que estabelece o respeito entre crenças e convicções através do entendimento de vidas que são incompatíveis.

A oposição aos conceitos construídos pelo comunitarismo e multiculturalismo se dirige, primeiramente, à avaliação acerca da política de tolerância, já que em muitas elaborações há certa inclinação a institucionalizar a desigualdade entre aquele que tolera (em posição de privilégio) e aquele que é tolerado. Em segundo lugar, à supervalorização da diversidade social e religiosa a ponto de dissolver a unidade pública, que torna equânime as múltiplas convicções. Por último, em

virtude destas correntes teóricas se apoiarem em uma visão acolhedora e fraternal da relação entre os grupos identitários e entre a religião e a política, renunciando evidências acerca da relevante mobilização das crenças majoritárias para impor sua visão de mundo às pessoas que não partilham dela (Peña-Ruiz, 2002, 2009).

Roberto Blancarte (2000, 2008a, 2008c, 2008d) avança em muitos pontos desta abordagem. O sociólogo mexicano critica os teóricos franceses por entender que suas elaborações provocam séria confusão no entendimento da laicidade, especificamente ao tomarem como referência a experiência de seu país e associá-la ao processo sócio-político geral que envolve o fenômeno. Em sua perspectiva, a laicidade se configura propriamente como um regime social de convivência baseado na liberdade de consciência, cujas instituições públicas estão legitimadas, principalmente, pela soberania popular e não por elementos religiosos. Assim, o grau de autonomia e a fonte de legitimação do poder político são os fatores fundamentais para entender os regimes laicos nas sociedades modernas. Ou seja, a instituição da laicidade não depende exclusivamente da separação entre Estado e as igrejas, da neutralidade do Estado com relação aos valores, tampouco da forma de governo republicana para funcionar, embora em alguns casos estes fundamentos estejam interligados a sua implementação.

A aplicação de fórmulas institucionais é incapaz, por si só, de assegurar seu desenvolvimento. Esta conclusão é derivada do argumento de que a transição da fonte de legitimação do sistema político de formas sagradas para democráticas é resultado de um processo, cujo envolvimento das forças políticas e sociais é singular na construção da laicidade, assim como da democracia. Logo, as modificações em seu desenho estão abertas, assim, de acordo com Blancarte (2008, 2008b), é impossível sustentar que por razões intrínsecas (como os valores constitutivos da sociedade política) um regime será definitivamente laico, muito menos afirmar que devido à ausência de certas condições estruturais determinados países são suscetíveis a fracassar em engendrar seu desenvolvimento.

No paradigma fechado, a instituição da laicidade como marco legal comum de regimento da esfera pública é a única forma viável para que a decisão sobre o aborto seja tratada como direito às liberdades laicas (e outros temas). Isto porque, esta forma de construção permite ao Estado deliberar com equidade e paridade aquilo que é justo ou injusto de acordo com os interesses públicos, eliminando interferências religiosas externas ou internas aos poderes constituídos. Caso contrário, as mulheres e organizações que demandam por políticas reprodutivas estarão meramente à mercê da força e do poder dos grupos contrários (Peña-Ruiz, 2009).

Nesta perspectiva, a construção do Estado laico está intrinsecamente ligada aos direitos sexuais e reprodutivos, pois é obrigação do Estado assegurar a liberdade de consciência. A liberdade de consciência promove na sociedade uma pluralidade de ideias — religiosas ou seculares —, as quais submetem algumas crenças à relativização no espaço público e à criação de juízos morais e de conduta aceitáveis por todos alheios a uma doutrina específica.

Segundo Roberto Blancarte (2008a, 2011), desde as últimas décadas do século XX, a América Latina presencia um processo de reativação da laicidade do Estado. Alguns fatores contribuíram para a expansão da reivindicação deste princípio como instrumento regente da esfera pública, entre eles, as demandas das minorias religiosas, sexuais e de gênero pelo direito ao usufruto das liberdades laicas e a gradual democratização dos sistemas políticos. Em muitos países, é possível verificar alguns reflexos nas tomadas de decisões, as quais indicam modificações na fonte de legitimação política, a despeito da pressão exercida pelas igrejas majoritárias. Também é possível notar casos, como o brasileiro, em que a reivindicação em torno da laicidade e das liberdades intensificou a mobilização religiosa sob novos parâmetros de organização política (Mariano, 2011; Montero, 2013; Silva, 2021, 2017).

Roberto Blancarte (2008, 2008b, 2008c) avalia que um dos principais riscos ao processo de laicização do Estado ocorre quando a sociedade civil, no contexto das disputas por direitos, concentra seus esforços na mobilização direta contra as instituições religiosas, quando estas almejam influenciar o sistema político contra as liberdades laicas. Em sua acepção, quando isso ocorre, a dinâmica da tensão se sustenta apenas pelas relações de poder e pela exposição das razões no debate público (cenário em que as religiões hegemônicas estão em visível vantagem em matéria de recursos), com isso minando a legitimidade da laicidade na sua função de regulação das relações entre perspectivas morais incompatíveis. Nesse sentido, a atenção da sociedade civil deve dirigir-se prioritariamente ao Estado e ao sistema político, sob a reivindicação de que o papel dos legisladores e funcionários públicos não consiste em impor políticas a partir de suas crenças pessoais. Portanto, a defesa do Estado laico é um aspecto central na conquista das liberdades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ensaio procuramos estabelecer um parâmetro conceitual de discussão para analisar a controvérsia sobre o aborto a partir da laicidade do Estado. Para isso, apresentamos na seção inicial os elementos de composição das posições em torno da interrupção voluntária da gravidez. O resultado obtido foi que as principais

visões na controvérsia sobre a matéria são desenvolvidas em panorama histórico recente, cujos argumentos representam uma forma de ver o problema do aborto a partir de um determinado ponto de vista.

Na segunda seção, elaboramos uma definição da laicidade a partir de seus pressupostos conceituais, históricos e suas dimensões normativas de funcionamento, e analisamos os dois principais modelos teóricos sobre a laicidade e como o tema do aborto é inserido em cada clivagem. Nosso objetivo não foi apontar qual o melhor modelo de laicidade, mas sim buscar uma síntese capaz de nos fornecer elementos para responder a pergunta de partida: afinal, qual o papel da laicidade do Estado na controvérsia sobre o aborto? Ao analisar as propostas mais abertas à ingerência religiosa na esfera pública e aquelas que compreendem que sua participação deve estar restrita à esfera privada, foi possível perceber que há pontos de convergência entre elas. O denominador comum entre estas matrizes teóricas se concentra em três aspectos.

O primeiro deles consiste na existência de um vínculo intrínseco entre democracia e laicidade. Inexiste a probabilidade de um regime ser plenamente democrático sem garantir a manifestação e a igualdade entre as concepções morais (religiosas ou seculares) adotadas pelas pessoas, salvo em situações que provoquem danos a terceiros (abusos físicos ou injúria). Contudo, nenhuma concepção de bem deve ser proibida simplesmente por causar aflição moral a terceiros, tais como em virtude da realização de práticas ou atos divergentes a um estilo de vida específico.

O segundo aspecto, relacionado ao anterior, está assentado no consenso de que o sistema político, na figura de seus representantes, não possui atribuição para adotar políticas que imponham uma visão de mundo à sociedade, legitimando uma concepção moral em detrimento das outras.

Por fim, o terceiro ponto de convergência entre as abordagens consiste no enquadramento do aborto como tema concernente à liberdade de consciência. Tomando como base as duas correntes de pensamento sobre a interrupção da gravidez, isso significa dizer que o Estado laico não deve obrigar as mulheres a acreditar que estão cometendo um crime ou relegando um dom divino ao interromper uma gestação por sua livre decisão, sobretudo a partir de regulamentações baseadas em premissas morais/religiosas que elas não compactuam. Do mesmo modo, o Estado laico deve assegurar o direito daquelas gestantes que acreditam na existência de vida desde a concepção, logo, está impossibilitado de obrigar qualquer mulher a abortar (por exemplo, por razões de crescimento demográfico, eugênicas e higienistas).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Andrew (2009). *Em favor da dúvida: Como ter convicções sem se tornar um fanático*. Rio de Janeiro: Editora Elsevier.
- BIROLI, Flávia (2013). *Autonomia e desigualdades de gênero: contribuições do feminismo para a crítica democrática*. Vinhedo: Editora Horizonte.
- BIROLI, Flávia (2015). Autonomia e justiça no debate sobre aborto: implicações teóricas e políticas. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 15, p. 37-68.
- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe (2016). “Introdução: Aborto, democracia e laicidade”. In: BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe (orgs.). *Aborto e democracia*. São Paulo: Alameda. p. 9-16.
- BLANCARTE, Roberto (2000). *Laicidad y valores en un Estado democrático*. México DF: El Colegio de México-Secretaría de Gobernación.
- BLANCARTE, Roberto (2008a). “El porqué de un Estado Laico”. In: BLANCARTE, Roberto (org.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF: El Colegio de México, p. 27-46.
- BLANCARTE, Roberto (2008b). Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, México (DF), vol. XXVI, n. 76, p. 139-64.
- BLANCARTE, Roberto (2008c). *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*. México DF: Conapred.
- BLANCARTE, Roberto (2008d). *Sexo, religión y democracia*. México DF: Editorial Planeta.
- BLANCARTE, Roberto (2011). América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 182-206.
- BOVERO, Michelangelo (2013). “Un concepto para la teoría moral, jurídica y política”. In: UGARTE, Pedro; CAPDEVILLE, Pauline (orgs.). *Para entender y pensar la laicidad*. México DF: Colección Jorge Carpizo, Ed. UNAM, p. 249-270.
- DILLON, Michele (1999). *Catholic Identity: Balancing reason, faith, and power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DWORKIN, Ronald (2009). *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- GALEOTTI, Giulia (2007). *História do aborto*. Lisboa: Edições 70.
- HTUN, Mala (2003). *Sex and the State: abortion, divorce and the family under Latin American dictatorships and democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HURST, Jane (2006). *Uma história não contada - a história das ideias sobre o aborto na Igreja Católica*. São Paulo: Edição Católicas pelo Direito de Decidir.
- KEPEL, Gilles (1992). *A revanche de Deus: Cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Editora Siciliano.

- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles (2011). *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARIANO, Ricardo (2011). Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-58.
- MILOT, Micheline (2008a). “La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos”. In: BLANCARTE, Roberto (org.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF: El Colegio de México, p. 339-68.
- MILOT, Micheline (2008b). “A garantia das liberdades laicas na Suprema Corte do Canadá”. In: LOREA, Roberto. *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Editora do Advogado.
- MILOT, Micheline (2009). *La laicidad*. Madrid: Editorial CCS.
- MILOT, Micheline (2010). “Laicidad y respeto a la diversidad cultural”. In: RODRÍGUEZ, Eliza. *El estado laico, democracia y libertades*. México DF: Ed. Cámara de Diputados de México, p. 45-55.
- MONTERO, Paula (2013). Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, Iquique, v. 7, n. 2, p. 13-31.
- MORI, Maurizio (1997). *A moralidade do aborto: sacralidade da vida e o novo papel da mulher*. Editora Universidade de Brasília.
- NUNES, Maria José Rosado (2012). O tema do aborto na Igreja Católica: Divergências silenciadas. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 64, n. 2, p. 23-31.
- NUSSBAUM, Martha (2010). *Libertad de conciencia*. Barcelona: Ed. Tusquets.
- NUSSBAUM, Martha (2011). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*. Madrid: Ed. Katz.
- PEÑA-RUIZ, Henri (2002). *La laicidad*. Madrid: Siglo XXI ediciones.
- PEÑA-RUIZ, Henri (2009). “Introducción – Antología Laica”. In: PEÑA-RUIZ, Henri (org.). *La Antología laica: 66 textos comentados para comprender el laicismo*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, p. 35-61.
- PEÑA-RUIZ, Henri (2010). “Lecciones de la laicidad francesa. La laicidad como principio fundamental de la libertad y de igualdad”. In: RODRÍGUEZ, Eliza; MARTÍNEZ, Martha Tagle; MAGALLÓN, Rosario Ortiz; BLANCARTE, Roberto (orgs.). *El estado laico, democracia y libertades*. México DF: Ed. Cámara de Diputados de México, p. 31-41.
- PEÑA-RUIZ, Henri (2011). *La emancipación laica: Filosofía de la laicidad*. Madrid: Laberinto.

- POULAT, Émile (2012). *Nuestra laicidad pública*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- PRADO, Danda (2007). *O que é aborto*. São Paulo: Editora Brasiliense, 10^a edição.
- REBOUÇAS, Melina; DUTRA, Eliza (2011). “NÃO NASCER: algumas reflexões fenomenológico-existenciais sobre a história do aborto”. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 16, n. 3, p. 419-28.
- SANTOS, Rayani; SILVA, Luis Gustavo Teixeira (2016). O direito à vida como ponto de partida para a análise do debate parlamentar sobre o aborto no Brasil e no Uruguai. *Revista Gênero*, Niterói, v.17, n.1, p. 139-69. <https://doi.org/10.22409/rg.v17i1.864>.
- SILVA, Luis Gustavo Teixeira (2017). Religião e Política no Brasil. *Latinoamerica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. México DF, v. 64, p. 223-56. <http://dx.doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2017.64.56799>.
- SILVA, Luis Gustavo Teixeira (2018). Laicidade do Estado no Uruguai: Considerações a partir do debate parlamentar sobre o aborto (1985-2016). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.38, n.2, p.53-84. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap02>.
- SILVA, Luis Gustavo Teixeira (2019). Laicidade do Estado: dimensões analítico-conceituais e suas estruturas normativas de funcionamento. *Sociologias*, Porto Alegre, v.21, n.51, p. 278-304. <https://doi.org/10.1590/15174522-0215113>.
- SILVA, Luis Gustavo Teixeira (2021). O debate sobre o aborto nas Câmaras dos Deputados do Brasil e do Uruguai (1985-2016). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 36, n. 106, p. 1-29. <https://doi.org/10.1590/3610607/2021>.
- TAYLOR, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (2012). “Western Secularism”. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (orgs.). *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, p. 31-53.
- TAYLOR, Charles (2013). “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”. In: MENDIETA, Eduardo; VAN ANTWERPEN, Jonathan (orgs.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, p. 34-59.
- UGARTE, Pedro (2013). “Un archipiélago de laicidades”. In: UGARTE, Pedro (org.). *Para entender y pensar la laicidad*. México DF: Colección Jorge Carpizo, Ed. UNAM, V. I, p. 31-65.
- VALDÉS, Margarita (1999). El problema del aborto: tres enfoques. In: VÁZQUEZ, Rodolfo (org.). *Bioética y derecho: fundamentos y problemas actuales*. México DF: Fondo Cult. Econ., p. 129-50.
- WALZER, Michel (1999). *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes.