

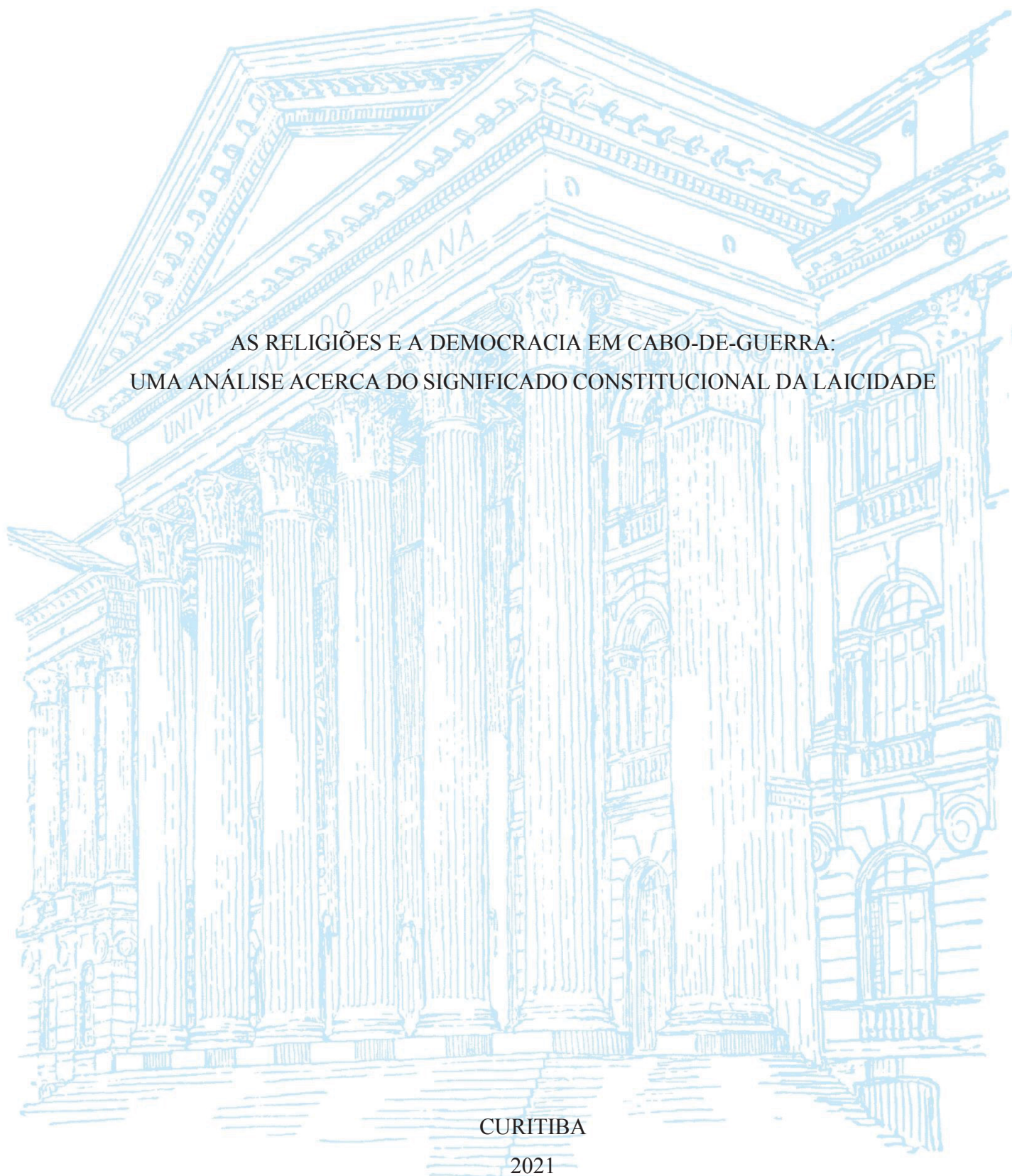
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GUSTAVO BUSS

AS RELIGIÕES E A DEMOCRACIA EM CABO-DE-GUERRA:
UMA ANÁLISE ACERCA DO SIGNIFICADO CONSTITUCIONAL DA LAICIDADE

CURITIBA

2021



GUSTAVO BUSS

AS RELIGIÕES E A DEMOCRACIA EM CABO-DE-GUERRA:
UMA ANÁLISE ACERCA DO SIGNIFICADO CONSTITUCIONAL DA LAICIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientadora: Profa. Dra. Estefânia Maria de Queiroz Barboza

CURITIBA

2021

B981r

Buss, Gustavo

As religiões e a democracia em cabo-de-guerra: uma análise acerca do significado constitucional da laicidade [meio eletrônico] / Gustavo Buss. - Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2021.

Orientadora: Estefânia Maria de Queiroz Barboza.

1. Laicidade. 2. Liberdade de culto. 3. Democracia. 4. Direito constitucional. 5. Religião e direito. I. Barboza, Estefânia Maria de Queiroz. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

CDU 321.7

**Catálogo na publicação - Universidade Federal do Paraná
Sistema de Bibliotecas - Biblioteca de Ciências Jurídicas
Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior - CRB-9/1626**

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM DIREITO

No dia vinte e tres de julho de dois mil e vinte e um às 14:00 horas, na sala REMOTA, CONFORME AUTORIZA PORTARIA 36/2020-CAPES, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **GUSTAVO BUSS**, intitulada: **AS RELIGIÕES E A DEMOCRACIA EM CABO-DE-GUERRA: UMA ANÁLISE ACERCA DO SIGNIFICADO CONSTITUCIONAL DA LAICIDADE**, sob orientação da Profa. Dra. ESTEFÂNIA MARIA DE QUEIROZ BARBOZA. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ESTEFÂNIA MARIA DE QUEIROZ BARBOZA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MARCELO ANDRADE CATTONI DE OLIVEIRA (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), KATYA KOZICKI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ESTEFÂNIA MARIA DE QUEIROZ BARBOZA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 23 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:21:25.0

ESTEFÂNIA MARIA DE QUEIROZ BARBOZA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:20:17.0

MARCELO ANDRADE CATTONI DE OLIVEIRA

Presidente da Banca Examinadora Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:21:17.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS) Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:22:22.0

KATYA KOZICKI

Presidente da Banca Examinadora Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS) Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ) Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **GUSTAVO BUSS** intitulada: **AS RELIGIÕES E A DEMOCRACIA EM CABO-DE-GUERRA: UMA ANÁLISE ACERCA DO SIGNIFICADO CONSTITUCIONAL DA LAICIDADE**, sob orientação da Profa. Dra. ESTEFÂNIA MARIA DE QUEIROZ BARBOZA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 23 de Julho de 2021.

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:21:25.0

ESTEFÂNIA MARIA DE QUEIROZ BARBOZA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:20:17.0

MARCELO ANDRADE CATTONI DE OLIVEIRA
Presidente da Banca Examinadora Avaliador Externo (UNIVERSIDADE
FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:21:17.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora Avaliador Externo (UNIVERSIDADE
FEDERAL DE MINAS GERAIS) Avaliador Externo (UNIVERSIDADE
FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

23/07/2021 17:22:22.0

KATYA KOZICKI
Presidente da Banca Examinadora Avaliador Externo (UNIVERSIDADE
FEDERAL DE MINAS GERAIS) Avaliador Externo (UNIVERSIDADE
FEDERAL DO PARANÁ) Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL
DO PARANÁ)

A todos que resistem heroicamente na árdua tarefa de defesa da democracia.

AGRADECIMENTOS

Não poderia iniciar meus agradecimentos por outros que não meus pais, Claudete e Gilberto, pelo exemplo de vida e pelo suporte sempre indispensável.

Também à minha irmã Gabriela, pelos já inúmeros anos de parceria.

Devo deixar um registro especial, repleto de ternura, direcionado à minha madrinha, Iolanda, grande responsável por semear a curiosidade que hoje se traduz em verdadeira paixão pela pesquisa.

A toda a minha numerosa família, agradeço pelos momentos de descontração. Em meio a uma genealogia repleta de professoras e professores, deixo-lhes um saúdo especial por me revelarem, desde cedo, as belezas do magistério e da academia.

Ao Pedro, pela tarefa mais árdua, de apoio e suporte durante os melhores e piores dias dessa jornada. Agradeço, também, pela crucial ajuda prestada na reta final da revisão.

À Loise, ao Maikon e à Mariana, pela amizade que desconhece distâncias. À Jaqueline e à Julia, pela cumplicidade duradoura forjada sob as colunas do prédio histórico. À Bárbara, à Letícia, ao Lincoln, à Maclei e à Roberta, pelo indispensável companheirismo, sem o que a rotina se converteria em monotonia.

Deixo registrado, igualmente, o particular apreço pelas colegas e pelos colegas que compartilham da penosa tarefa de pesquisa acadêmica. Para além da inspiração, são fonte de verdadeiras parcerias que se estendem aos corredores, congressos e, até mesmo, aos passeios turísticos e às confraternizações em bares e restaurantes, tão merecidos.

Às professoras e professores responsáveis pelo meu crescente fascínio com o constitucionalismo, Eneida Desiree Salgado, Clèmerson Merlin Clève, Vera Karam de Chueiri, Daniel Hachem e Katya Kozicki, registro toda minha admiração e respeito.

Aos responsáveis pela minha sabatina, José Arthur Castillo de Macedo, Taysa Schiocchet e Thiago Hoshino, gostaria de destacar a imensurável importância das críticas tecidas, bem como das sugestões e anotações direcionadas àquele jovem acadêmico que ainda engatinhava em seu projeto de pesquisa. Saibam que suas palavras certamente ecoaram e engrandeceram o trabalho que ora se materializa.

Por fim, sublinho o particular agradecimento direcionado à minha orientadora, Estefânia Maria de Queiroz Barboza, que não bastasse ter-me aberto as portas ao constitucionalismo e à academia, com seu brilhantismo ímpar, também me abriu e segue me abrindo tantas outras. Obrigado pela confiança.

As pessoas perigosas de verdade são aquelas que acreditam que estão fazendo o que estão fazendo única e exclusivamente porque aquela é, sem a menor sombra de dúvida, a única coisa certa a se fazer. E é por isso que são tão perigosas.

Nunca houve uma só guerra que não tenha sido travada entre dois grupos inteiramente convictos de que estão fazendo o que é certo.

Neil Gaiman – Deuses Americanos

RESUMO

O presente trabalho, em seu cerne, questiona: será que a tutela constitucional do princípio da laicidade, tomada sob o manto teórico da liberal-democracia, oferece efetiva solução ao problema da incursão religiosa sobre o campo político? Nesse contexto, ele parte de uma inquirição interdisciplinar acerca do conceito possivelmente atribuível à laicidade, por vezes tratada como simples secularidade, para avançar à investigação semântica dos sentidos que lhe são constitucionalmente extraídos. Sob o prisma metodológico, a revisão bibliográfica é confrontada com exigências específicas do método comparatista, a fim de resguardar as diferenças contextuais entre os diferentes ordenamentos analisados. O exame de decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal também ganha relevo, como ferramenta indispensável à extração de possibilidades semânticas para a interpretação da laicidade. A segunda parte do trabalho, ao seu turno, propõe investigar, especificamente, a tutela constitucional da vida religiosa pública, problematizando-a. Há particular devoção à questão do retrocesso democrático, colocado enquanto relevante movimento de abertura a novos autoritarismos, muitos dos quais vocalizadores de bandeiras religiosas excludentes. Dessa forma, a laicidade é finalmente tensionada sob as bases de seu paradoxal compromisso com a liberdade religiosa e o pluralismo democrático. Se a resposta separatista parece sedutora, o presente trabalho culmina propondo cautela. Partindo da concepção de um pluralismo agonístico, a laicidade pode ser vista menos enquanto uma solução estática para tornar incomunicáveis duas esferas distintas, e mais enquanto um caminho negocial, e justamente por isso precário, de harmonização entre seus dois valores fundantes.

Palavras-chave: Laicidade. Liberdade Religiosa. Democracia. Autoridade. Estado Secular.

ABSTRACT

The present essay, at its core, questions: can the constitutional protection of a laicity principle, taken under the theoretical framework of liberal democracy, offer an effective solution to the problem of religious incursion over the political field? Within this context, it begins with an interdisciplinary inquiry regarding the concept possibly attached to laicity, at times inferred simply as secularity, to then advance the semantical investigation of the concepts that can be constitutionally extracted from it. Under a methodological prism, the bibliographical review is confronted with the specific demands of the comparatist method, to safeguard de contextual differences between the different orders studied. The examen of decisions from the Brazilian Supreme Court is also relevant, as an indispensable tool to the mining of semantical possibilities that aid the interpretation of laicity. The second part of the work, in its turn, proposes to investigate the constitutional tutelage of public religious life, allowing its problematization. There is a particular devotion to the question of democratic backsliding, understood as a relevant movement allowing for new authoritarianisms, many of which support exclusionary religious discourses. Therefore, laicity is finally tensioned under the bases of its paradoxical compromise with religious freedom and democratic pluralism. If the separatist answer may seem seductive, the present essay culminates proposing caution. From the concept of a agonistic pluralism, laicity can be regarded less as a statical solution to turn the two different fields incommunicable, and more as a negotiable way, and henceforth precarious way, of harmonization between its two core values.

Keywords: Laicity. Religious Freedom. Democracy. Authority. Secular State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I – O QUE DIGO QUANDO AFIRMO QUE SOU LAICO?	20
1 ESTADO SECULAR: DO “FIM DA RELIGIÃO” AO SEU RETORNO	21
1.1 A MODERNA IDEIA DE PRIVATIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE	21
1.2 O IDEAL DE LAICIDADE DIANTE DA PERSISTÊNCIA RELIGIOSA	35
2 LAICIDADE AMBIVALENTE: COMO A LIBERDADE RELIGIOSA SE TRADUZ ORA EM PARTICIPAÇÃO, ORA EM EXCLUSÃO	49
2.1 O SENTIDO CONSTITUCIONAL DA LAICIDADE PARA O STF	49
2.2 A LAICIDADE RECONDUZIDA À SUA PARADOXAL ORIGEM.....	66
PARTE II – COMO, ENTÃO, CONCILIAR CRENÇA E DESCRENÇA?	81
3 A LAICIDADE ENQUANTO FUNDAMENTO PARA A DEMOCRACIA: ENTRE AUTORIDADE E AUTORITARISMO	82
3.1 O <i>RULE OF LAW</i> OPOSTO AO <i>RULE OF GOD</i>	82
3.2 O AUTORITARISMO CARISMÁTICO ALICERÇADO EM DISCURSOS RELIGIOSOS	92
4 A DEMOCRACIA ENQUANTO FUNDAMENTO PARA A LAICIDADE: DA NEUTRALIDADE AO AGONISMO	114
4.1 A SEPARAÇÃO INSTITUCIONAL DE ESFERAS COMO POSSÍVEL SOLUÇÃO.....	114
4.2 A PROPOSTA DE UM PLURALISMO RELIGIOSO PAUTADO NO AGONISMO	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148

INTRODUÇÃO

No Brasil, mesmo as primeiras experiências constitucionais no Império denotam a existência de um forte embate sobre o sentido de liberdade religiosa que informava a vida pública, especialmente diante do reconhecimento oficial do catolicismo como religião privilegiada.¹ Tal experiência levou a uma forte presença do clero nas esferas administrativa e legislativa, que se traduzia em um movimento de ocupação religiosa caracterizada pela particular defesa da vertente ultramontana militante. Nesse período, a diversidade religiosa era vista como uma doença a ser combatida, sendo a diversidade religiosa rechaçada sob o pretenso argumento de que não haveria lugar no Brasil, um país de exclusiva fé católica, para tal embate. A liberdade religiosa era unilateralmente exercida pela religião dominante, que recusava reconhecer qualquer possibilidade de dissenso, até porque, na medida em que sua verdade era absoluta e revelada, não se mostrava possível compatibilizá-la com qualquer outra manifestação possivelmente conflitante.

A Constituição Imperial de 1824 ostentava, portanto, uma clara devoção ao catolicismo, assegurando-lhe o monopólio sobre os símbolos e edificações de culto, bem como sobre importantes institutos civis, como o batismo e o matrimônio. Somente com o movimento de intensificação da indústria e comércio, seguido da construção de um movimento liberal robusto dentro da elite, é que se possibilitou o advento da Constituição Republicana de 1891, marcando a quebra da hegemonia católica, em favor de um Estado laicizado e desprovido de vínculos oficiais com qualquer profissão religiosa específica.

Ao mesmo tempo, as marcas da interação entre a Administração Pública e determinadas expressões de fé hegemônicas permanecem relevantes para a compreensão dos movimentos que se intensificaram dentro da estrutura sociopolítica brasileira, mesmo após a aparente laicização promovida a nível constitucional. Em particular, merece destaque a institucionalização de práticas de perseguição contra indígenas, negros, mulatos e imigrantes. A força política de correntes religiosas tradicionais se revela, igualmente, na utilização de tipos penais destinados à proibição da feitiçaria e do curandeirismo.² Nesse contexto, em que pese a

¹ CIARALLO, Gilson, O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política, **Revista de Sociologia e Política**, v. 19, n. 38, p. 85–99, 2011.

² FIORELLI SILVA, Ileizi Luciana; RODRIGUES, Franciele, O mito da secularização e a reprodução da moral religiosa no Brasil: um desafio para as escolas públicas?, **Revista Relegens Thréskeia**, v. 5, n. 2, p. 18, 2016, p. 20.

aparente remissão ao quadro de saúde pública como objeto principal da tutela estatal, a aplicação histórica dos tipos descritos revela, principalmente, as marcas da perseguição às expressões de fé minoritárias, amplamente marginalizadas pelo catolicismo dominante.

Se o início da República celebra um importante marco para a afirmação da laicidade brasileira, pautada na edificação de um Estado autossuficiente em sua afirmação de autoridade, não há verdadeira linearidade e progressividade no trato público conferido às autoridades religiosas. O catolicismo, constitucionalmente oficializado durante o Império, recupera sua força política durante o Estado Novo, ainda que formalmente se continue a afirmar o seu caráter laico.³ Outras expressões religiosas minoritárias, principalmente aquelas espíritas, indígenas e afro-brasileiras, viveram fortes repressões policiais, sujeitando-se, inclusive, a invasões em seus locais de culto. A mentalidade predominante denotava que, a despeito da liberdade religiosa de assento constitucional, somente a expressão cristã e, principalmente, católica, se revelava compatível com o espírito de modernização que se buscava impor à época.

A constituição de 1988, ao seu tempo, parece afirmar, novamente, que a laicidade do Estado brasileiro se coloca em um patamar inquestionável, assegurando a ampla liberdade religiosa de um lado e, de outro, a absoluta distinção entre o poder político estatal e outras esferas de poder, que lhe devem ser subjacentes. No entanto, persiste a absoluta centralidade na indagação quanto ao verdadeiro escopo atribuído a tal princípio reitor. A título ilustrativo, em 2008, a República Federativa do Brasil, na figura do então Presidente Lula, e a Santa Sé, representada pelo Papa Bento XVI, firmaram um acordo bilateral, posteriormente aprovado pelo Congresso Nacional, estabelecendo um regime de aliança e subvenção.⁴ Tal compromisso, enquanto expressão formal do vínculo assumido entre o Estado brasileiro e um ordenamento religioso específico, tensiona o sentido constitucional da laicidade ao seu máximo.

Destarte, a remissão ao contexto histórico brasileiro permite evidenciar as bases sobre as quais se constrói o presente problema de pesquisa, que se traduz em uma pergunta central: será que o constitucionalismo liberal-democrático, em especial o brasileiro, consegue tutelar a laicidade de modo a solucionar os problemas colocados pela incursão religiosa sobre o campo político? Trata-se de uma pergunta aparentemente sem propósito para qualquer um que tome o princípio da laicidade como uma máxima constitucional autossuficiente. No entanto, uma

³ ORO, Ari Pedro, A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações, **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 221–237, 2011, p. 226.

⁴ RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto, O acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate, **Debates do NER**, v. 2, n. 18, p. 193–212, 2010.

análise mais detida, a partir da própria revisão das premissas que lhe são basilares, permite constatar que a tutela constitucional da liberdade religiosa permanece como fonte de múltiplos embates, dos quais o constitucionalismo não pode se esquivar.

Uma primeira e necessária elucidação se faz, desde logo, necessária, consistente na utilização do termo liberalismo-democrático, que neste trabalho é tomado como fundamento para a própria construção teórica pretendida. O emprego do termo não será objeto de um específico escrutínio, nem tampouco se enfrentarão temas relacionados à legitimidade de tal modelo frente a outras possibilidades teóricas oferecidas. Ao contrário, o emprego da expressão ao longo do presente trabalho busca apenas identificar o movimento específico visto em sociedades constitucionais modernas que se encontram obrigadas a articular duas tradições distintas: uma liberal, pautada no respeito à liberdade individual; e outra democrática, pautada na igualdade e soberania popular.⁵ A liberal-democracia, nesse sentido, não se atrela a um modelo rígido de solução constitucional, mas a uma corrente de pensamento particularmente devotada ao problema colocado pela harmonização desses dois princípios, que admitem inúmeras configurações, refletindo na constatação de inúmeras propostas teóricas avançadas por diferentes autores em diferentes áreas de estudo, cada qual dotada de particular singularidade.

É igualmente importante destacar que o presente trabalho busca atuar sob o manto da interdisciplinaridade, propondo um diálogo com teóricos da sociologia das religiões, bem como da filosofia política e do direito constitucional. Portanto, haverá uma invariável necessidade de correlação entre diferentes autores, que escrevem a partir de diferentes contextos científicos e teóricos, na medida em que cada um permite evidenciar ferramentas indispensáveis à análise globalmente proposta, mesmo que suas próprias conclusões globais sejam aparentemente irreconciliáveis.⁶ Isso não significa, entretanto, que tal individualismo metodológico não pressuponha uma inspiração teórica central, que, neste caso, representa justamente o

⁵ MOUFFE, Chantal, **The democratic paradox**, London: Verso, 2000, p. 2–3. Em suas palavras: “It is therefore crucial to realize that, with modern democracy, we are dealing with a new political form of society whose specificity comes from the articulation between two different traditions. On one side we have the liberal tradition constituted by the rule of law, the defence of human rights and the respect of individual liberty; on the other the democratic tradition whose main ideas are those of equality, identity between governing and governed and popular sovereignty. There is no necessary relation between those two distinct traditions but only a contingent historical articulation”.

⁶ CLÈVE, Clèmerson Merlin, **Temas de Direito Constitucional e de Teoria do Direito**, São Paulo: Editora Acadêmica, 1993, p. 185. Em suas palavras: “Não nos preocupamos, nesse sentido, com a coerência limitadora; ao contrário, faremos uso da contribuição de autores que, considerados sob uma ótica orgânica e totalizadora, são inconciliáveis. É que arriscamos o uso de parte do universo conceitual deste autor, parte daquele, e parte daquele outro”.

compromisso metodológico de amarra das conceituações parcialmente obtidas, exigindo uma compatibilidade lógica e epistemológica mínima.⁷

Por fim, a comparação é um elemento que, ainda que não se coloque como central à proposta ora avançada, dialoga diretamente com a empreitada teórica intentada. A investigação do liberalismo-democrático e seu projeto constitucional demandará, inevitavelmente, que se investiguem experiências e práticas distintas observadas nos mais diferentes contextos constitucionais globalmente esparsos. Ainda que o escopo do presente trabalho acabe recaindo principalmente sobre a Constituição brasileira, até pela opção de enfrentamento de decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal quanto à laicidade e seu significado semântico, isso não significa que outros contextos constitucionais não serão enfrentados. Ao contrário, até mesmo pela relevância do liberalismo-democrático como vertente de inspiração para tantos ordenamentos modernos, tais realidades, tanto teóricas quanto práticas, acabarão sendo objeto de comentários e ilustrações.

A vertente metodológica para a análise comparativa, então, passa a ser a de um universalismo com referência a recursos contextuais, como proposta dialógica que permite o estudo de princípios que se replicam em diferentes cenários.⁸ O rigor metodológico demandará, destarte, a individualização dos contornos próprios às distintas realidades postas a exame, a fim de que a comparação aconteça de forma a resguardar quaisquer diferenças contextuais possivelmente existentes. A metodologia de investigação permanecerá sempre atenta aos

⁷ MORAES, Antonio Carlos Robert, Geografia, Interdisciplinaridade e metodologia, **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, v. 18, n. 1, p. 09–39, 2014, p. 9–10. Em suas palavras: “A aceitação de certa dose de ‘individualismo metodológico’ não significa, todavia, que o controle epistemológico dos procedimentos analíticos de uma dada pesquisa em ciências humanas não necessitem de explicitação. Não significa também que inexistam matrizes interpretativas que estruturam os próprios arranjos teóricos individualizados, justificando-os no plano filosófico. Pode-se dizer, ao contrário, que mesmo as orientações que apresentam grande diversidade de fontes de filiação possuem uma inspiração teórica central (uma orientação guia) que preside a articulação do conjunto construído de influências variadas. Na verdade, a adesão a tesa da individualidade metodológica deveria reforçar a necessidade de bem identificar as teorias e os posicionamentos filosóficos assumidos na montagem do discurso, pois a coerência de qualquer postura metodológica praticada repousa em muito na possibilidade de compatibilização lógica e epistemológica de seus componentes”.

⁸ TUSHNET, Mark, Some Reflections on Method in Comparative Constitutional Law, *in*: CHOUDHRY, Sujit (Org.), **The migration of constitutional ideas**, First paperback ed. Cambridge: Cambridge Univ Press, 2010, p. 83. Em suas palavras: “Contextualism’s challenge to the comparative enterprise, though serious, need not be fatal. The challenge does suggest that the study of the migration of constitutional ideas must be done with great caution – more caution, I think, that can be found in much of the literature on ‘borrowing’ constitutional ideas. Perhaps the true object of study should be the way in which those constitutional ideas that do migrate are transformed as they cross the border, or, alternatively, the way in which ideas that seem to have migrated have deeper indigenous roots that one might think, deeper even than the prevalence of citations to non-domestic sources would indicate”.

elementos próprios de cada ordenamento e ao específico ambiente em que se inserem.⁹ Ainda assim, através da referência às práticas constitucionais especificamente adotadas em outros ordenamentos relativamente ao trato da religiosidade e à laicidade estatal, é possível destacar o desenvolvimento de valores e estruturas que enriquecem a análise constitucional local, facilitando a edificação conceitual a partir do confronto entre múltiplas descrições.¹⁰

Quanto à divisão proposta, o presente trabalho se decompõe em duas distintas etapas, cada qual subdividida em duas seções com dois capítulos. A parte inaugural contempla uma indagação direcionada ao próprio conceito de laicidade encampado enquanto valor constitucional fundante, mas que, muitas vezes, acaba não sendo objeto de uma particular digressão acerca dos seus próprios contornos. É justamente nesse primeiro *locus* do trabalho que apresentaremos o relevantíssimo embate entre secularidade e laicidade, enquanto dois modelos descritivos de um fenómeno comum, mas que comportam relevante margem de diferenciação. Se a secularidade, de um lado, nasce para descrever um movimento social e cultural global de declínio religioso frente ao cientificismo moderno antropocêntrico, a laicidade, de outro, é cunhada com olhos para a realidade francesa, para denotar a feição normativa da exigência de separação entre Estado e autoridades religiosas na condução republicana.

Não obstante seja a demarcação conceitual um elemento importante na análise dispendida, sua importância é limitada à facilitação da compreensão dos diferentes contextos em que se inserem os autores. Isso porque o conceito de laicidade não é universalmente encampado, existindo em muitas línguas a admissão apenas do termo secularidade que, então, precisa se desdobrar para englobar os dois sentidos apontados, tanto sociocultural quanto normativo. Até por isso, ao longo do presente trabalho, será possível observar o emprego dos termos como sinônimos, sempre que se estiver diante de contextos em que, por limitações semânticas, não seja possível traçar um recorte absoluto entre os sentidos. No entanto, conforme plenamente assentado na configuração do problema de estudo avançado, a análise se centrará

⁹ VALCKE, Catherine, Reflections on comparative law methodology - getting inside contract law, *in*: ADAMS, Maurice; BOMHOFF, Jacco (Orgs.), **Practice and Theory in Comparative Law**, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 25.

¹⁰ HIRSCHL, Ran, On the blurred methodological matrix of comparative constitutional law, *in*: CHOUDHRY, Sujit (Org.), **The Migration of Constitutional Ideas**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 41–42. Em suas palavras: “by studying various manifestations of and solutions to roughly analogous constitutional challenges, our understanding of key concepts in constitutional law such as separation of powers, statutory interpretation, or equality rights, to pick a few common examples, becomes more sophisticated and analytically shaper. *Concept formation through multiple description* is the methodological approach this guise of comparative study often adheres to”.

primordialmente na compreensão da laicidade, cujo equivalente seria o de uma secularidade normativa, já que propensa ao confronto da questão específica imposta pela participação política de atores religiosos.

Já na primeira seção deste trabalho apresentaremos o problema do confronto entre o universo secular e laico, conquanto empregados para identificar uma visão particularmente moderna, a demandar que a religiosidade deveria restar privatizada. Tal privatização, obviamente, significaria a sua completa remoção do espaço público. Em seguida, sob os mesmos marcos teóricos, proporemos a problematização acerca da permanência e persistência religiosa, que parece recobrar importância tanto social quanto política. Nessa seara, é preciso que se investiguem autores diferentes, cujas teorias são claramente distintas, mas que ostentariam um traço de semelhança mínimo, consistente na aderência prévia à liberal-democracia. Para além do compromisso com o pensamento moderno, que se coloca como pano de fundo, outro fator importante para definição dos teóricos investigados reside na existência de análises específicas quanto ao papel das religiões em suas teorizações, permitindo confrontar a ideia de desaparecimento religioso com a da retomada da importância religiosa diante de novos contextos políticos.

Escolhemos, nomeadamente: (i) Max Weber, considerado por muitos um dos fundadores da sociologia das religiões, cuja preocupação tecno-científica levou à formulação da célebre afirmação do desencantamento do mundo; (ii) John Rawls, filósofo político particularmente preocupado com a ideia de justiça na edificação do liberalismo político, tendo devotado particular atenção à posição de argumentos religiosos na construção do consenso democrático; (iii) Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo da Escola de Frankfurt, que compartilha da preocupação com a edificação de consensos comunicativos indispensáveis ao funcionamento das sociedades democráticas, sendo um dos fundadores do movimento pós-secularista de redesenho da participação política religiosa; e (iv) Ronald Dworkin, filósofo político e jurista constitucional, que ostenta particular compromisso teórico com a edificação de princípios liberais e democráticos fundantes, especialmente investigando a conformação religiosa a tais princípios constitucionais.

Cumpre, entretanto, apresentar uma explanação adicional. Conquanto este trabalho represente um esforço metodológico de individualização de diferentes teorias e aproximação de suas conclusões através de recortes muito bem centrados na questão religiosa e de sua interação política, permanece existindo um vetor teórico central, que funciona como eixo para

a própria investigação globalmente empreendida.¹¹ Dessa forma, a teorização de Chantal Mouffe acerca do paradoxo democrático e sua concepção particularmente relevante do político ganha destaque, colocando-se como o grande suporte teórico para a costura da resposta ao problema de pesquisa ora proposto. No entanto, até pela diferença do enfoque, não se pode cogitar de uma subsunção plena. Propomos destacar a concepção de laicidade imbuída no constitucionalismo liberal-democrático, razão pela qual resta preciso que nos embebamos de concepções teóricas análogas no campo da sociologia das religiões e do direito constitucional.

Se a primeira seção devota sua atenção às teorizações liberais-democráticas e ao papel nelas ocupado pela tutela da laicidade, a segunda seção buscará evidenciar uma contradição semântica latente. Em um primeiro momento, nos centraremos no estudo de decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal brasileiro, permitindo delas extrair distintos sentidos com que a laicidade acaba empregada em nosso ordenamento constitucional. Posteriormente, com a infusão teórica da proposta de Mouffe, avançaremos à construção do paradoxo performático em que se funda o liberalismo-democrático, especialmente para demonstrar sua possível repercussão sobre uma igualmente paradoxal interpretação da laicidade religiosa, que se calca na liberdade religiosa, mas também em um pluralismo religioso de cunho democrático.

Na medida em que propomos a análise de decisões judiciais, é imperativo que apresentemos o panorama metodológico para tal empreitada. Assim, da mesma forma com que usualmente se adota em contextos acadêmicos na área do estudo constitucional comparado, faremos a análise sistemática de um número pequeno de casos (método *small-N*). Entretanto, ressalvamos que embora seja um número possa ser considerado pequeno, a seleção compreende a integralidade dos casos disponíveis para consulta no sistema eletrônico do STF dentro dos parâmetros estipulados. A escolha dos acórdãos analisados foi fruto de pesquisa diretamente no acervo de jurisprudência disponível no sítio eletrônico do STF, através da introdução de dois argumentos alternativos: laicidade ou laico. Do total dos resultados, foram tomados apenas os acórdãos provenientes de julgamento pelo tribunal pleno e, dentre eles, afastado um resultado atinente a Habeas Corpus onde o termo laicidade foi encontrado em referência indireta.

Todos os nove acórdãos remanescentes foram objeto de leitura atenta, destinada a identificar expressamente o sentido atribuído, em cada um dos votos proferidos, ao princípio

¹¹ DAROS, William R., ¿Qué es un marco teórico?, **Enfoques**, v. 14, n. 1 y 2, p. 73–112, 2002, p. 80. Em suas palavras: “El marco encuadra una pintura, la ubica, la contiene, le da un centro, la hace relevante. Análogamente, un marco teórico es lo que encuadra, contiene, ubica y hace relevante el sentido del problema. Una teoría, en cuanto permite describir, comprender, explicar e interpretar los problemas, les da a los mismos un marco”.

da laicidade tutelado pela Constituição. A comparação entre eles, assim, será pautada na lógica dos *casos mais diferentes*, similar àquela empregada no estudo comparativo de experiências de distintos sistemas legais.¹² Cada caso estudado carrega consigo um contexto particular, bem como nuances específicas acerca da questão objetivamente colocada para apreciação pela Corte Constitucional. No entanto, todos permitem, direta ou indiretamente, o confronto acerca da laicidade, respondendo ao questionamento do que, de fato, significaria a afirmação do Estado laico em nosso ordenamento jurídico. É através desse ponto de convergência que permitiremos a identificação semântica da laicidade através das decisões do STF, ainda que apontem dois possíveis sentidos a competirem por prevalência.

Por fim, a derradeira parte deste trabalho cobra atenção ao problema da inclusão religiosa contraposta aos possíveis efeitos excludentes do endosso a posições centradas na verdade absoluta, especialmente por ser incompatível com uma democracia de vertente pluralista. Nesse contexto, a terceira seção se destinará ao escrutínio da proximidade existente entre expressões religiosas e um movimento crescente de virada iliberal, muitas vezes descrito pelo estigma do retrocesso democrático (*democratic backsliding*).¹³ Como ponto de partida, se tomará por base a proposta avançada por Ayelet Shachar e Ran Hirschl ao descreverem o constitucionalismo e as religiões como ordens opostas e que, ademais, competem expressamente entre si. Partindo de tais considerações, possibilitaremos a construção da autoridade carismática como ponto de aproximação entre diferentes expressões religiosas e o avanço de um autoritarismo populista que ameaça a liberal-democracia em um movimento que parte de seu próprio centro.

Na quarta e última seção deste trabalho, duas propostas serão enfrentadas na busca pela densificação de um conceito de laicidade que reconheça os limites impostos por sua ambivalência constitutiva. Em primeiro lugar, daremos ênfase à corrente separatista, que busca destacar espaços distintos onde a religiosidade poderia operar, sem que se confunda com o espaço político propriamente afeto a um Estado de matriz laica. No entanto, retomando as críticas lançadas à laicidade de cunho separatista, proporemos a ulterior remissão à teoria avançada por Chantal Mouffe para denotar o caráter agonístico da laicidade tutelada

¹² HIRSCHL, On the blurred methodological matrix of comparative constitutional law, p. 51. Em suas palavras: “according to the ‘most different cases’ approach to selecting comparable cases, researchers should compare cases that are different on all variables that are not central to the study but match in terms that are, thereby emphasizing the significance of consistency on the key independent variable in explaining the similar readings on the dependent variable”.

¹³ BERMEJO, Nancy, On Democratic Backsliding, **Journal of Democracy**, v. 27, n. 1, p. 5–19, 2016.

constitucionalmente, particularmente comprometida com o eterno movimento de renegociação que constitui a liberal-democracia, sob as bases de um pluralismo que, nesse sentido, se reafirma e se reinventa diuturnamente.

PARTE I – O QUE DIGO QUANDO AFIRMO QUE SOU LAICO?

MOTE

*Fradecos, tocai o sino
Que o Católico morreu.*

GLOSA

*Um velho feito menino,
Por força da caduquice.
Quis lutar... ó que sandice!
Fradecos, tocai o sino!
Não julgueis que é desatino
Tachá-lo assim de sandeu...
Si em discussões se meteu,
Para tomar uma sova,
Carolas, abri-lhe a cova,
Que o Católico morreu.*

*Tal é na terra o destino
Das ciências passageiras
Morreu vomitando asneiras...
Fradecos, tocai o sino!
Não teve auxílio divino
Nem a Suma lhe valeu.
Como é que assim se perdeu
Tão sábio guia das almas?
Quem for ímpio, bata palmas
Que o Católico morreu.*

Tobias Barreto – Crítica da Religião¹⁴

¹⁴ CIARALLO, O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX, p. 94. Versos publicados durante a polêmica instaurada pelas afirmações de Matta Albuquerque no jornal *O Católico*.

1 ESTADO SECULAR: DO “FIM DA RELIGIÃO” AO SEU RETORNO

Esta primeira seção se insere diretamente no escopo de abordagem da parte inaugural deste trabalho, em que se pretende desenvolver uma análise mais detida acerca do que possa ser extraído como substrato do conceito de laicidade que, ainda que não se coloque formal e taxativamente no rol de garantias do texto constitucional brasileiro, afirma-se enquanto valor inafastável para a configuração do Estado nele inscrito. Será feita, primeiramente, a remissão à eclosão moderna do processo de secularização estudado em disciplinas sociológicas, pinçando-se um ideal subjacente de privatização da religião. Em seguida, o segundo capítulo será devotado à investigação dos novos desdobramentos teóricos que, dialogando com o ideal moderno de laicidade normativa, reposicionam as expressões religiosas dentro de uma contingência que ressignifica os espaços da possível interação entre o Estado dito secular e as autoridades religiosas nele atuantes.

1.1 A MODERNA IDEIA DE PRIVATIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE

A relação entre religião e poder, ainda que ostente uma onipresença histórica, ganha particulares contornos com o advento do Iluminismo enquanto período em que o saber científico e técnico se distingue enfaticamente de amarras místicas e metafísicas. Nesse contexto, igualmente, o indivíduo humano, enquanto ser racional e social, adquire notória emancipação. A expressão de religiosidade, especialmente em sua vertente comunitária, destinada à organização de individualidades em torno de uma malha coletiva coesa, sem espaço nesse novo projeto moderno, é, então, lançada ao campo da irracionalidade a ser combatida e, até mesmo, erradicada.

O primeiro capítulo deste trabalho busca recuperar, no sentimento moderno e iluminista, por um movimento de tutela do saber humano que se coloca em dissonância com possíveis expressões de religiosidade calcadas em realidades metafísicas inacessíveis à cognição racional que o funda. Assim, as bases para a afirmação, ainda hoje predominante no vernáculo jurídico, quanto à necessária privatização religiosa, muitas vezes reduzidas a um simples desencantamento do mundo, podem ser acessadas em suas próprias raízes. Essas mesmas bases servirão à edificação do ideal liberal-democrático, demandando, portanto, particular atenção para sua configuração originária.

O processo de construção de um ideal de racionalidade moderno a pautar as ciências sociais, inserido dentro dos marcos teóricos Iluministas, tem um importante desdobramento

com o surgimento da sociologia das religiões enquanto campo autônomo de produção do saber. Tal movimento encontra em Weber um importante expoente, especialmente quando propõe identificar em diferentes expressões de religiosidade uma dimensão de magia que é intimamente associada ao campo da irracionalidade. Entretanto, a ressalva se encontra latente em sua análise, na medida em que reconhece que a modernidade está no próprio observador, já que é ele que confrontará o fenômeno religioso para que oponha as verdades naturais e científicas às falsas atribuições de causalidade que o habitam.¹⁵

Ainda que atualmente lhe sejam lançadas fortes críticas direcionadas ao que parecem ser conclusões contrárias à permanência da religiosidade no ideário social, é imperativo que se mantenha a atenção àquilo que o autor verdadeiramente descreve enquanto um processo de racionalização, calcado no binômio modernização e desencantamento do mundo.¹⁶ O devir sociológico se afirmaria sobre dois requisitos, traduzidos, de um lado, enquanto a superação da magia e, de outro, enquanto a aproximação do divino à esfera mundana.¹⁷ Tal análise, porém, não é deontológica e não expressa necessariamente um desejo de racionalização, se colocando mais enquanto uma afirmação ontológica dos processos que se observavam em diferentes contextos e que podem indicar a racionalização das expressões religiosas em múltiplos aspectos.

Muitas vezes, conforme adverte Mata, a remissão equivocada à racionalização Weberiana revela a busca por um “Weber hegelianizado, de cuja obra se extraem ferramentas teóricas e conceituais supostamente capazes de nos mostrar o caminho rumo à modernização, à secularização, numa palavra: ao advento da razão universal”.¹⁸ Em verdade, ainda que mantendo atenção devotada aos limites da ontologia sociológica, em sua leitura acerca da ciência enquanto vocação, Weber traduz de maneira categórica o processo de desencantamento

¹⁵ WEBER, Max, **The sociology of religion**, London: Methuen & Co Ltd, 1965, p. 2. Em suas palavras: “Only we, judging from the standpoint of our modern views of nature, can distinguish objectively in such behaviour those attributions of causality which are ‘correct’ from those which are ‘fallacious’, and then designate the fallacious attributions of causality as irrational, and the correspondig acts as ‘magic’”.

¹⁶ MATA, Sérgio da, Considerações anti-hermenêuticas em torno da recepção de Max Weber no Brasil, *in*: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.), **Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento**, Uberlândia: Edufu, 2016, p. 108.

¹⁷ WEBER, Max, **The religion of China: Confucianism and Taoism**, Glencoe: The Free Press, 1951, p. 226. Em suas palavras: “To judge the level of rationalization a religion represents qe may use two primary yardsticks which are in many ways interrelated. One is the degree to which the religion has divested itself of magic. The other is the degree tho which it has systematically unified the larition between God and the world and therewith its own ethical relationship to the world”.

¹⁸ MATA, Considerações anti-hermenêuticas em torno da recepção de Max Weber no Brasil, p. 109.

do mundo como aquele que, sem negar a possibilidade da explicação mágica, permite a qualquer um o entendimento racional e controle tecnológico sobre a existência humana.¹⁹

A chave para a compreensão do sentido de desencantamento reside, portanto, na prevalência atribuída à explicação racional e científica, que exclui qualquer recurso ao sobrenatural no processo de resolução dos problemas empiricamente postos. A constatação caminha no sentido do reconhecimento da privatização religiosa, empriionando o misticismo e a religiosidade ao campo das expressões individuais ou intersubjetivas alheias à vida pública.²⁰ O desvalor da expressão de religiosidade se dá, igualmente, na medida em que representa o endosso a determinadas pretensões morais ou metafísicas, que implicam na atribuição de um valor de verdade ou de correção ancorado em prescrições éticas absolutas, quando tal exigência não condiz com parâmetros racionais de convivência.²¹

É justamente nessa ênfase procedimental, para reafirmar a integridade racional científica ao mesmo passo em que admite a legitimidade do pluralismo de valores, que o racionalismo Weberiano lança as bases para aquilo que será posteriormente redesenhado sob o manto político do liberalismo-democrático. Ainda que suas teorias não tenham qualquer dimensão prescritiva, é da essência da modernidade e racionalidade que lhe são subjacentes a elevação da ciência e da própria religião como espaços desencantados. Em um movimento de desencantamento que significa, ademais, a liberação das amarras éticas irracionais, em prol de compromissos assumidos com a promoção da diversidade e da tolerância na produção do saber tecno-científico.

A ampla prevalência da retórica liberal-democrática na construção do projeto constitucional moderno representou, também, a interiorização de uma tensão no trato das relações entre Estado e religiões, amplamente pautada no ideal de exclusão e privatização. Ilustrativa se revela a afirmação de Kelsen, em obra dedicada à análise das críticas tecidas ao

¹⁹ WEBER, Max, **The vocation lectures**, Indianapolis: Hackett Pub, 2004, p. 13. Em suas palavras: “It means that in principle, then, we are not ruled by mysterious, unpredictable forces, but that, on the contrary, we can in principle control everything by means of calculation. That in turn means the disenchantment of the world. Unlike the savage for whom such forces existed, we need no longer have recourse to magic in order to control the spirits or pray to them. Instead, technology and calculation achieve our ends. This is the primary meaning of the process of intellectualization”.

²⁰ *Ibid.*, p. 30. Em suas palavras: “Our age is characterized by rationalization and intellectualization, and above all, by the disenchantment of the world. Its resulting fate is that precisely the ultimate and most sublime values have withdrawn from public life. They have retreated either into the abstract realm of mystical life or into the fraternal feelings of personal relations between individuals.”.

²¹ NOBRE, Renarde Freire, Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores, *in*: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.), **Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento**, Uberlândia: Edufu, 2016, p. 148.

que se denominava “religião secular”, somente publicada postumamente, em que reitera tais postulados para afirmar que “deve haver poucas dúvidas de que, em tempos modernos, o democratismo anda de mãos atadas com a emancipação da religião”.²² Destarte, a construção do saber científico, dito moderno, pressupõe a prevalência da razão sobre paixões circunstanciais, onde figuram as expressões de religiosidade, demandando a rígida construção de um espaço secular neutro e, portanto, livre de interferências irracionais.

Avançando sobre tal ideal, Rawls concebe o liberalismo político, cunhando-o como uma noção amplamente calcada na exigência de justiça concretamente realizável. Assim, seria possível superar o dissenso conflitante existente no seio de uma sociedade formada por indivíduos livres e iguais, para guiá-los através da razão à construção de um consenso capaz de prover unidade e estabilidade às instituições públicas.²³ Tal imposição se traduz enquanto verdadeiro compromisso coletivo e que tem como pressuposto básico a consciência de que todos pertencem à mesma comunidade.

Qualquer decisão em prol da coletividade somente poderia ser admitida, dentro do pensamento Rawlsiano, em um contexto em que cada ator pudesse sustentar seus argumentos de maneira racional e livre de paixões. Destarte, se alcançaria um genuíno comprometimento, capaz de unir diferentes indivíduos em torno de uma decisão coletivamente aceita enquanto melhor produto da deliberação pública. Na medida em que impõe uma atitude e mentalidade unívoca na interpretação do que sejam os postulados da razão e da justiça, sobre os quais se constrói o político, criam-se as bases para uma neutralidade que subjuga a religião e a restringe.²⁴

Essa proposta de liberalismo político busca um núcleo moral neutro em face de diferentes concepções e orientações pessoais que podem ocasionar embates. Em seu cerne, subjaz o conceito de pluralismo razoável. Esse, ao seu turno, advoga uma visão tipicamente moderna de que a racionalidade humana é capaz de erradicar os dissensos, sempre que existam argumentos seculares associados ao ideal de justiça que lhe embasa. Não por outra razão, Rawls afirma taxativamente que “o problema do liberalismo político é avançar uma concepção de

²² KELSEN, Hans, **Secular religion: a polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as “New Religions”**, Wien: Springer, 2012, p. 269. Tradução nossa. No original: “there can be little doubt that in modern times democratism goes hand in hand with emancipation from religion”.

²³ RAWLS, John, **Political liberalism**, New York: Columbia University Press, 2005, p. 134.

²⁴ MODOOD, Tariq, State-Religion Connections and Multicultural Citizenship, *in*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 191.

justiça política para um regime constitucional democrático que possa ser endossado pela pluralidade de doutrinas razoáveis – característicos da cultura de um regime livre e democrático”.²⁵

O ideal de razão pública cristaliza a crença em uma concepção democrática do político que se resumiria à construção de um espaço deliberativo livre de inclinações pessoais, mas pautado em argumentos traduzidos à linguagem da razão.²⁶ Há uma oposição à verdade individual, sendo a deliberação consensual calcada em uma razão distinta, que não seria sinônima de qualquer compreensão singular, mas que seria, acima de tudo, geral e universalizável. A ideia de consenso que permeia a concepção política liberal proposta por Rawls está, assim, indissociavelmente atrelada à criação de um espaço público secularizado, compreendido como um ambiente que assegure a paz e a justiça, livre de qualquer infusão religiosa (resguardada ao campo da vida privada).²⁷

Ainda que, por vezes, se busque matizar a imposição de neutralidade contida no pensamento do autor, ainda permanece a afirmação de que a democracia somente existiria em um cenário de consenso público, orientado por uma concepção política convergente em torno de doutrinas abrangentes razoáveis, sempre traduzidas a uma linguagem política racionalizável.²⁸ Trata-se da ideia de consensos sobrepostos. Esses, por sua vez, se resumiriam a uma exigência de que todos os interlocutores se aceitem, mutuamente, reconhecendo em cada um uma igual dimensão de dignidade e legitimidade. Tal exigência revela, ademais, o endosso exclusivo a razões públicas que possam ser, a despeito de posições divergentes, universalmente aceitas em suas premissas básicas.

Entretanto, é justamente essa visão que permite ocultar, por detrás de uma aparente exigência moral de indivíduos racionais, algo que é, em verdade, uma escolha política e um

²⁵ RAWLS, **Political liberalism**, p. xviii. Tradução nossa. No original: “the problem of political liberalism is to work out a conception of political justice for a constitutional democratic regime that the plurality of reasonable doctrines – always a feature of the culture of a free democratic regime – might endorse”.

²⁶ *Ibid.*, p. 218. Em suas palavras: “democracy involves, as I have said, a political relationship between citizens within the basic structure of the Society into which they are born and within which they normally lead a complete life; it implies further an equal share in the coercive political power that citizens exercise over one another by voting and in other ways. As reasonable and rational, and knowing that they affirm a diversity of reasonable religious and philosophical doctrines, they should be ready to explain the basis of their actions to one another in terms each could reasonably expect that others might endorse as consistent with their freedom and equality”.

²⁷ MOYN, Samuel, *Religious Freedom and the Fate of Secularism*, in: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 28.

²⁸ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 34, p. 92, 2011, p. 95–96.

compromisso específico com os valores do liberalismo, relegando qualquer possibilidade de dissenso plural ao campo da esfera privada.²⁹ Até por isso, diante da possibilidade de que o debate público se coloque em torno de questões de acirrada paixão individual, Rawls abre sua teoria à cláusula do *proviso*, para permitir que se introduzam argumentos distintos no campo discussão política pública a qualquer tempo, desde que, oportunamente, se apresentem razões políticas adequadas que os corroborem.³⁰

Permanece, ainda assim, elevada barreira colocada para interlocutores que pretendam lograr introduzir tais argumentos na discussão política. Isso porque tal cláusula, conforme concebida pelo autor, a despeito de aparentar maior abertura aos argumentos ditos de doutrina compreensiva, permanece impondo que a deliberação política exclua toda a forma de expressão singular de uma dada cosmovisão, que passa, então, a requerer um processo adicional, de tradução, para que, ancorado em balizas racionais, se permita a universalização.³¹ Ainda que a religiosidade não deva ser vista como questão absolutamente privada, sua participação pública permanece restrita apenas àquilo que harmonize com os postulados constitucionais que cristalizam o ideal da justiça política.

O pluralismo tomado enquanto fato e a assunção de uma presunção de racionalidade ínsita a todos os indivíduos envolvidos no processo deliberativo público exigiriam que qualquer argumento, no campo político, possa ser expresso através de uma razão pública, produto de uma concepção de justiça social, permitindo a construção dos consensos sobrepostos. Através do *proviso*, qualquer razão não-pública, a exemplos dos argumentos de fé e crença pessoal, demandariam um filtro adicional de racionalidade para que, ao ingressarem no campo da

²⁹ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 28. Em suas palavras: “Rawls seems to believe that whereas rational agreement among comprehensive moral religious and philosophical doctrine is impossible, in the political domain such an agreement can be reached. Once the controversial doctrines have been relegated to the sphere of the private, it is possible, in his view, to establish in the public sphere a type of consensus grounded on Reason (with its two sides: the rational and the reasonable). This is a consensus that it would be illegitimate to put into question once it has been reached. and the only possibility of destabilization would be an attack from the outside by the 'unreasonable' forces”.

³⁰ RAWLS, John, The Idea of Public Reason Revisited, **The University of Chicago Law Review**, v. 64, n. 3, p. 765–807, 1997, p. 783–784. Em suas palavras: “reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons—and not reasons given solely by comprehensive doctrines—are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support. This injunction to present proper political reasons I refer to as the proviso, and it specifies public political culture as distinct from the background culture”.

³¹ ARAUJO, John Rawls e a visão inclusiva da razão pública, p. 97. Em suas palavras: “A exigência que permanece a todo instante, como se nota, consiste em traduzir os argumentos morais, filosóficos e religiosos utilizados no processo de justificação normativa para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos”.

deliberação propriamente dita, possam ser suportados por razões distintas, de ordem pública, já que pautadas na racionalidade e possíveis de universal aceitação.

Em sentido similar, a proposta de Habermas (ainda que centrada primordialmente em considerações emanadas do agir comunicativo e sua correspectiva dimensão de poder), também pode ser interpretada, especialmente em seus primeiros escritos, como uma busca para que a deliberação entre acepções opostas possa ser racionalmente solucionada.³² É importante frisar que, neste momento, a análise será concentrada nessas teorizações específicas de uma primeira postura habermasiana, até pela relevância e eco que ainda ostenta. No entanto, a ressalva é feita quanto aos desdobramentos futuros, que permitem até mesmo a superação de alguns elementos da estrutura teórica que ora se apresentará, mas que serão analisados nos capítulos subsequentes do trabalho. O que se observa na primeira postura do pensamento habermasiano é a esperança de edificação de uma esfera deliberativa, pautada em seu modelo discursivo, capaz de permitir a construção de consensos. Tais consensos, no âmbito da esfera pública, representariam um compromisso que é firmado no interesse igualitário de todos os indivíduos participantes, daí destacando a importância do princípio da universalização em suas construções teóricas.

Ainda que se questione a visão tradicional de que a verdade possa ser interpretada enquanto um valor absoluto dentro de processos comunicacionais complexos, persistiria uma imposição de orientação para a verdade, inclinada à construção de consensos necessários ao viver democrático.³³ Se a certificação de verdades objetivas não se coloca como atividade possível, diante da falibilidade humana, o agir comunicativo demandaria um processo específico de convencimento que adota como limite último a própria baliza imposta pela racionalidade moderna. Permanece existindo um requisito de validade incondicional, que dialoga com a obrigação recíproca de descentralização das perspectivas singulares de interpretação, “porque um proponente só pode ganhar o jogo quando *convence* seus oponentes da correção de suas exigências de validade”.³⁴

³² MAKARIEV, Plamen, *The Public Sphere: The Ideal and Realities*, in: MAKARIEV, Plamen (Org.), **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**, Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, p. 14. Em suas palavras: “if the decision is taken in a procedurally correct way, it should be in the equal interest of all persons affected – not in the sense that someone else decides that this is so, but because these persons themselves accept the outcome of the deliberation”.

³³ HABERMAS, Jürgen, **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 46–47. Em suas palavras: “Os participantes da comunicação podem se entender por cima dos limites dos mundos da vida divergentes, porque eles, com a visão de um mundo objetivo comum, se orientam pela exigência da verdade, isto é, da validade incondicional de suas afirmações”.

³⁴ *Ibid.*, p. 66.

Para opor o individualismo que emanaria da simples sobreposição de ações comunicativas singulares, a esfera pública se eleva como um espaço destinado à ponderação das discordâncias em prol da assunção de compromissos que seriam igualmente suportados pela comunidade. A base para essa afirmação, ao seu passo, reside em que todos os participantes possam concordar que a decisão tomada seja o produto de um processo deliberativo racional e necessário.³⁵ Assim, a democracia se converte em uma estrutura que só assegura sua legitimidade pela pretensão de generalização das decisões obtidas, afirmando-as como universalmente aceitáveis.³⁶ A validade do produto político, portanto, dependerá da indissociável consideração do princípio da universalização.

A deliberação, enquanto processo atrelado à comunicação intersubjetiva, se coloca como solução para a construção de uma democracia funcional dentro de um contexto cultural plural. Há uma ideia de solidariedade subjacente a esse pensamento que exige dos indivíduos um mínimo de racionalidade na busca pela regulação de convivência, garantindo a renúncia à violência ao mesmo passo em que assegura um direito de manutenção de suas convicções pessoais privadas.³⁷ A expectativa, no campo da secularização do Estado, é de que os cidadãos possam deixar de lado suas convicções religiosas e crenças pessoais, para compreender a si mesmos enquanto partícipes de um empreendimento democrático.

O agir comunicativo, nesse contexto, não permite afastar por completo o problema imposto pela secularização moderna, particularmente quando se identifica a persistência de um princípio de universalização fortemente marcado pela racionalidade. Essa necessidade de obtenção de compromissos consensuais imporia, ademais, a formação de convicções compartilhadas, universalizáveis conquanto se submetam implicitamente às balizas colocadas

³⁵ HABERMAS, Jürgen, **Between naturalism and religion: philosophical essays**, Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2008, p. 49–50.

³⁶ KOZICKI, Katya, Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública, **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, v. 41, n. 0, p. 43–57, 2004, p. 53. Em suas palavras: “o ponto central do processo de deliberação é a tentativa da transformação de interesses ou prioridades, que antes os sujeitos participantes deste processo possuíam, em prol de interesses mutuamente acordados. Para tanto, no centro deste processo reside a necessidade de serem oferecidas ao debate razões que possam ser aceitas por todos, que todos considerem justificáveis”.

³⁷ HABERMAS, Jürgen, **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**, Cambridge, Mass: MIT Press, 1996, p. 308. Em suas palavras: “Only in an egalitarian public of citizens that has emerged from the confines of class and thrown off the millennia-old shackles of social stratification and exploitation can the potential of an unleashed cultural pluralism fully develop - a potential that no doubt abounds just as much in conflicts as in meaning-generating forms of life. But in a secularized society that has learned to deal with its complexity consciously and deliberately, the communicative mastery of these conflicts constitutes the sole source of solidarity among strangers - strangers who renounce violence and, in the cooperative regulation of their common life, also concede one another the right to remain strangers”.

à própria concretização do discurso prático. É imperativo destacar nesse ponto, em que pese a superação futura desse entendimento, que Habermas chega expressamente a afirmar, ao contrário da coerção externa inadmissível, a possibilidade de uma coerção interna, do melhor argumento, oriunda da busca cooperativa pela verdade.³⁸

Sem qualquer pretensão de subsunção entre construções teóricas absolutamente distintas, a proposta Habermasiana denota uma preocupação com a universalização das questões de justiça democrática que pode ser encontrada também no pensamento de Ronald Dworkin. O último, em sua aberta oposição ao positivismo jurídico, retorna à integridade e ao sistema principiológico constitucional como solução para a construção de decisões capazes de passar pelo crivo da justiça. Trata-se, em grande medida, da imposição de um procedimento ancorado no problema da justiça política e cuja estrutura emerge como intrinsecamente racional, denotando compromissos específicos com os valores da democracia e da liberdade.³⁹

O embate de ideias, para o autor, é importante, na medida em que o direito se coloca como um ambiente de confronto político-moral que contrapõe visões distintas e antagônicas. De outro lado, surge a demanda pela construção de decisões capazes de solucionar os dilemas colocados por essa pluralidade de visões aparentemente irreconciliáveis. Por isso se afirma que “o exercício do poder político tem como o seu *point* a sua intencionalidade, guiado pelo objetivo da justiça política”.⁴⁰ Entretanto, é pela introdução da noção do direito enquanto integridade que Dworkin invariavelmente se associa à corrente liberal-democrática, ao propor uma postura decisória claramente destinada à manutenção de princípios de moralidade política, cuja existência é pressuposta e que são tomados como incontestáveis.

É imperativo reconhecer que a admissão do direito enquanto integridade significa, antes de tudo, a proposição de uma abordagem, um método para a interpretação jurídica, não

³⁸ HABERMAS, Jürgen, **Consciência moral e agir comunicativo**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 111–112. Em suas palavras: “Os participantes de uma argumentação não podem se esquivar à pressuposição de que a estrutura de sua comunicação, em razão de características a se descreverem formalmente, exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do argumento melhor, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção do motivo da busca cooperativa da verdade”.

³⁹ DWORKIN, Ronald, **A matter of principle**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, p. 188. Em suas palavras: “Unfortunately, liberty and equality often conflict: sometimes the only effective means to promote equality require some limitation of liberty, and sometimes the consequences of promoting liberty are detrimental to equality. In these cases, good government consists in the best compromise between the competing ideals, but different politicians and citizens will make that compromise differently. Liberals tend relatively to favor equality more and liberty less than conservatives do, and the core set of liberal positions I described is the result of striking the balance that way”.

⁴⁰ MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto, **Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea**, São Paulo: Saraiva, 2013, p. 213.

sendo possível que signifique a imposição de uma resposta única e correta.⁴¹ Ainda assim, a afirmação da necessidade de integridade na construção jurídica busca apresentar uma resposta, ainda que na forma de guia interpretativo, que, ao fim, denota a crença na existência de uma melhor solução, capaz de harmonizar interesses conflitantes em torno de compromissos mútuos com um sistema constitucional de integridade e coerência pautado em princípios abstratamente assumidos pela comunidade política.

Avançando esse sentimento enraizado dentro do constitucionalismo liberal, Dworkin se debruça sobre o tema da liberdade religiosa, que encontra latente proteção constitucional, para afirmá-la não como um direito especial, mas como mero direito geral à independência ética. Antes de postular um direito absoluto e oponível contra qualquer ingerência estatal, sustenta que as religiões possam ser ativamente compelidas à obediência de leis racionais pautadas em princípios constitucionais reitores (como a liberdade e a igualdade), que funcionam como consensos morais para a comunidade política.⁴² Assim, antes de ser concebida como um direito especial, a liberdade de exercício religioso se apresentaria como um direito geral à independência ética. Isso significa impor às expressões religiosas maior limitação, já que “podem ser forçadas a restringir suas práticas para que obedeçam a leis racionais e não-discriminatórias, que não estampam menos do que igual consideração por elas”.⁴³

No seio do conceito de liberalismo-democrático abraçado por Dworkin reside o reconhecimento de que o predicado da justiça liberal se encontra calcado, ao mesmo tempo, sobre uma exigência de igualdade e uma garantia de liberdade.⁴⁴ A secularidade, então, se traduz em uma noção de neutralidade que demanda a igual consideração na proteção das diferentes expressões religiosas, ressalvando sempre que qualquer favorecimento ou endosso representaria uma quebra com essa exigência. O Estado, ao considerar todas as expressões de

⁴¹ DWORKIN, Ronald, **Law's empire**, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1986, p. 239–240.

⁴² DWORKIN, Ronald, **Religion without God**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013, p. 135–136.

⁴³ *Ibid.*, p. 136. Tradução nossa. No original: “[if we deny a special right to free exercise of religious practice, and rely only on the general right to ethical independence, then religions] may be forced to restrict their practices so as to obey rational, non-discriminatory laws that do not display less than equal concern for them”.

⁴⁴ LABORDE, Cécile, Liberal Neutrality, Religion, and the Good, *in*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 251. Em suas palavras: “Dworkin embeds his views about law and religion within a complex, comprehensive theory of liberalism. He sees liberal justice as deriving from two commitments: the first is equality and the demand that each individual be treated with equal concern; the second is liberty understood as the protected right to take responsibility for how one lives one’s life”.

fé como igualmente dignas, inclusive as expressões de não fé, não poderia sustentar qualquer proteção especial devotada a uma ou outra, sem contradizer essa igualdade fundante.⁴⁵

A liberdade religiosa não seria mais do que uma expressão da garantia de independência ética (enquanto princípio moral mais abstrato), exigindo do Estado uma postura de absoluta neutralidade. Não se admitiria, tampouco, a valoração de qualquer opção ou escolha individual, seja ela religiosa ou não.⁴⁶ O postulado da secularidade normativa passa a proibir qualquer expressão de favorecimento ou preferência que possa ser direcionada a alguma expressão de religiosidade. Ao Estado, cumpriria se omitir de todos os assuntos sobre os quais existam diferenças éticas e religiosas a ditar interpretações diferentes sobre escolhas possíveis, assegurando-se igual liberdade para cada indivíduo na condução de sua vida.

Essa concepção de neutralidade associada a uma ética liberal permite distanciar tal conceituação daquilo que se extrairia enquanto neutralidade na conceituação de Rawls. Isso porque, antes de ser uma exigência cultural de uma sociedade comprometida com valores modernos, a exigência de neutralidade em Dworkin é derivada da asserção de que a igual consideração das diferentes posturas éticas individuais demanda do Estado uma atitude agnóstica e não-valorativa. Tanto assim que, enquanto Rawls defende a neutralidade sob um argumento puramente político, em Dworkin seus contornos ganham a forma de uma ética liberal.⁴⁷ Entretanto, a despeito de suas diferenças, a recuperação dos autores citados permite denotar a paulatina internalização do ideal de privatização do saber religioso na busca pela edificação moderna dos espaços de saber tecno-científicos.

O secularismo se coloca como exigência imposta pelo constitucionalismo liberal-democrático que predica a separação entre Estado e expressões religiosas. Ao nível da

⁴⁵ DWORKIN, **Religion without God**, p. 123. Em suas palavras: “These substantive restrictions on the convictions a right to religious freedom should protect are all appealing. But their plausibility relies on the assumption that it lies within the power of government to choose among sincere convictions to decide which are worthy of special protection and which not. That assumption seems itself to contradict the basic principle that questions of fundamental value are a matter of individual, not collective, choice. We cannot assume that the convictions government chooses not to protect are insincere or otherwise not genuine”.

⁴⁶ DWORKIN, Ronald, **Justice for hedgehogs**, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 376. Em suas palavras: “For if we insist that no particular religion be treated as special in politics, then we cannot treat religion itself as special in politics, as more central to dignity than sexual identification, for example. So we must not treat religious freedom as sui generis. It is only one consequence of the more general right to ethical independence in foundational matters”.

⁴⁷ LABORDE, Liberal Neutrality, Religion, and the Good, p. 259. Em suas palavras: “Rather than building neutrality in ‘at the start of the story’ in terms of the common ideals of democratic culture, as Rawls does, he hopes to arrive at neutrality in the course of rather than at the beginning of the argument. So by contrast to Rawls’ attempt to provide a purely political, non-metaphysical defense of neutrality in public reason, Dworkin argues that liberal politics should be derived from a minimal commitment to a liberal ethics or a ‘liberal faith’”.

legitimidade, ele exige que o Estado tenha sua autoridade estruturada em torno de fontes legais e cívicas. Ao nível da justificação, ele demanda a rejeição de razões religiosas irracionais, traduzindo-as a argumentos públicos e universalizáveis sob o mantra da razão.⁴⁸ O binômio liberdade e democracia, transpassado ao campo religioso, impõe a proteção à liberdade de expressão e profissão de fé ao mesmo passo em que exige a neutralidade do Estado, que deve prezar pelo pluralismo democrático sem expressão de endosso ou preferência por qualquer expressão de crença.

Ao lado da confiança depositada no processo de diferenciação e autonomização, o secular exsurge enquanto “conceito que articula uma constelação de instituições, ideias e orientações afetivas que constituem uma importante dimensão do que chamamos de modernidade e das formas de conhecimento e prática que a definem – sejam elas religiosas ou não-religiosas”.⁴⁹ Sob essa ótica, a secularidade e o secularismo se distinguem entre si, pois este cuida de um processo específico de privatização das expressões religiosas, enquanto aquele diria respeito aos processos interconexos que aproximam e distanciam tais expressões no contexto daquilo que se convencionou denominar de modernidade.

O debate acerca da secularização se coloca, outrossim, como um dos axiomas centrais da teoria da modernização que caracteriza o estudo dos processos sociais, econômicos e políticos imbricados na edificação das sociedades industriais e capitalistas.⁵⁰ A modernidade tem sua dimensão de racionalidade intensificada, na medida em que se constrói um conceito de desenvolvimento colocado como marco inerente na evolução das sociedades contemporâneas. Não por outra razão, Milot propõe pensar nessa imposição racionalizante como fio condutor para a afirmação moderna de que haveria o fim da religião.⁵¹

⁴⁸ COHEN, Jean L., Rethinking political secularism and the american model of constitutional dualism, *in*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 118.

⁴⁹ HIRSCHKIND, Charles, Existe um corpo secular?, **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 1, p. 175–189, 2017, p. 175.

⁵⁰ MONIZ, Jorge Botelho, Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião, **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 3, p. 125–149, 2017, p. 127. Em suas palavras: “as premissas da secularização – que dizem que os processos sociais, econômicos e políticos, associados ao desenvolvimento das sociedades industriais, estão, implícita ou explicitamente, ligados ao declínio da religião – são integradas na teoria da modernização, tornando-se em um de seus axiomas centrais”.

⁵¹ MILOT, Micheline, Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde, **Cahiers de recherche sociologique**, n. 30, p. 153–178, 2011, p. 153. Em suas palavras: “Une lecture «rationalisante» de la modernité avait conduit à considérer la «fin de la religion» comme inhérente au développement même des sociétés contemporaines. Le sentiment religieux, s’il n’était pas complètement disparu, en était réduit à survivre dans le repli de la sphère privée”.

Ademais, segundo García Bossio, “essas definições levaram à associação direta entre secularização e modernidade, considerando que a característica de uma sociedade ‘ilustrada’ era que, se a religião não desaparecesse, ao menos devesse se reduzir ao espaço do privado”.⁵² Nesse contexto, há a afirmação da perda de hegemonia de determinadas religiões oficializadas, permitindo a construção de um pluralismo pautado justamente na afirmação da liberdade religiosa que se erigia enquanto valor fundamental. O ideal de privatização representa um importante passo para a autonomização da vivência religiosa em torno da livre expressão individual, abrindo-se a uma concorrência inter-religiosa salutar à existência privativa, mas afastada da esfera pública justamente por sua consequente inaptidão à universalidade.⁵³

De modo geral, a construção da tese da secularização se ancorou na afirmação de que o progresso técnico-científico afastaria visões teocêntricas e metafísicas do mundo, razão pela qual o esclarecimento enclausuraria manifestações religiosas ao campo estritamente privado.⁵⁴ Afastada a possibilidade de incursões argumentativas ditas irracionais, o campo deliberativo restaria neutralizado, na medida em que somente estruturas argumentativas típicas, centradas no universalismo científico e racional, seriam legitimamente aceitas. Mesmo quando a religiosidade é aceita dentro do campo político, tal fato fica condicionado a uma funcionalização que instrumentaliza a manifestação religiosa em serviço da racionalidade.⁵⁵ Esse representa, ao seu turno, o marco central do projeto constitucional liberal-democrático.

⁵² GARCÍA BOSSIO, María Pilar, La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales, **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 148–173, 2018, p. 150. Tradução nossa. No original: “estas definiciones llevaron a la asociación directa entre secularización y modernidad, considerando que lo propio de una sociedad ‘ilustrada’ era que, si la religión no iba a desaparecer, por lo menos debía reducirse al espacio de lo privado”.

⁵³ MARIANO, Ricardo, Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate, **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 4, p. 708–726, 2016, p. 715. Em suas palavras: “Perdeu plausibilidade, sobretudo na esfera pública, onde passou a prevalecer o domínio autônomo e a legitimidade da ciência e de seus saberes produzidos e geridos por agentes e especialistas seculares das esferas jurídica, política e econômica. Secularização e pluralização privatizaram e debilitaram, em boa medida, a religião nos planos societário, cultural, institucional, moral, cognitivo e comportamental”.

⁵⁴ SOUZA, Draiton Gonzaga de, Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas, **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, n. 3, p. 278–284, 2015, p. 282. Em suas palavras: “a tese da secularização (*Säkularisierungsthese*) apoia-se nos seguintes elementos: o primeiro é o progresso técnico-científico, que fomenta uma concepção antropocêntrica de um mundo desencantado (*entzauberte Welt*), de tal modo que uma compreensão esclarecida dificilmente seria compatível com uma visão teocêntrica ou metafísica de mundo. Em segundo lugar, as Igrejas e comunidades, com a diferenciação de subsistemas (direito, política, etc.), perderam de modo crescente sua função, assumindo gradativamente a tarefa de administrar os bens salvíficos; assim, a religião torna-se assunto privado, sem importância pública”.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 283. Em suas palavras: “argumentos religiosos precisam ser traduzidos em uma linguagem acessível a todos, isto é, para a linguagem dos argumentos racionais. Isso significa que o ‘conteúdo de verdade’ das religiões deve coincidir com o conteúdo de verdade da moral racional e que, portanto, qualquer argumento que não seja passível de tradução na linguagem dos argumentos racionais não pode ser usado legitimamente

Conforme afirma Taylor, os autores se concentram na construção de uma razão pura, pautada em argumentos não religiosos, que seria a chave para resolução dos problemas de moral política colocados diante de uma sociedade complexa.⁵⁶ O dissenso é privatizado para que o campo estritamente deliberativo não se sujeite à dubiedade imposta por valores morais respaldados em verdades metafísicas. Destarte, o racionalismo representa uma imposição consensual para que todos os cidadãos possam encontrar balizas mínimas de comprometimento que garantam ao sistema político sua vocação universal na regulação da vida comunitária. Ao mesmo tempo, a afirmação da liberdade de crença serve de unidade motriz para o movimento de marginalização e privatização que busca edificar um espaço temporal livre da influência religiosa.⁵⁷

O que se observa, conseqüentemente, é a autonomização de diferentes parcelas do ideário individual e social, para distinguir uma dimensão pública, centrada na razão, daquela verdadeiramente privada, onde qualquer manifestação de crença metafísica permaneceria reclusa.⁵⁸ Trata-se de um processo de diferenciação que ganha forte amplitude dentro da sociologia, com impacto direto sobre a construção da ciência política que se acreditava verdadeiramente livre das amarras do irracionalismo. Por conseguinte, a modernidade exigiria que a dimensão religiosa restasse plenamente privatizada.⁵⁹ Essa privatização, ademais, permite a afirmação política da separação de esferas, distinguindo o Estado e as diferentes expressões religiosas enquanto existências estanques e incomunicáveis, cabendo somente à primeira o monopólio na regência da vida pública.

para justificar decisões institucionais. Assim, Habermas opera uma funcionalização da religião que estará, então, a serviço da razão”.

⁵⁶ TAYLOR, Charles, **Dilemmas and connections: selected essays**, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 328. Em suas palavras: “special status for nonreligiously informed reason (let’s call this ‘reason alone’), as though this latter were able to resolve certain moral-political issues (a) in a way which can legitimately satisfy any honest, unconfused thinker, and (b) where religiously based conclusions will always be dubious, and in the end only convincing to people who have already accepted the dogmas in question”.

⁵⁷ BLANCARTE, Roberto, América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad, **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, 2011, p. 185.

⁵⁸ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 90. Em suas palavras: “A clear-cut separation is established between the realm of the *private* - where a plurality of different and irreconcilable comprehensive views coexist - and the realm of the *public*, where an overlapping consensus can be established over a shared conception of justice”.

⁵⁹ GAYTÁN ALCALÁ, Felipe, Fe de erratas. El debate inconcluso de la secularización en la sociedad moderna, in: **Memoria de Ponencias**, 1. ed. San José, CR: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, 2008, p. 43. Em suas palavras: “un proceso de diferenciación, entendiendo por ello una creciente autonomía entre las distintas esferas sociales, autonomía que deriva en una relación horizontal entre las esferas con lo que no hay un centro dominante, y sobre todo, un proceso de privatización de la religión en la modernidad”.

O constitucionalismo, ao seu turno, compartilha dessa infusão teórica para se afirmar enquanto um “grande projeto de conciliação social e política”.⁶⁰ A pacificação social se coloca como um objetivo central ao liberalismo-democrático e seu projeto constitucional de ordenação, propondo a conciliação de interesses opostos em torno de um plano comum. Isso significa, igualmente, a imposição de uma disciplina específica, erigida em torno de uma virtude supostamente universalizável, a fim de que se viabilize a construção de uma sociedade verdadeiramente livre de interesses egoísticos diversos daqueles já estampados no novo constitucionalismo emergente.⁶¹

Quer seja pela retomada do desencantamento do mundo, quer seja pelo esforço da justiça política na erradicação da religião no trato da vida social pública, se observa a forte tendência teórica de interiorização do ideal moderno de privatização religiosa. A racionalização, conforme se avançou neste capítulo, requer a prévia inadmissão de qualquer argumento dito irracional, que será imediatamente resguardado ao campo da expressão estritamente individual. Entretanto, a permanência religiosa e sua capacidade de irradiação sobre discussões públicas demanda, mesmo em termos científicos, a revisão da enunciação privatista, para que se formulem teorias voltadas à análise dessa complexa interação. O capítulo subsequente buscará o contraponto lançado pelo pós-secularismo para que se cogite definir um sentido de laicidade normativo, ainda que aberto à multiplicidade contextual que lhe é ínsita.

1.2 O IDEAL DE LAICIDADE DIANTE DA PERSISTÊNCIA RELIGIOSA

O conceito de privatização religiosa se colocou, originalmente, como sinônimo de um movimento de secularização sociocultural que privilegiava o racionalismo moderno em face das expressões crença individual. Tais crenças, fundadas em uma verdade supostamente revelada, não seriam, portanto, sujeitas à validação científica. Isso não impediu, contudo, o advento de novas construções teóricas voltadas ao estudo da persistência da religiosidade dentro do imaginário e da vida pública em sociedade. Em verdade, a construção da sociologia das

⁶⁰ FIORAVANTI, Maurizio, **Constitución: de la antigüedad a nuestros días**, Madrid: Trota, 2001, p. 38. Tradução nossa. No original: “un gran proyecto de conciliación social y política”.

⁶¹ *Ibid.*, p. 39. Em suas palavras: “la práctica de la virtud: de los monarcas, para que no se conviertan en tiranos; pero también de la aristocracia, para que no se transforme en oligarquías cerradas; y también del pueblo, para que no oiga la voz de los demagogos. Los antiguos, entonces, deja en herencia a los tiempos sucesivos esta gran idea: que una comunidad política tiene una forma ordenada y duradera, en concreto una constitución, si no está dominada unilateralmente por un principio político absolutamente preferente; si las partes que la componen tienen la capacidad de disciplinarse; si, en definitiva, su vida concreta no es mero desarrollo de las aspiraciones de los vencedores”.

religiões permitiu desmistificar a crença iluminista na superação da magia irracional pelo advento científico moderno, para lançar as bases de novas e importantes correntes sociológicas e filosóficas centradas no entrelaçamento do ideário religioso e secular na arena política.

O pós-secularismo Habermasiano se coloca como principal vertente hermenêutica, propondo o redesenho das estruturas liberais-democráticas clássicas, especialmente naquilo que concerniria à secularizada expressão da privatização religiosa. A crítica proposta caminha no sentido de relativização da divisão absoluta do conhecimento entre o secular e o profano, em que o primeiro seria dotado dos pressupostos racionais universalizáveis e o segundo, enquanto expressão de uma verdade revelada, resultaria em mero irracionalismo a ser combatido. A imposição racional de um convívio discursivo e a materialização de consensos universalizáveis não pode, em contextos pós-seculares, se traduzir em uma postura antirreligiosa excludente apenas daquilo que é visto como manifestação de argumentos religiosos. Ao contrário, os valores da liberdade religiosa e igualdade demandam que a própria secularidade seja repensada sobre as bases de um diálogo honesto e comprometido com o mútuo entendimento.⁶²

A legitimidade a visão moderna autossuficiente e excludente é tensionada diante das legítimas contraposições religiosas, razão pela qual Habermas propõe o enunciado de uma questão chave: “será que a ciência moderna constitui uma prática que determina performativamente a medida do verdadeiro e do falso, podendo ser entendida unicamente a partir de si mesma, ou não será ela resultado de uma história da razão que inclui, essencialmente, as religiões mundiais?”.⁶³ Dessa forma, o pós-secularismo busca relativizar a busca moderna e iluminista por uma única resposta racional e universalmente válida, pretensamente consensual, mas verdadeiramente denegatória da pluralidade constitutiva das sociedades modernas.⁶⁴

Por mais sedutoras que pareçam as propostas de construção de um Estado moderno verdadeiramente livre de amarras irracionais, conquanto tal projeto se traduza em um secularismo antirreligioso, haverá uma contradição latente e um paradoxo discursivo que lhe

⁶² HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, **Dialética da secularização: sobre razão e religião**, Aparecida: Idéias & Letras, 2007, p. 56. Em suas palavras: “A expectativa de uma não convergência continuada entre fé e conhecimento só pode merecer o atributo de ‘sensata’ se for admissível que as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional”.

⁶³ HABERMAS, Jürgen, **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 167.

⁶⁴ GAYTÁN ALCALÁ, Fe de erratas. El debate inconcluso de la secularización en la sociedad moderna, p. 36. Em suas palavras: “Así como la modernidad pretendió develar el mito de lo sagrado, ahora ella se enfrenta al develamiento de su mito secular, entendido como el mito del progreso ascendente, lineal, unívoco e inevitable”.

serão subjacentes. Isso porque, se a suposta emancipação religiosa busca afirmar uma precondição para a liberdade na construção comunicativa coletiva, ela não pode, ao mesmo tempo, prezar pela subtração de uma importante dimensão da liberdade individual de expressão, qual seja a liberdade de profissão religiosa.⁶⁵ Como solução, impor-se-ia o redesenho do ideal moderno sob a égide de um multiculturalismo verdadeiramente engajado com a tolerância e a participação isonômica no seio político.⁶⁶

O ponto de partida para a compreensão desse movimento, que se intitulou pós-secular, reside na constatação de que a expressão religiosa permanece uma dimensão relevante para as sociedades contemporâneas, não sendo possível afirmar que a previsão moderna de privatização tenha se revelado correta. A discordância quanto aos valores que marcam os embates políticos acerca de temas sensíveis, a exemplo do aborto e do estatuto jurídico do feto, denotam que a vida política permanece informada por disputas que transbordam à simples racionalidade técnico-científica, para permitir a oposição entre distintas tradições e cosmovisões.⁶⁷ A religiosidade, conseqüentemente, não mais pode ser dita como simplesmente superada, pugnando por um efetivo redesenho dos marcos sociológicos sobre os quais se cunhou a tese da secularidade.

Se torna igualmente ilustrativa a afirmação de Berger ao rever a concepção clássica acerca da secularização moderna, quando afirma que “o mundo hoje [...] é tão furiosamente religioso quanto sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca”.⁶⁸ Assim, a ideia amplamente aceita pelos sociólogos e cristalizada na afirmação do declínio religioso em prol

⁶⁵ WOHLRAB-SAHR, Monika; BURCHARDT, Marian, Revisitando o secular: secularidades múltiplas e trajetórias para a modernidade, **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 143–173, 2017, p. 149. Em suas palavras: “Comparativamente ao debate mais antigo, as contribuições recentes provocam frequentemente uma inversão do sujeito e objeto da crítica: enquanto o secularismo era habitualmente encarado como um meio de libertação das restrições da autoridade tradicional e religiosa, atualmente a religião surge como o espaço de liberdade e o secularismo como um instrumento de regimentação e exclusão”.

⁶⁶ HABERMAS, **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**, p. 300. Em suas palavras: “O empurrão para a reflexão que as sociedades dotadas de uma pluralidade de visões de mundo esperam da consciência religiosa constitui, por seu turno, um protótipo para a configuração mental de sociedades multiculturais. Porquanto um multiculturalismo bem-entendido não constitui apenas uma *via de mão única* para a autoafirmação cultural de grupos que possuem identidade própria. Por outro lado, a coexistência, com igualdade de direitos, de diferentes forma de vida não pode levar a uma segmentação. Ela exige uma integração dos cidadãos do Estado – e o reconhecimento recíproco de suas pertencas a grupos subculturais – no quadro de uma cultura política compartilhada.”

⁶⁷ SOUZA, Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas, p. 283.

⁶⁸ BERGER, Peter L., The desecularization of the world: a global overview, *in*: BERGER, Peter L. (Org.), **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999, p. 2. Tradução nossa, no original: “The world today, [with some exceptions to which I will come presently], is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever”.

de um racionalismo moderno não se concretizou. Enquanto movimento extremamente complexo, a modernidade se inter-relaciona com a religiosidade em diferentes sentidos, ora com efeitos de secularização acentuados, ora admitindo uma contra-secularização que reposiciona e revaloriza os signos religiosos dentro de estruturas estatais supostamente modernas. A religião, não por outra razão, se tornou elemento sociocultural relevante para a organização da vida humana, com efeitos diretos sobre a interpretação da liberdade e solidariedade, agindo como complemento à razão comunicacional.⁶⁹

Habermas fala, então, na possibilidade de compreensão dialética da secularização cultural, denotando que o pós-secularismo não é um fenômeno dissociado do processo de alteração na forma específica com que a religião passa a integrar os novos arranjos modernos de Estado.⁷⁰ A questão central do embate cinge-se à refutação da ideia de pura privatização religiosa que preza por uma arena pública e política racionalizada, para que se cogite a existência de um processo de mútua aprendizagem, sendo o Estado secular um agente importante na regulação da convivência plural, mas sendo igualmente compelido a aceitar que cada cidadão participe deliberativamente das discussões com respaldo em sua própria cosmovisão, religiosa ou não. Por conseguinte, não seria possível extirpá-los dessa prerrogativa sem ferir a própria liberdade religiosa calcada constitucionalmente.

Ainda que o pós-secularismo represente uma importante revisão do pensamento moderno clássico, permitindo reavaliar a contribuição de expressões de crença e fé no campo sociológico, tal guinada não se traduz em uma completa abertura do político à autoridade religiosa. Dois níveis importantes se colocam para a consideração acerca da tensão que se eleva. Sob a perspectiva axiológica, impõe-se uma vedação a qualquer pretensão de imposição de uma moral unívoca a reger todo o comportamento em sociedade. Ademais, sob a perspectiva institucional, o Estado deve permanecer alheio a qualquer exercício de controle por parte das comunidades de crença, que se colocariam como um espaço distinto e apartado.⁷¹

A deliberação permanece, portanto, como marca principal de uma sociedade contemporânea, mesmo pós-secular, na medida em que a revalorização religiosa demanda a

⁶⁹ PORTIER, Philippe, Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas, *Numen*, v. 16, n. 1, p. 59–77, 2013, p. 69.

⁷⁰ HABERMAS, *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, p. 346.

⁷¹ PORTIER, Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas, p. 69. Em suas palavras: “Habermas pretende reconhecer o religioso, mas não para colocá-lo em situação de governar o político. Essa intenção se percebe em dois níveis. Por um lado, no nível axiológico: nosso autor lembra que a sociedade não poderia impor aos seus membros uma norma única de comportamento. Por outro lado, no nível institucional: ele entende colocar o Estado fora de qualquer submissão às comunidades de crença”.

concomitante aceitação do fato do pluralismo e, portanto, da legitimidade de toda a manifestação de crença ou descrença. Permite-se uma oposição a todas as correntes de sujeição da produção jurídica ao direito natural revelado, onde haveria absoluta primazia de uma específica moral religiosa. O pós-secularismo, nesse contexto, não implica necessariamente em uma abdicação à exigência de neutralidade estatal no trato das expressões de fé, mas apenas em uma reconsideração acerca da afirmação clássica de que o simples advento moderno seria capaz de superar a relevância sociocultural das expressões religiosas.⁷²

É importante frisar que, no cerne dessa construção teórica, reside a ideia de pós-modernidade, a funcionar como substrato para as teorias sociológicas da religião que buscaram uma revisão dos seus conceitos básicos a fim de compreender a permanência e efervescência das expressões religiosas a despeito da empreitada moderna. Trata-se, até certo ponto, do reconhecimento de uma crise latente no seio do pensamento moderno iluminista, na medida em que suas previsões acerca do declive místico e religioso não se concretizaram. Não por outra razão, Pierucci caracteriza o pós-secularismo como uma manifestação da sociologia da religião pós-weberiana, pois o desencantamento, enquanto conceito atrelado à modernidade, daria lugar a um reencantamento do mundo.⁷³

De forma crítica, tal visão representa uma análise rasa e Hegelianizada do pensamento Weberiano, reduzindo-lhe a profeta de uma verdade inexorável e incontornável.⁷⁴ Se a modernidade e a racionalização são conceitos importantes dentro daquilo que Weber propõe para uma sociologia da religião, é imperativo que se mantenha a atenção aos critérios específicos impostos pela valoração científica, nesse caso empírica e descritiva. Até por isso, as constatações alcançadas, frente a contextos específicos e fruto de estudos aprofundados, nunca significaram, para o autor, a afirmação categórica de que o futuro da religião seria seu desaparecimento.

⁷² *Ibid.*, p. 71–72. Em suas palavras: “Vê-se bem, portanto, que não tiveram razão os que falaram de uma guinada substancialista na trajetória de Habermas. Seu modelo permanece procedimental. Longe de querer submeter os homens, e a sociedade que eles constituem, a uma normatividade externa, Habermas continua, mesmo em suas últimas obras, a situar a origem da decisão governamental no intercâmbio das palavras políticas, e a fixar o Estado na neutralidade em relação às diferentes visões morais de mundo. Acrescente-se que esse modelo não desemboca, no seu pensamento, em uma concepção decisionista do direito. A deliberação não poderia ir contra os princípios que a fundamentam: a liberdade e a igualdade das pessoas”.

⁷³ PIERUCCI, Antônio Flávio, *Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43–73, 1998, p. 45.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 47. Em suas palavras: “Nunca é demais lembrar que Max Weber sempre foi metateoricamente avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica no formato teleológico-hegeliano do gênero filosofia da história”.

Ao contrário, quando entendido o processo de racionalização e desencantamento como algo interno à própria expressão religiosa, que a ressignifica em termos modernos, a sua prevalência e importância no ideário social nunca haveria de ser questionada. Nas poucas vezes em que Weber efetivamente empregou o termo secularização, sempre para descrevê-lo enquanto processo, tratou-se apenas de uma descrição ontológica daquilo que historicamente marcou o desenvolvimento europeu e ocidental.⁷⁵ Antes de prescrever a secularização enquanto um movimento contínuo cujo fim último seria a completa superação da religiosidade, buscou descrever a perda de significância cultural das religiões em contextos específicos.

O termo secularização deve ser distinguido daquilo que Weber descreve como o desencantamento do mundo.⁷⁶ A distinção é importante justamente como ferramenta para que se permita superar a tendência observada, quer em secularistas ou pós-secularistas, pela disputa travada entre a enunciação de declives e ressurgências do pensamento religioso. Tal disputa de sentidos se revela particularmente esvaziada quando confrontado o desencantamento enquanto um processo de racionalização eminentemente interno, que pressupõe e admite o valor da religião ao lado de tantos outros valores de ordens distintas.

Paralelamente, a secularização passa a se restringir, principalmente, a um conceito jurídico-político, que nessa dimensão se aproxima muito mais daquilo que se convencionou denominar laicidade e que demanda significativo maior esforço para que se apresente em face do movimento descrito como pós-modernidade. O pós-secularismo se vê confrontado com um novo problema. Ao passo em que anuncia a superação da visão evolucionista de simples privatização religiosa, torna-se indispensável uma definição adicional, para que se estabeleçam os espaços específicos de interação entre as expressões religiosas e o Estado tomado enquanto instituição.⁷⁷

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 50. Em suas palavras: “Secularização e desencantamento: existe entre os comentaristas a tendência a tomar os dois por sinônimos, a aceitação tácita (mas nem sempre) de sua equivalência. 14 Por isto mesmo, é sempre bom lembrar aos intérpretes teoricamente mais incautos que os dois diferentes termos têm, também em Max Weber, significados diferentes, embora a diferença pareça só uma sutileza. É mais que isto, bem mais. Ambos os nomes não dizem a mesma coisa, não recobrem a mesma coisa, não tratam da mesma coisa. Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação”.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 66. Em suas palavras: “Aqueles, pois, dentre os críticos da teoria da secularização que sinceramente gostariam de acreditar do fundo de seus corações que o “retorno do sagrado” representa efetivamente um desmentido empírico da teoria da secularização, ou então uma reversão real de sua trajetória dada como irreversível, fariam bem em prestar mais atenção ao sentido original do termo e atentar para o quão imprescindível continua sendo, para o nosso bem viver em sociedades multiculturais e religiosamente plurais, a secularização assim entendida: como secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica geral”.

Para muitos autores de matriz anglo-saxã, o único termo empregado para definir os processos de diferenciação e inter-relação religiosa em sociedade é o de secularidade. Entretanto, dentro da esfera secular, são diversas as dimensões possíveis de análise. Ao seu passo, a laicidade surge como um conceito melhor restrito às interações entre expressões religiosas e o Estado em sua feição política. Destarte, “enquanto a secularização diz respeito à diferenciação social, mundanização, privatização da religião e reconfiguração das crenças, a laicização concerne ao processo de separação da religião quanto aos assuntos públicos, com o objetivo de salvaguardar a liberdade de consciência”.⁷⁸

De modo geral, o termo “secular” ganha diferentes significados para distintas áreas do conhecimento científico que sobre ele se debruçam. No presente trabalho, a remissão é feita majoritariamente em seu sentido político⁷⁹, cujos contornos o aproximam diretamente daquilo que conhecemos como “laico”.⁸⁰ Ainda assim, é imperativo destacar que o secularismo se eleva enquanto máxima ético-sociológica relevante, ditando um processo de paulatina alteração de valores comunitários que implica na recolocação da religião dentro do plexo das subjetividades modernas. São dois os seus principais sentidos, ainda que se revelem interdependentes, um normativo e outro sociocultural.

Embora umbilicalmente atrelados, os conceitos de laicidade e secularidade se distinguem. Se o último já foi objeto de ressignificação, especialmente com a afirmação do pós-secularismo e sua dimensão de reencantamento do mundo, é sobre o primeiro que reside significativo embate. Mesmo que se constate a relevância sociocultural das diferentes expressões religiosas em sociedades ditas modernas, o constitucionalismo liberal-democrático impõe uma dimensão secular normativa que pode ser encapsulada no princípio da laicidade.

⁷⁸ BLANCARTE, Roberto, ¿Cómo podemos medir la laicidad?, **Estudios Sociológicos de El Colegio de México**, v. 30, n. 88, p. 233–247, 2012, p. 235. Tradução nossa. No original: “Mientras que la secularización tiene que ver con diferenciación social, mundanización, privatización de la religión y reconfiguración de las creencias, la laicización concierne al proceso de separación de la religión respecto de los asuntos públicos, con el objeto de salvaguardar la libertad de conciencia”.

⁷⁹ BHARGAVA, Rajeev, Is european secularism secular enough?, *in*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 158. Em suas palavras: “I distinguished this ethic from political secularism, the third sense of the term. Here it stands for a certain kind of polity in which organized religious power or religious institutions are separated from organized political power or political institutions for specific ends”.

⁸⁰ MARIANO, Ricardo, Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública, **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 238–258, 2011, p. 243–244. Em suas palavras: “O uso do termo secularização e seus correlatos (denotando os sentidos de paradigma, teoria, conceito e fenômeno histórico) é hegemônico na literatura escrita em inglês e alemão. Já em francês, espanhol e português, por exemplo, secularização divide as atenções com o termo laicidade e suas derivações (laico, laicização, laicista), que ocupam boa parte das reflexões acadêmicas e também dos debates políticos sobre as relações entre religião e política, igreja e Estado, grupos religiosos e laicos”.

Isso porque permanece importante a tutela dos espaços de inter-relação entre o Estado e as diferentes expressões religiosas a nível político. Tal constatação apenas cristaliza a afirmação de que a religiosidade nunca foi um elemento superado. O religioso permanece como uma esfera ativamente regulada dentro dos marcos constitucionais, com a proteção da liberdade de crença e a exigência de uma neutralidade axiológica no trato do pluralismo religioso.⁸¹

A secularização, enquanto conceito, se associa ao ideal de modernidade cunhado sob a égide do racionalismo científico para afirmar o declínio da religião em um processo de subtração do domínio religioso sobre a vida privada.⁸² Dessa forma, ela busca enunciar um embate entre o campo do saber religioso, metafísico, e o do saber científico, racional. Tal embate se espalha sobre diferentes aspectos socioculturais relevantes, valendo-se da crença de que o acesso à informação tecno-científica bastaria à superação de religiosidades supostamente infundadas. Acreditou-se que a verdade material e objetivamente colocada suplantaria a relevância outrora ocupada pela fé sobrenatural. Entretanto, o conhecimento científico nunca encapsulou definitivamente os limites da natureza e sua existência, mantendo relevantes as expressões religiosas enquanto vias legítimas para o equacionamento das preocupações humanas.

O embate sobre o conceito de secularidade se revela principalmente religioso, impondo uma necessária inflexão quanto aos contornos da autoridade e legitimidade de diferentes expressões religiosas calcadas em verdades morais cada vez menos harmonizáveis em um mundo modernizado (em nível tanto científico, quanto tecnológico). A laicidade, ao contrário, expressa um fenômeno que é primeiramente político e que diz respeito ao movimento interno às estruturas do Estado para que se garanta a soberania popular na condução das atividades públicas.⁸³ Para Bhargava, a secularidade, em sentido que se aproxima ao da laicidade normativa já descrita, é encapsulado pela exigência do não endosso a determinada expressão religiosa. Em suas palavras, “o requisito crucial de um Estado secular é que ele não tenha

⁸¹ BHARGAVA, Is european secularism secular enough?, p. 159. Em suas palavras: “Political secularism is a normative doctrine for which the state should be separated from religious institutions to check religion’s tyranny, oppression, hierarchy, or sectarianism and to promote religious and nonreligious freedoms, equalities, and solidarity among citizens”.

⁸² RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto, Laicidade, laicismo e secularização: Definindo e esclarecendo conceitos, **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67–75, 2008, p. 69.

⁸³ *Ibid.*, p. 70. Em suas palavras: “Primeiramente, é preciso enfatizar que a laicidade é sobretudo um fenômeno político e não um problema religioso, ou seja, ela deriva do Estado e não da religião. É o Estado que se afirma e, em alguns casos, impõe a laicidade”.

nenhum elo constitutivo com a religião, que os fins de qualquer religião não devam se instalar como fins do Estado”.⁸⁴

É possível apontar diferentes dimensões para a análise das interconexões entre o campo do religioso na vida pública social e política. Tal afirmação apenas retoma o embate instaurado com o advento do pós-secularismo quanto ao papel ocupado pela religião dentro das estruturas concebidas sob uma mentalidade pretensamente moderna. Se, de um lado, a religião persiste enquanto um fator sociocultural relevante, o trato político sob o manto do constitucionalismo moderno exigiria alguma forma de distinção entre os espaços afetos a uma autoridade estatal, que não pode nunca se confundir com qualquer outra autoridade, especialmente religiosa. O predicado é o de que a religião não consiga interferir na esfera de legitimação do poder estatal, cujas bases estão racionalmente calcadas na soberania popular que alcança a todos, sem distinção de credos.

O conceito de laicidade se coloca de maneira distinta ao de secularidade, na medida em que aquele se ocupa de um aspecto singular deste, qual seja, o da tutela política da religiosidade. De todo modo, se torna relevante a distinção histórica que separa a afirmação desse princípio no âmbito europeu e latino-americano. Isso porque, na Europa, a laicidade surgiu para tutelar uma nova diversidade religiosa que se colocava diante dos processos de interação e profusão de crenças. Já na América Latina, a diversidade religiosa consistia em um dado decorrente do processo de imposição colonial, mas cuja expressão só se tornou legítima com a garantia da laicidade. Tal constatação permite opor duas dimensões relevantes da laicidade, que pode operar ora como um produto do pluralismo, mas que, em outros casos, se coloca como a condição *sine qua non* para esse pluralismo se manifestar.⁸⁵

Foi também no complexo contexto latino-americano que laicidade assumiu contornos de um laicismo estatal. O sufixo *ismo*, quando atrelado aos conceitos de secular ou laico, busca traduzir um particular posicionamento de combate ao domínio tradicional com imposição de

⁸⁴ BHARGAVA, Is european secularism secular enough?, p. 162. Tradução nossa. No original: “a crucial requirement of a secular state is that it has no constitutive links with religion, that the ends of any religion should not be installed as the ends of the state”.

⁸⁵ BLANCARTE, Roberto *et al*, As encruzilhadas da laicidade na América Latina, **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 9–20, 2018, p. 10. Em suas palavras: “Dito de outro modo, se na Europa a laicidade foi fruto da pluralidade, ela foi, na América Latina, a condição para que pudesse emergir uma diversidade não permitida antes. Pela mesma razão, a principal resistência aos novos regimes liberais e protolaicos vinha da Igreja Católica: até mais da metade do século XX, ela não aceitou a ideia da liberdade de consciência, de religião e muitas outras liberdades que supunham e exigiam uma separação entre os assuntos da(s) igreja(s) e os de Estado. No entanto, diferentemente do que houve na Europa, onde a Igreja Católica contemporizou com o sistema fascista, na América Latina ela fortaleceu regimes populistas de corte católico-nacionalista e apagou qualquer intuito de construção de Estados laicos”.

estruturas e movimentos de libertação, que buscam romper abrupta e violentamente com a religiosidade dita irracional.⁸⁶ Se o secularismo representa uma defesa específica da privatização das crenças em favor do projeto moderno racional, o laicismo surge enquanto ferramenta específica de combate à onipresença religiosa nas estruturas de poder político, neutralizando-as. A América Latina, dada sua origem particularmente afeta ao domínio eclesiástico, observou singular proliferação desse sentimento antirreligioso na disputa histórica travada entre as elites políticas pelo controle do aparelho estatal.⁸⁷

Modernamente, o conteúdo do princípio da laicidade inscrito no modelo constitucional liberal-democrático denota uma dupla dimensão de garantia, de um lado protegendo a liberdade de consciência, de outro a igualdade no trato das expressões de fé, com vedação à discriminação. Em paralelo à construção da noção de privatização religiosa enquanto fenômeno sociocultural moderno, impôs-se uma exigência normativa de autonomização da esfera política em face daquela dita religiosa.⁸⁸ É essa infusão teoria que leva Blancarte a definir a laicidade como “um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular, e já não por elementos religiosos”.⁸⁹

Ainda que se possa cogitar um ideal de Estado laico calcado nos pilares de distinção entre o campo da autoridade religiosa e aquele propriamente estatal e público, a laicidade é melhor descrita enquanto um processo complexo, que admite diferentes configurações. A simples afirmação de que o político e o religioso não devem se confundir carece de maior

⁸⁶ GAYTÁN ALCALÁ, Felipe, La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva, **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 119–147, 2018, p. 123. Em suas palavras: “El laicismo es una expresión anticlerical, ideológicamente excluyente de cualquier participación de las instituciones religiosas en el espacio público. El sufijo ‘ismo’ refiere a una propaganda que radicaliza la exclusión de toda presencia de iglesias y grupos en el espacio público”.

⁸⁷ BLANCARTE, América Latina, p. 187. Em suas palavras: “en los países de hegemonía de la Iglesia católica, la laicidad tuvo que apelar a un laicismo combativo para poder generar un espacio de libertades, ello se debió en buena medida a las circunstancias históricas, que enfrentaban al liberalismo con esa institución eclesiástica y en especial a la intransigencia doctrinal de su jerarquía.”.

⁸⁸ BLANCARTE, ¿Cómo podemos medir la laicidad?, p. 236. Em suas palavras: “La llamada ‘privatización religiosa’, comúnmente asociada al proceso de secularización, se convirtió en el mecanismo para proteger a la conciencia individual, ‘separando’ formalmente lo privado de lo público, confinando la religión a la conciencia individual, donde nadie debería intervenir, y dejando la política para el interés público, más allá de las creencias personales. Aunque la absoluta separación no existe en realidad, una distinción formal entre política y religión, entre lo público y lo privado y entre el Estado y las Iglesias, se convirtió en una manera de proteger la libertad de conciencia (y otras libertades, incluyendo la libertad religiosa) y un valor clave en el liberalismo”.

⁸⁹ BLANCARTE, Roberto, Retos y perspectivas de la laicidad mexicana, *in*: BLANCARTE, Roberto (Org.), **Laicidad y valores en un Estado democrático**, 1. ed. Ciudad de México: El Colegio de Mexico, 2000, p. 124. Tradução nossa. No original: “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos”.

densificação quanto aos modelos de interação específicos que se colocam ao Estado em face do pluralismo religioso e da participação de atores e argumentos religiosos em debates públicos relevantes. Ademais, é pertinente notar que a afirmação de uma laicidade pluriconfessional, que inverte a lógica de exclusão tipicamente laicista para afirmar que a inclusão religiosa, pode se revelar benéfica à exigência democrática de igualdade no trato das profissões de fé.⁹⁰

Construções teóricas como as do desencantamento e da secularização, especialmente concebidas em esferas internas e com sentidos jurídico-políticos específicos, demonstram a complexidade que habita o cerne do desenho laico, ou secular, avançado pelo constitucionalismo liberal-democrático. Se, de um lado, se reconhece o pluralismo religioso e a liberdade de expressão de fé, ao Estado é imposta a exigência de proteção igualitária e de manutenção de neutralidade em matéria religiosa. Nesse contexto, imperativa se faz a restrição do laicismo, ou secularismo, enquanto conceito descritivo de um processo político e sociocultural de neutralização religiosa, para favorecer a densificação jurídico-política do princípio da laicidade, ou da secularidade em sua dimensão normativa.⁹¹

Da mesma forma como o pós-secularismo buscou dar resposta à constatação empírica da permanência religiosa em oposição à crença na sua possível superação e extirpação da esfera pública e política⁹², a própria teoria da modernização se abriu ao confronto de premissas que antes lhe davam base. Em especial, as novas teorias buscaram enfrentar a natureza contingente e variável dos compromissos sociais especificamente acordados, que em diferentes contextos e sob diversas circunstâncias permitem expressões distintas que não se adequam a um modelo unívoco e absoluto de modernidade.⁹³

Sob o manto teórico das *múltiplas modernidades*, permitiu-se a constatação de que os processos de interação entre estruturas político-sociais e seus atores ganha particular significação diante de contextos histórico-culturais que são intimamente distintos. Assim, os

⁹⁰ GAYTÁN ALCALÁ, La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva, p. 125. Em suas palavras: “En los últimos años el discurso del Estado laico ha oscilado de un extremo a otro. Ha pasado de la exclusión a la búsqueda de la inclusión de todas las iglesias como si ello fuera democrático. Mientras el concepto clásico refiere a la separación entre el Estado y las Iglesias, ahora se propone modificarlo hacia la inclusión. Se argumenta que el Estado laico debe también ser democrático y reconocer la aportación de las iglesias al bien común”.

⁹¹ BLANCARTE, Roberto, El por qué de un Estado laico, in: **Memoria de Ponencias**, 1. ed. San José, CR: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, 2008, p. 23. Em suas palavras: “El Estado laico es en esencia un instrumento jurídico-político para la gestión de las libertades y derechos del conjunto de los ciudadanos”.

⁹² MILOT, Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde, p. 154.

⁹³ MONIZ, Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião, p. 128.

processos e padrões da modernidade não podem ser pensados de maneira acrítica, mas devem ser posicionados dentro desses movimentos complexos de *inter* e *multi* significação, que permitem a construção de diferentes expressões únicas de modernidade.⁹⁴ Em paralelo, as diferentes formas com que a relação entre modernidade e secularidade se opera ao nível político e normativo permitiria afirmar similar existência de *múltiplas secularizações*.

Tal constatação reside em um imperativo acerca da imbricação indissociável entre o político e o religioso na forma como se enraízam dentro do imaginário individual e coletivo. Outrossim, na medida em que as tentativas de subtração de um ao outro se revelam inviáveis diante de uma realidade cada vez mais complexa, o reconhecimento de múltiplas expressões de secularidade caminha no sentido de promover uma ressignificação do fenômeno da interação entre os dois campos, marcada pelas especificidades históricas e sociais conflitivas.⁹⁵ Antes de predizer um ideal de separação e superação inalcançável, a sociologia das religiões se abriu ao estudo das formas específicas com que as diferentes crenças e o Estado coabitam. A secularização, portanto, deixa de ser vista enquanto um processo natural e evolutivo pelo qual uma dada sociedade supera suas raízes tradicionais e rompe com a mentalidade religiosa que lhe possa dar sustento. Ao contrário, as possíveis interações entre religiosidade e secularidade são reposicionadas como parcela indissociável da construção daquilo que emerge como um projeto moderno.

O reconhecimento da multiplicidade de processos de secularização, antes de propor a simples rejeição da religião enquanto fundamento legítimo da preocupação política moderna, busca redesenhar os espaços de interação religiosa com o campo dito secular, para identificar as estruturas específicas de diferenciação e aproximação existentes nesse sistema.⁹⁶ Ademais,

⁹⁴ *Ibid.*, p. 131. Em suas palavras: “Apesar de estarmos cientes das suas imperfeições, consideramos que a teoria das múltiplas modernidades – pela sua rejeição da narrativa universalista, unilinear e determinista da modernização, pela sua sensibilidade à contingência histórica, pela sua ênfase no pluralismo dos percursos culturais para a modernidade e, essencialmente, pela sua insistência na relevância das tradições e civilizações (religiosas) e na forma como são moldadas não só pelas histórias civilizacionais, mas também pelas interações globais – é um bom ponto de partida para se contestar a hegemonia conceptual da modernização e dos seus conceitos concomitantes, como a secularização, e para estimular novas perspectivas quanto às recentes configurações e tendências do cenário religioso contemporâneo”.

⁹⁵ WOHLRAB-SAHR; BURCHARDT, Revisitando o secular, p. 157–158. Em suas palavras: “Doravante, com a expressão *secularidades múltiplas* pretendemos designar as formas de distinção e de institucionalização das diferenciações entre o religioso e os outros domínios sociais (identificados, assim, como não religiosos) que são, em parte, legitimados por ideias guiadoras. Assumimos que essas secularidades exibem diferentes estruturas de significado que documentam tanto uma história social específica de conflito como a influência das disputas entre outras formas de secularidade”.

⁹⁶ MONIZ, Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião, p. 137. Em suas palavras: “Reconhecemos, portanto, a existência de diversos fatores contextuais e de diferentes caminhos para a secularização, mas discordamos da ideia de que

a contextualização da secularização permite revelar que o religioso e o político se colocam enquanto campos interconexos e afetos à mútua correlação. Sem precisar sucumbir diante da constatação da persistência religiosa no ideário social moderno, permite-se avançar novas ferramentas de análise acerca da relevância desses processos, que ressignificam o valor da secularidade ou laicidade diante de contextos socioculturais e políticos específicos.

Novamente, a distinção histórica entre a expressão da laicidade europeia e latino-americana permite a ilustração das diferentes acepções que tal princípio pode assumir em face de diferentes circunstâncias. Enquanto na Europa a laicidade ganhou sentido de proteção ao pluralismo de crenças, sem que se tenha renunciado à institucionalização e proteção de religiões oficiais, na América Latina ela se cristalizou em um modelo pluriconfessional que tentava remover a religiosidade do campo estatal, a fim de monopolizá-lo sob uma autoridade diversa daquela que pudesse se fundar em qualquer instituição religiosa.⁹⁷

Para compreensão das diferentes formas assumidas pela laicidade em tais contextos, é imperativo recuperar a análise dispendida por Baubérot e Milot, especialmente ao proporem a substituição de uma ideia enclausurada de laicidade por sua manifestação plural, enquanto laicidades que se multiplicam.⁹⁸ Haverá, então, uma variedade de manifestações empíricas distintas, permitindo identificar diferentes conformações para os valores basilares que informam aquilo que é compreendido, em sentido macro, como um ideal de Estado laico. Enquanto possibilidades objetivas, os diferentes tipos ideais de laicidade⁹⁹ poderão até mesmo coexistir e exercer interferência uns sobre os outros, redesenhando os contornos das relações havidas entre atores seculares e religiosos.

eles conduzem, necessariamente, ao declínio da religião. Pelo contrário, a secularização suscita processos como os de diferenciação que, como vimos, obrigam à deslocação e recomposição institucional, social, cultural ou política do religioso e que podem resultar na sua maior ou menor proeminência social, dependendo dos interesses em jogo”.

⁹⁷ BLANCARTE *et al*, *As encruzilhadas da laicidade na América Latina*, p. 11–12. Em suas palavras: “Na América Latina, distintos governos têm simpatizado com a ideia de Estado pluriconfessional, certamente católico-cristão, supostamente respeitoso de crenças, mas, em verdade, parcial diante de outras formas de dissidência religiosa. Tudo isso resultou em tensões importantes ao redor da definição de laicidade, de seu sentido e utilidade. Não é algo novo. A laicidade tem significado muitas coisas distintas, conforme as épocas, culturas e trajetória dos povos que a adotaram como regime de convivência”.

⁹⁸ BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline, **Laïcités sans frontières**, Paris: Editions du Seuil, 2011, p. 87. Em suas palavras: “autrement dit, l’aménagement et l’interprétation des principes de laïcité ne s’analysent pas dans l’abstrait, mais dans des contextes réels, avec des caractéristiques sociopolitiques spécifiques”.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 89. Cumpre destacar os diferentes tipos ideais de laicidade propostos pelos autores: “nous avons défini une laïcité *séparatiste*, une laïcité *anticléricale*, une laïcité *autoritaire*, une laïcité *de fois civique*, une laïcité *de reconnaissance* et une laïcité *de collaboration*”.

Oro propõe uma similar análise acerca das diferentes expressões de laicidade identificadas no contexto latino-americano. Em que pese ele observe que todos os países analisados ostentem um desenho constitucional que assegura o princípio da liberdade religiosa e não discriminação por parte do Estado, com separação entre poder político e poder religioso, há uma grande variedade de mecanismos oficiais e informais, típicos a cada realidade histórico-social, que caracterizam a vivência religiosa no campo público estatal. Alguns países assumem feição genuinamente anticlerical, enquanto outros resguardam posição privilegiada a determinadas religiões, como no Brasil, onde “a Igreja Católica tendeu a receber uma discriminação positiva de parte do Estado enquanto que as religiões tidas como minoritárias tenderam a receber uma discriminação negativa”.¹⁰⁰

A análise dispendida ao longo deste capítulo permite denotar a ambivalência do sentido efetivo da laicidade em diferentes contextos sociopolíticos, que recobra uma particular tensão no equacionamento da participação religiosa, especialmente após o advento das teorias pós-seculares e de múltiplas secularidades. A abertura identificada no âmbito da sociologia das religiões, com repercussão sobre construções filosóficas e jurídicas para a reavaliação da expressão religiosa na condução da vida pública estatal, ressignifica a interpretação do princípio da laicidade. Ainda que o constitucionalismo liberal-democrático endosse, implicitamente, um compromisso indissociável com a laicidade, seu conceito permanece aberto, na medida em que não se permite superar a oposição entre um valor moderno de laicismo antirreligioso e um valor de laicidade inscrito dentro dos contornos do pluralismo democrático.

¹⁰⁰ ORO, A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações, p. 224.

2 LAICIDADE AMBIVALENTE: COMO A LIBERDADE RELIGIOSA SE TRADUZ ORA EM PARTICIPAÇÃO, ORA EM EXCLUSÃO

A primeira seção deste trabalho se debruçou de forma direta e pormenorizada sobre o desenvolvimento do secularismo enquanto subproduto do racionalismo moderno, tensionando, ao fim, o ideal secular até se alcançar o contorno daquilo que se descreve como laicidade normativa. Destarte, faz-se imperativa a recuperação desse conceito de laicidade dentro da realidade constitucional brasileira. Esta segunda seção apresentará, em seu primeiro capítulo, a investigação do sentido constitucional da laicidade aferível na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, a fim de que se possa identificar seus possíveis contornos. Em seguida, até para dialogar com o produto da análise jurisprudencial, o problema da ambivalência conceitual da laicidade será desenhado sob os marcos teóricos de um paradoxo enunciado, permitindo contrapor, mimeticamente à oposição que habita o próprio seio do liberalismo-democrático, uma oposição constante entre a liberdade religiosa e a concreta tutela da igualdade no trato entre as diferentes crenças professadas.

2.1 O SENTIDO CONSTITUCIONAL DA LAICIDADE PARA O STF

O desenvolvimento do constitucionalismo no Brasil ostenta raízes fortemente liberais, que caminham em paralelo ao movimento amplamente internacionalizado de proteção a liberdades individuais básicas e garantia de direitos prestacionais mínimos. Questões atinentes às crenças e profissões de fé individual, portanto, ganharam expressa articulação constitucional, ora para afirmação da laicidade estatal, ora para a proteção da liberdade religiosa enquanto direito fundamental. Entretanto, a tutela constitucional da laicidade não se revela simples, nem tampouco logra evitar calorosos embates acerca da efetiva extensão das garantias conferidas tanto ao Estado, quanto às expressões religiosas na conformação de seus espaços de influência.

Inicialmente, é importante recuperar a crítica já lançada no capítulo anterior no sentido de que a garantia de um Estado laico não se confunde com a proposta de secularização emanada do campo das ciências sociais.¹⁰¹ Se esta se propõe a estudar e enunciar processos de possível racionalização e superação do saber religioso, aquela ocupa um *locus* específico na construção do saber político científico, centrado sobre a conformação estatal e sua dimensão institucional.

¹⁰¹ RANQUETAT JÚNIOR, Laicidade, laicismo e secularização: Definindo e esclarecendo conceitos.

Enquanto o paradigma da secularização¹⁰² se ocupou da marginalização da religião, a laicidade se traduziu enquanto imposição de neutralidade a significar tanto exclusão do Estado sobre assuntos religiosos, quanto sua imparcialidade em face das diferentes expressões de religiosidade.

É natural que emergjam tensões na disputa pelo sentido de laicidade e liberdade religiosa que se possa extrair de textos constitucionais particularmente comprometidos com tais valores. Tais embates revelam a necessidade de densificação do sentido meramente negativo¹⁰³ que se buscava atribuir à exigência de laicidade, especialmente ao se confrontar com a possibilidade de que o Estado proteja ativamente a liberdade religiosa, fomentando o pluralismo em vertente participativa. Não por outra razão, essa contenda entre uma exigência de neutralidade abstencionista e uma exigência de intervenção ativa para correção de desvios e desequilíbrios no trato das religiões acaba alcançando o judiciário.

Enquanto guardião da Constituição, é o Supremo Tribunal Federal o incumbido da resolução última das disputas existentes entre sentidos conflitantes emanados da interpretação dos princípios e regras constitucionais. A laicidade, igualmente, em sua imbricação com direitos de liberdade e igualdade no trato das expressões de fé, demanda um contínuo exercício interpretativo que culmina em possíveis conflitos sujeitos à deliberação pelo órgão máximo da jurisdição constitucional. Destarte, torna-se indispensável a análise dos acórdãos em que o STF, incumbindo da tarefa institucional de guarda da Constituição, debruçou-se ativamente sobre a discussão do princípio da laicidade, para que se identifique o sentido que lhe foi atribuído pela Corte.

O julgamento do RE de nº 325822, de relatoria do Ministro Ilmar Galvão, representa uma das primeiras ocasiões em que a laicidade aparece, ainda que indiretamente, sob o escrutínio do Supremo Tribunal Federal.¹⁰⁴ Naquela ocasião, discutiu-se a ampliação do escopo da imunidade tributária conferida pelo texto constitucional, para incluir não apenas o templo de culto em seu sentido físico, mas, também, o patrimônio, renda e serviços da entidade religiosa que o detém.

¹⁰² BAUBÉROT, Jean, *Sécularisation, laïcité, laïcisation*, **Empan**, v. nº 90, n. 2, p. 31–38, 2013, p. 32.

¹⁰³ RANQUETAT JÚNIOR, *Laicidade, laicismo e secularização: Definindo e esclarecendo conceitos*. Em suas palavras: “A laicidade é uma noção que possui caráter negativo, restritivo. Sucintamente pode ser compreendida como a exclusão ou ausência da religião da esfera pública. A laicidade implica a neutralidade do Estado em matéria religiosa”.

¹⁰⁴ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário nº 325822/SP**. Relator: Ministro Ilmar Galvão. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 18 de dezembro de 2002. Diário da Justiça de 14 de maio de 2004, Ementário nº 2151-2. p. 346-276.

Apesar do acolhimento da divergência instaurada pelo Ministro Gilmar Mendes, pela expansão do sentido da norma imunizante, a laicidade do Estado ocupou posição de destaque nas argumentações aventadas pela corrente minoritária. Tais manifestações buscaram impor uma separação estanque entre a esfera estatal e a religiosa, que impediria a ampliação da imunidade tributária concedida apenas ao imóvel onde se realiza o culto. Segundo asseverou o Ministro Sepúlveda Pertence, não se poderia admitir o recurso à analogia em face da imunidade concedida a instituições de educação e assistência social, já que haveria uma razão para o trato desigual. Se as últimas devem ser fomentadas, aquelas não poderiam jamais ser estimuladas.¹⁰⁵

A laicidade ganha, assim, contornos de absoluta neutralidade confessional, demandando uma rígida separação de competências, para que inexistam margens de confusão entre a autoridade estatal e qualquer autoridade religiosa. Trata-se, como amplamente discutido na seção pretérita deste trabalho, da continuidade da visão racionalista moderna acerca da religião enquanto uma barreira ao advento tecno-científico, incompatível com a estrutura democrática de governança centrada na figura humana e na universalização da razão. Até por isso, o culto religioso se colocaria como uma atividade que, mesmo tolerada, não poderia nunca ser fomentada.

Em seguida, a ADI de nº 2806, de relatoria do Ministro Ilmar Galvão, apresentou interessante oportunidade para o Supremo Tribunal Federal se manifestar acerca da liberdade religiosa e da sua necessária dimensão plural.¹⁰⁶ A ação buscava a declaração de inconstitucionalidade de dispositivos da Lei Estadual nº 11.830/02 do Rio Grande do Sul, que previa ao serviço público e aos estabelecimentos públicos e privados de ensino a observância dos dias de guarda das diferentes religiões professadas no estado.

A despeito da solução unânime pelo reconhecimento de vício de inconstitucionalidade formal, o Ministro Sepúlveda Pertence deixou registrada sua manifestação expressa quanto à inconstitucionalidade material dos dispositivos. Segundo ele, o caráter laico do Estado brasileiro não admitiria a invocação de argumentos de guarda religiosa para alteração de obrigações legais com impacto direto sobre a continuidade das atividades administrativas, o

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 271. Diz o Ministro Sepúlveda Pertence: “Não consigo, sobrepor, ao demarcar o alcance das imunidades, uma interpretação literal ou puramente lógico-formal, às inspirações teleológicas de cada imunidade. Uma, a das instituições de educação e de assistência social porque desenvolvem atividades que o Estado quer estimular na medida que cobrem a sua própria deficiência. Outra, a dos templos, a de ser o culto religioso uma atividade que o Estado não pode estimular de qualquer forma; tem apenas que tolerar”.

¹⁰⁶ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2806/RS**. Relator: Ministro Ilmar Galvão. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 23 de abril de 2003. Diário da Justiça de 27 de junho de 2003, Ementário nº 2116-2. p. 359-368.

que consistiria em patente ofensa à neutralidade em matéria religiosa.¹⁰⁷ Novamente, denota-se a prevalência da retórica laicista, concebida enquanto um dever de combate e erradicação dos espaços de intersecção entre autoridades distintas.

Entretanto, somente com o julgamento da ADI nº 3510, de relatoria do Ministro Ayres Britto, a exigência de laicidade restou diretamente enfrentada, com particular destaque, dada a polêmica instaurada sobre a apreciação da constitucionalidade das pesquisas com células-tronco embrionárias.¹⁰⁸ Conforme expressamente registrado na ementa aprovada em plenário, o argumento de direito ao planejamento familiar foi considerado diante de uma conjugação entre a laicidade do Estado e o primado da autonomia da vontade privada. Dessa forma, ao Estado caberia apenas o respeito e proteção às escolhas tomadas por indivíduos conscientes e autônomos, sem poder exercer qualquer juízo de valor acerca das crenças e convicções que as respaldam.

No voto do Ministro relator, que restou acolhido pela maioria dos seus pares, há passagem expressa onde se identifica a relevância da discussão quanto ao real significado da laicidade e do secularismo modernamente cunhado. Em sua conclusão, o voto condutor apresenta o conhecimento científico como um patamar de mais elevado desenvolvimento, implicando na afirmação de crenças e fés distintas como obscurantismo, superstição e sectarismo.¹⁰⁹ Cristaliza-se, portanto, uma visão de laicidade, ou mesmo de laicismo, enquanto absoluta neutralidade. Neutralidade que, nesse contexto, demandaria uma atitude positiva e ativa do Estado para neutralização de possíveis manifestações religiosas, vistas como incompatíveis com os patamares modernos do saber tecno-científico.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 367. Diz o Ministro Sepúlveda Pertence: “Sr. Presidente, estou de pleno acordo com o eminente Relator, mas creio que a lei tem implicações maiores do que o simples problema de iniciativa legislativa. Pergunto: seria constitucional uma lei de iniciativa do Poder Executivo que subordinasse assim o andamento da administração pública aos “dias de guarda” religiosos? Seria razoável, malgrado fosse a iniciativa do governador, acaso crente de alguma fê religiosa que faz os seus cultos na segunda-feira à tarde, que todos esses crentes teriam direito a não trabalhar na segunda-feira e pedir reserva de outra hora para o seu trabalho? É desnecessário à conclusão, mas considero realmente violados, no caso, princípios substanciais, a partir do “due process” substancial e do caráter laico da República. Deixo claro que também julgo a lei materialmente inconstitucional”.

¹⁰⁸ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3510/DF**. Relator: Ministro Ayres Britto. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 29 de maio de 2008. Diário da Justiça nº 96, de 28 de maio de 2010, Ementário nº 2403-1. p. 134-659.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 205. Diz o Ministro Ayres Britto: “Tem-se, neste lanço, a clara compreensão de que o patamar do conhecimento científico já corresponde ao mais elevado estágio do desenvolvimento mental do ser humano. A deliberada busca da supremacia em si da argumentação e dos processos lógicos (“Não me impressiona o argumento de autoridade, mas, isto sim, a autoridade do argumento”, ajuizou Descartes), porquanto superador de todo obscurantismo, toda superstição, todo preconceito, todo sectarismo. O que favorece o alcance de superiores padrões de autonomia científico-tecnológica do nosso País, numa quadra histórica em que o novo eldorado já é unanimemente etiquetado como “era do conhecimento””.

É importante notar que a polêmica instaurada com o julgamento, inclusive objeto de forte escrutínio midiático, residiu justamente nessa batalha enunciada. De um lado trazendo a defesa da ciência e do avanço tecnológico, e de outro confrontando valores tradicionais e religiosos. Se a modernidade se colocava em uma posição de proeminência, para que seus valores básicos pudessem ser reafirmados pela Corte Constitucional enquanto verdadeiro compromissos do Estado, havia diversos atores lutando ativamente pela reafirmação de compromissos morais específicos relevantes em uma sociedade ainda fortemente marcada pela religiosidade.

A divergência ao voto condutor restou instaurada pelo Ministro Menezes Direito, tendo se limitado à apreciação e discussão da qualidade jurídica do feto e do nível da proteção constitucional que lhe seria dispensada. Dado seu alinhamento às correntes interpretativas que vinham endossadas por entidades e autoridades religiosas, o Ministro ressaltou, logo ao início de sua fundamentação, a necessidade de distinção entre a discussão constitucional e aquela própria ao campo religioso.¹¹⁰ Ainda que a religião seja um fator importante para a compreensão do embate, tal movimento revela a tentativa de fuga aos argumentos puramente religiosos, para que a questão pudesse ser solucionada sob bases jurídicas estritas.

Entretanto, é imperativo constatar que, após ampla discussão técnica quanto aos critérios médicos relevantes usados para a seleção dos embriões, o Ministro destaca expressamente que a questão deveria se sujeitar a valores éticos e que não se poderia admitir o que denominou de uma deturpação moral. Ademais, quando da definição do momento de animação racional, há clara predileção aos autores que a apontam na fecundação, dialogando com diversas correntes de matriz teológica.¹¹¹ Em grande parte, seu argumento para a vedação às pesquisas com células-tronco embrionárias se extrai de um compromisso moral específico, cuja origem é notoriamente calcada em valores tradicionais e religiosos, com a proteção máxima da vida e a impossibilidade de que os homens dela possam dispor.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 238. Diz o Ministro Menezes Direito: “O que a Suprema Corte do Brasil está desafiando não é, portanto, uma questão religiosa. É uma questão jurídica, posta no plano da interpretação constitucional. A religião pertence à intimidade do ser do homem e todos nós devemos abrir nossos corações com humildade e grandeza para proclamar nossa fé no mais íntegro respeito moral pela pluralidade que é marca indissociável das sociedades livres. Tentar estabelecer a ideologização da ciência ou enxergar obscurantismo nos que crêem e defendem sua fé é indigno desse trânsito da história da humanidade.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 276. Diz o Ministro Menezes Direito: “Mesmo assim, a se comparar o momento da animação racional e a formação do sistema nervoso, o gênio de São Tomás não impediu que chegasse incrivelmente perto da cronologia moderna do desenvolvimento do embrião. E, como sustenta Stephen J. Heaney, Professor de Filosofia da Universidade Saint Paul, Minnesota, se tivesse os conhecimentos hoje disponíveis ele teria revisto seu entendimento para reconhecer a animação desde o momento da fecundação”.

A Ministra Cármen Lúcia, em seu voto, enfaticamente recupera a afirmação da necessidade de separação entre Estado e religião na solução do problema que se eleva em torno da garantia legal da pesquisa com células-tronco embrionárias. Ela imputa à possível declaração de inconstitucionalidade uma exigência que superaria a mera afirmação de proteção a valores e crenças que são individuais, para exigir a imposição de conclusões constitucionais que se revelem universais.¹¹² Não por outra razão, o Ministro Joaquim Barbosa ressalta que os adeptos de diferentes credos e fês, incluídos os ateus, devem todos ter suas posições respeitadas pelo Estado, algo que só se alcançaria com a deferência máxima à liberdade, assegurando-se sempre que ninguém seja obrigado a agir de forma contrária às suas próprias convicções.¹¹³

Por fim, o voto proferido pelo Ministro Celso de Melo permite a compreensão exata das diferentes dimensões atribuídas à laicidade enquanto garantia constitucionalmente inscrita. Nesse sentido, ele afirma que ela “não só reconhece, a todos, a liberdade de religião (consistente no direito de professar ou de não professar qualquer confissão religiosa), como assegura absoluta igualdade dos cidadãos em matéria de crença, garantido, ainda às pessoas, plena liberdade de consciência e de culto”.¹¹⁴ Em sua visão, o pluralismo religioso é uma marca constitutiva da democracia moderna, necessitando, então, uma demarcação entre os domínios próprios do poder civil e do poder religioso, que é questão reservada ao campo estritamente privado.¹¹⁵

¹¹² *Ibid.*, p. 327. Diz a Ministra Cármen Lúcia: “Aqui, a Constituição é a minha bíblia, o Brasil, minha única religião. Juiz, no foro, cultua o Direito. Como diria Pontes de Miranda, assim é porque o Direito assim quer e determina. O Estado é laico, a sociedade é plural, a ciência é neutra e o direito imparcial. Por isso, como todo juiz, tenho de me ater ao que é o núcleo da indagação constitucional posta neste caso: a liberdade, que se há de ter por válida, ou não, e que foi garantida pela lei questionada, de pesquisa e terapia com células-tronco embrionárias, nos termos do art. 5º, da Lei 11.050/2005”.

¹¹³ *Ibid.*, p. 467-468. Diz o Ministro Joaquim Barbosa: “A conjugação da laicidade do Estado e do primado da autonomia privada conduz a uma importante conclusão: os genitores dos embriões produzidos por fertilização *in vitro*, têm a sua liberdade de escolha, ou seja, a sua autonomia privada e as suas convicções morais e religiosas respeitadas pelo dispositivo ora impugnado. Ninguém poderá obrigá-los a agir de forma contrária aos seus interesses, aos seus sentimentos, às suas idéias, aos seus valores, à sua religião, e à sua própria convicção acerca do momento em que a vida começa. Preservam-se, portanto, a esfera íntima reservada à crença das pessoas e o seu sagrado direito à liberdade”.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 559.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 559-560. Diz o Ministro Celso de Mello: “no Estado laico, como o é o Estado brasileiro, haverá, sempre, uma clara e precisa demarcação de domínios próprios de atuação e de incidência do poder civil (ou secular) e do poder religioso (ou espiritual), de tal modo que a escolha, ou não, de uma fé religiosa revele-se questão de ordem estritamente privada, vedada, no ponto, qualquer interferência estatal, proibido, ainda, ao Estado, o exercício de sua atividade com apoio em princípios teológicos ou em razões de ordem confessional ou, ainda, em artigos de fé, sendo irrelevante - em face da exigência constitucional de laicidade do Estado - que se trate de dogmas consagrados por determinada religião considerada hegemônica no meio social, sob pena de concepções de certa denominação religiosa transformarem-se, *inconstitucionalmente*, em critério definidor das decisões estatais e da formulação e execução de políticas governamentais”.

A questão trazida no julgamento das pesquisas com células-tronco embrionárias ganha particular relevo por permitir evidenciar, de maneira literal, a fórmula da secularidade moderna cunhada como a prevalência da ciência racional sobre a tradição religiosa. Tanto assim que, ou se afirmaria a ciência em sua superior dignidade, ou se abriria a esfera pública para razões de crença e fé cuja racionalidade a modernidade rechaçava. A posição majoritariamente endossada pelos Ministros reforça o compromisso científico moderno, pois se permite afirmar tanto a diferenciação política entre Estado e religião, quanto a crença social de que os argumentos religiosos possam ser privatizados, para que resulte uma arena pública neutra e racionalizada.

Outra polêmica afeta à religiosidade restou instaurada com o julgamento da ADPF nº 54, de relatoria do Ministro Marco Aurélio, em que se discutiu a constitucionalidade da interrupção da gravidez de feto anencéfalo, mediante interpretação dos artigos do Código Penal à luz da Constituição de 1988.¹¹⁶ Naquela ocasião, o voto proferido pelo relator, e acompanhado pela maioria em plenário, destacou a importância do princípio da laicidade do Estado, impondo uma conduta neutra em face das diferentes crenças professadas, tendo tal afirmação figurado com proeminência e destaque na ementa acolhida.¹¹⁷

A dimensão da laicidade enquanto neutralidade afirmada no voto condutor do acórdão se traduz em uma separação rígida do espaço precípua aos interesses estatais, e de outro resguardado aos assuntos religiosos.¹¹⁸ Ao Estado, assim, não cumpriria aprovar nem tampouco reprovar qualquer razão de crença ou descrença religiosa, garantindo-se um duplice distanciamento, quer seja na intervenção estatal sobre a organização interna e afazeres religiosos, quer seja na intervenção religiosa sobre a condução do aparo público.

Em seu voto, a Ministra Cármen Lúcia reitera a necessidade de que argumentos cujas origens residem em convicções e crenças individuais, acerca da imoralidade da interrupção da gravidez de feto anencéfalo, não possam influenciar na interpretação dos princípios

¹¹⁶ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54/DF**. Relator: Ministro Marco Aurélio. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 12 de abril de 2012.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 1. Diz a ementa acolhida: “ESTADO – LAICIDADE. O Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões. Considerações. FETO ANENCÉFALO – INTERRUPTÃO DA GRAVIDEZ – MULHER – LIBERDADE SEXUAL E REPRODUTIVA – SAÚDE – DIGNIDADE – AUTODETERMINAÇÃO – DIREITOS FUNDAMENTAIS – CRIME – INEXISTÊNCIA. Mostra-se inconstitucional interpretação de a interrupção da gravidez de feto anencéfalo ser conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal”.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 41. Diz o Ministro Marco Aurélio: “Conclui-se que, a despeito do preâmbulo, destituído de força normativa – e não poderia ser diferente, especialmente no tocante à proteção divina, a qual jamais poderia ser judicialmente exigida –, o Brasil é um Estado secular tolerante, em razão dos artigos 19, inciso I, e 5º, inciso VI, da Constituição da República. Deuses e césores têm espaços apartados. O Estado não é religioso, tampouco é ateu. O Estado é simplesmente neutro”.

constitucionais.¹¹⁹ Assim, a laicidade é expressamente interpretada enquanto subproduto do princípio da igualdade, que, no campo religioso, demanda o respeito ao pluralismo. Em seus dizeres, o “Estado laico é aquele que respeita a diversidade de pontos de vista dos diversos credos sem, contudo, deixar-se influenciar por algum deles em específico”.¹²⁰

Em que pese acolher a solução jurídica de interpretação conforme a constituição adotada pela corrente vencedora no julgamento, o Ministro Gilmar Mendes registrou passagem acerca da laicidade do Estado brasileiro que representa relevante contrapeso à separação estanque que pareceu sobressaltada no voto condutor. Em sua interpretação, a afirmação do Estado enquanto laico não implicaria em uma vedação à participação de organizações religiosas nos debates públicos.¹²¹ Ao contrário, os argumentos religiosos seriam considerados como legítimas fontes de razões públicas a serem fomentadas, sendo o pluralismo protegido justamente pela maximização da participação, nunca pela exclusão.

A laicidade, na paulatina construção empreendida pelo Supremo Tribunal Federal, denotava um sentido específico, distinto da ideia de secularidade de matriz social, pois centrada apenas na figura do Estado e na imposição de neutralidade.¹²² Dessa forma, distinguem-se as esferas, de modo a assegurar ampla liberdade religiosa, porém, sem nunca permitir qualquer respingo sobre a parcela resguardada ao poder estatal. Ainda que, sob o prisma de novas teorizações científicas, se possa relativizar o conceito de secularidade, como bem ilustra a já discutida ascensão do pós-secularismo, ao Estado mantém-se a imposição de uma intransponível neutralidade. É essa neutralidade normativa que inspira a interpretação constitucional quanto ao sentido assumido pela laicidade.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 228. Diz a Ministra Cármen Lúcia: “Ao argumento da imoralidade da interrupção da gravidez do feto anencéfalo, o Direito não pode se moldar segundo questões de crenças religiosas contrárias ao princípio da dignidade humana. A regência estatal dá-se segundo o direito, conjunto de normas jurídicas”.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 229.

¹²¹ *Ibid.*, p. 271. Diz o Ministro Gilmar Mendes: “Nesse contexto, é importante refutar a compreensão de que o Estado laico previsto na CF/1988 impede a manifestação e a participação de organizações religiosas nos debates públicos. Os argumentos de entidades e organizações religiosas podem e devem ser considerados pelo Estado, pela Administração, pelo Legislativo e pelo Judiciário, porque também se relacionam a razões públicas e não somente a razões religiosas”.

¹²² PIERUCCI, Antônio Flávio, De olho na modernidade religiosa, **Tempo Social**, v. 20, n. 2, p. 9–16, 2008, p. 12. Em suas palavras: “a idéia de secularização do Estado como um componente crucial, se não o mais crucial de todos, da conceituação histórico-social de uma secularização da qual não pode abrir mão toda modernidade que se preze. Toda vez que falo propositivamente em secularização, refiro-me com ênfase à secularização do Estado com seu ordenamento jurídico, e menos à secularização da vida, que essa pode mesmo refluir, mas a do Estado, não. A do Estado, se for para mudar nalgum aspecto, deve ser somente para afiar cada vez mais a nitidez do seu gume”.

Entretanto, tal afirmação não pode ser colocada sem necessárias ressalvas. A ADI nº 4439, de relatoria do Ministro Roberto Barroso, trouxe ao apreço da Corte questão particularmente relevante acerca da possibilidade de oferta de ensino religioso confessional em escolas públicas.¹²³ Quanto à legitimidade da disciplina, a própria Constituição de 1988 traz artigo específico onde autoriza o ensino religioso em escolas públicas, de presença facultativa. A questão, portanto, remanesceria apenas quanto à possibilidade de que seja ministrada em caráter confessional, por representantes de religiões específicas.

O Ministro relator, em voto que não logrou obter a maioria em plenário, lançou as bases para a corrente minoritária, firmada no sentido de que o ensino religioso confessional violaria a exigência constitucional de laicidade. Ainda que existisse um dever positivo de proteção da liberdade de ensino religioso como vetor de garantia da tolerância e democracia, buscou-se ressaltar a neutralidade enquanto argumento de salvaguarda à isonomia no trato das diferentes crenças.¹²⁴ A possibilidade de desigualdade nas condições de acesso dos credos à posição privilegiada do ensino religioso escolar autorizaria a afirmação peremptória da vedação do ensino confessional para que, ao fim, não restassem algumas religiões favorecidas, em detrimento de outras. Tal posição resta particularmente destacada no voto do Ministro Celso de Melo, que enfatiza a relevância da proteção das minorias religiosas como argumento contra o ensino de natureza confessional.¹²⁵

De outro lado, o voto do Ministro Alexandre de Moraes, que conduziu a maioria, buscou restringir a discussão aos marcos da liberdade religiosa e sua consequente dimensão de liberdade, tanto de ensino, quanto de expressão. Tomada por essa vertente, a subtração do ensino público confessional, que seria então ditado e organizado dentro dos marcos do ensino secular, representaria em si uma violação à laicidade pela ingerência absoluta do Estado sobre

¹²³ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439/DF**. Relator: Ministro Roberto Barroso. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 27 de setembro de 2017.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 51. Diz o Ministro Roberto Barroso: “Um segundo conteúdo jurídico da laicidade é o princípio da neutralidade estatal em matéria religiosa, que veda o estabelecimento, pelo Estado, de preferências ou discriminações entre as confissões religiosas, bem como de interferências da religião no exercício de funções estatais. A proteção conferida pela neutralidade alcança, igualmente, posições ou cosmovisões não religiosas, a exemplo do agnosticismo, do ateísmo e do humanismo, que merecem o mesmo respeito e proteção que qualquer credo, afinal, a dignidade de todos os cidadãos é a mesma. Assim, a laicidade como neutralidade impede que o Estado (i) favoreça, promova ou subvencione religiões ou posições não-religiosas (neutralidade como não preferência); (ii) obstaculize, discrimine ou embarace religiões ou posições não-religiosas (neutralidade como não embaraço); e (iii) tenha a sua atuação orientada ou condicionada por religiões ou posições não-religiosas (neutralidade como não interferência)”.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 283.

o conteúdo do ensino religioso e da compreensão que se têm desse campo.¹²⁶ Segundo a visão prevalente, o Estado não poderia, sob a pretensão de neutralidade, assumir uma posição de regência e controle sobre a legítima opção pelo ensino religioso de natureza confessional.

O relator enfatiza que, ao prever o ensino religioso como direito subjetivo individual do estudante, a Constituição também estabeleceu o núcleo imprescindível que constitui tal disciplina. A não-confessionalidade, na medida em que promove uma visão historicizada das religiões (sob uma ótica científica de não promoção dos seus dogmas, mas mero escrutínio científico), se afastaria da garantia constitucionalmente tutelada. Em seu voto, resta claro que a neutralidade imposta ao Estado no trato das religiões se traduz, principalmente, na impossibilidade de que ele se substitua às autoridades típicas, não lhe sendo autorizado promover um ensino religioso que, ao fim, acabe distanciado e oposto aos dogmas específicos da expressão religiosa estudada.¹²⁷

A proteção à laicidade do Estado, que convive com a garantia constitucional da liberdade de crença, seria alcançada através da fórmula constitucional da facultatividade do ensino religioso. Da mesma forma como a nenhum aluno se poderia impor o ensino religioso confessional, razão pela qual restara resguardada a facultatividade, a nenhuma religião se poderia impor a renúncia ao poder de definição do conteúdo ministrado nas referidas aulas.¹²⁸ Tal posição revelou um embate em torno da possibilidade de integração religiosa no campo público, restando vencida a posição defendida pelo Ministro relator que caminhava expressamente no sentido do reconhecimento da religião como uma dimensão exclusiva da vida privada.¹²⁹

¹²⁶ *Ibid.*, p. 75. Diz o Ministro Alexandre de Moraes: “Estranhamente, pretende-se transformar essa correta tolerância e defesa da diversidade de opiniões em sala de aula, defendida para todas as demais manifestações de pensamento, em censura prévia à livre manifestação de concepções religiosas em sala de aula, mesmo em disciplinas com matrícula facultativa, transformando o ensino religioso em uma disciplina neutra com conteúdo imposto pelo Estado em desrespeito à liberdade religiosa. Podemos concordar ou não com uma ou mais concepções religiosas, mas não há como negar que o pedido da presente ação pretende limitar o legítimo direito subjetivo constitucional do aluno que já possui religião ou de seu pai/responsável em matricular-se no ensino religioso de sua própria confissão, em verdadeira tentativa de tutela à livre manifestação de vontade, e consequentemente de restrição à liberdade religiosa”.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 93. Diz o Ministro Alexandre de Moraes: “Em todas essas hipóteses, e no ensino das demais confissões religiosas, insisto, a neutralidade não existe, pois os ensinamentos e o aprendizado se baseiam, fundamentalmente, nos dogmas de fé, que não podem ser substituídos por narrativas gerais, meramente descritivas, neutras e contraditórias”.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 100. Diz o Ministro Roberto Barroso: “A minha convicção é a de que a religião é um espaço da vida privada e, portanto, não deve ter um *locus* no espaço público”.

O Ministro Gilmar Mendes, em seu voto, avança para além da questão colocada, para enfatizar que, a despeito de ser laico e neutro, o Estado brasileiro não é indiferente às religiões e, tampouco, é antirreligioso. Quebra-se, portanto, com uma visão prevalente nos primeiros julgados discutidos neste capítulo, em que havia clara predileção pela interpretação da laicidade pautada na exigência da neutralização do campo público. O seu voto enfatiza a religião enquanto dimensão cultural importante e, nesse sentido, defende a absoluta constitucionalidade dos símbolos religiosos em espaços públicos, além da presença dos feriados cristãos e da referência ao Cristo Redentor enquanto símbolo do turismo no Rio de Janeiro e no Brasil.¹³⁰

A decisão concernente ao ensino religioso confessional representa um importante marco para o redesenho da dimensão de neutralidade subjacente ao sentido de laicidade tradicionalmente cunhado sob a matriz principiológica constitucional. Não se trata, portanto, da sua simples superação, já que a questão atinente à liberdade religiosa sempre foi parcela indissociável das discussões travadas. A própria ideia de mercado religioso e de pluralismo têm suas bases em uma noção de laicização constitucional do Estado que pressupõe a separação formal entre esferas públicas e religiosas.¹³¹ No entanto, é justamente sobre o sentido da proteção à liberdade religiosa e a possível exigência estatal de promoção isonômica que se instaurou a divergência.

Em sentido similar, no julgamento da ADI de nº 2566, de relatoria do Ministro Alexandre de Moraes, o Supremo Tribunal Federal foi instado a se manifestar acerca da constitucionalidade do dispositivo da Lei nº 9.612/98 que proibia a prática de proselitismo no âmbito de emissoras de radiodifusão comunitárias.¹³² A posição sustentada pelo relator, em seu voto, caminhou no sentido de reconhecer que as rádios comunitárias, dada sua natureza singular

¹³⁰ *Ibid.*, p. 180-184. Diz o Ministro Gilmar Mendes: “A história do Estado brasileiro está fortemente marcada pela influência cristã, assim como praticamente toda civilização ocidental e os países democráticos. Os hebreus, aponta Karl Loewenstein, teriam sido os primeiros a praticar o constitucionalismo, ao restringir o poder por meio da lei moral. Seu regime teocrático era caracterizado por não estar fundado em um poder absoluto e arbitrário, mas limitado pela lei do Senhor, ao qual governador e governados estavam submetidos. [...] Aqui me ocorre uma dúvida interessante: será que precisaremos, em algum momento, chegar ao ponto de discutir a retirada da estátua do Cristo Redentor do Morro do Corcovado por simbolizar a influência cristã em nosso país? Ou a extinção do feriado nacional de nossa padroeira, Nossa Senhora Aparecida? A alteração do nome de Estados e de cidades, porque recebem o nome de santos, como São Paulo e Santa Catarina?”.

¹³¹ PIERUCCI, De olho na modernidade religiosa, p. 13. Em suas palavras: “a laicização constitucional do Estado corporifica, como fato histórico concreto e dado empírico bruto, a condição primordial e *sine qua non* a que cabe imputar causalmente a configuração tardo-moderna que nossa diversidade religiosa pós-colonial assume a cada dia que passa: a forma de um mercado concorrencial desregulado, a livre concorrência religiosa entre um número crescente de empresas religiosas livres”.

¹³² BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566/DF**. Relator: Ministro Alexandre de Moraes. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 16 de maio de 2018.

e alcance a regiões onde não existem outras mídias disponíveis, demandariam uma proteção ao pluralismo que autorizaria a vedação a toda espécie de proselitismo.

Dessa forma, enquanto método de persuasão, o proselitismo foi especificamente apontado como fonte de autoritarismo e desvirtuação da natureza das rádios comunitárias, que seria precipuamente a de servir aos interesses comuns, nunca aos dos grupos que possam detê-las ou controlá-las.¹³³ A liberdade que se identificaria em outros sistemas de radiodifusão concorrenciais, onde conhecidamente se pratica o proselitismo, não poderia ser estendida ao sistema das rádios comunitárias, justamente como corolário da proteção ao pluralismo em sua vertente igualitária e democrática.

A divergência foi instaurada com o voto do Ministro Edson Fachin, corrente que resultou vencedora por maioria. A distinção se deu especificamente quanto ao princípio reitor empregado na interpretação da liberdade e do pluralismo religioso. Se o relator, com respaldo minoritário de outros Ministros, havia dado prevalência ao resguardo democrático da isonomia, justificando vedação ao proselitismo, a corrente vencedora aduziu, diversamente, que a liberdade religiosa contempla dimensão importante de autorização ao proselitismo, entendido enquanto liberdade de expressão, persuasão e convencimento.

É importante notar que a laicidade do Estado brasileiro foi um argumento expressamente invocado pela corrente vencida para sustentar a constitucionalidade do dispositivo impugnado. Segundo o Ministro Luiz Fux, a laicidade compreenderia uma dimensão de proteção à isonomia que demanda a intervenção estatal sempre que se faça necessário o resguardo de expressões religiosas minoritárias.¹³⁴ A autorização à vedação do proselitismo exsurge, portanto, para proteção dessa exigência de igualdade, pois sem a ingerência estatal, grupos hegemônicos no seio social poderiam usar o sistema de radiodifusão comunitária em detrimento das minorias religiosas que não ostentam iguais condições de competição.

Entretanto, o mesmo princípio constitucional foi utilizado pela corrente vencedora para afirmar a impossibilidade de vedação ao proselitismo, interpretado enquanto legítima forma de expressão religiosa. Sobressaltou-se a dimensão de liberdade que impediria ao Estado intervir e regular qualquer discurso religioso. A laicidade nessa concepção, alinha-se a uma

¹³³ *Ibid.*, p. 22. Diz o Ministro Alexandre de Moraes: “O que não se permite é a transformação da rádio comunitária - que nasceu como utilidade pública - como instrumento único e autoritário de determinado grupo. Isso é fazer o proselitismo”.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 69.

exigência de neutralidade em face das diferentes expressões de crença, não cabendo um juízo público favorável ou desfavorável a qualquer uma delas.¹³⁵ Ao contrário, o dever do Estado residiria justamente na não intervenção ou censura, para assegurar de forma positiva e ativa o fomento ao compromisso constitucional com o pluralismo e a liberdade religiosa.¹³⁶

A discussão do proselitismo em rádios comunitárias se coloca ao lado do ensino religioso confessional para questionar a legitimidade da participação de autoridades e argumentos religiosos em espaços cuja natureza seria primordialmente pública. O que se observa, ademais, é que a resposta não é a de simples contraste entre laicidade e sua antinomia, mas de verdadeira inquisição sobre o sentido da laicidade e da neutralidade quando confrontadas com a posição de liberdade na profissão religiosa. Para muitos Ministros, ao negar a participação e a autonomia religiosa, o Estado acabaria por violar seu dever de neutralidade.

A complexidade dos argumentos, que sopesam a liberdade e a isonomia no trato das diferentes profissões de fé, se revela notória ao se confrontarem as manifestações do Ministro Alexandre de Moraes. Inicialmente, ao proferir o voto condutor no sentido da constitucionalidade do ensino religioso confessional, ele destaca a liberdade de expressão religiosa e a impossibilidade de ingerências estatais sobre sua efetivação. Porém, quando confrontado com o proselitismo nas rádios comunitárias, ele parece adotar posição que se alinha àquilo que havia sido levantado contra a sua posição anterior. Uma hora ele admite, outra impõe ressalva à quebra de isonomia e favorecimento de religiões dominantes na imposição de suas crenças.

Um novo caso emblemático que lançou o tema da neutralidade religiosa ao escrutínio do Supremo Tribunal Federal sobreveio com a ADI nº 5257, de relatoria do Ministro Dias Toffoli, em que se discutiu a constitucionalidade da Lei Estadual nº 1.864/08 de Rondônia.¹³⁷ Entre seus artigos, o diploma legal previa a oficialização da Bíblia Sagrada como livro-base de fonte doutrinária, apto a fundamentar decisões e sanções dentro das comunidades de fé cristã. Naquela ocasião, o plenário da Corte acolheu por unanimidade o voto do Ministro relator, pela

¹³⁵ *Ibid.*, p. 87. Diz o Ministro Celso de Melo: “O Estado não pode, no contexto de uma sociedade que se caracteriza por seu perfil democrático, interditar, obstruir, embaraçar ou censurar ideias, convicções, opiniões ou informações, qualquer que seja o caráter de que se revistam, sem incorrer, caso assim venha a agir, em inaceitável interferência em domínio naturalmente estranho às atividades governamentais”.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 45. Diz a Ministra Rosa Weber: “O Estado de direito secular, sem adotar ou preferir uma religião, oferece condições para o livre exercício de todas elas: não se trata de Estado hostil ao sentimento religioso”.

¹³⁷ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 5257/RO**. Relator: Ministro Dias Toffoli. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 20 de setembro de 2018.

inconstitucionalidade da previsão legal que favorecia, de maneira eloquente, uma determinada corrente religiosa.

O argumento utilizado para a decisão de afastamento dos artigos impugnados foi, novamente, o da neutralidade do Estado, imposta pelo princípio da laicidade contemplado na Constituição de 1988.¹³⁸ Houve recurso à dimensão de igualdade e à exigência de isonomia no trato das diferentes crenças e fés professadas para se afirmar que, ao Estado, é defesa a predileção por uma ou outra. Ademais, o voto afirma que há um dever positivo de proteção ao pluralismo religioso decorrente da garantia de liberdade de crença, de modo que “nenhum ente da federação está autorizado a incorporar preceitos e concepções, seja da Bíblia ou de qualquer outro livro sagrado, a seu ordenamento jurídico”.¹³⁹ Em outras palavras, sendo possível o favorecimento com potencial de desequilíbrio no trato da diversidade religiosa, a laicidade enquanto neutralidade imporia o absoluto afastamento do Estado dessa seara.

Outra questão particularmente sensível restou objeto de julgamento no RE de nº 494601, de relatoria do Ministro Marco Aurélio, em que se discutiu a constitucionalidade da permissão ao sacrifício de animais por religiões de matriz africana.¹⁴⁰ A divergência instaurada, entretanto, não restou quanto à possibilidade da prática do sacrifício, admitida por unanimidade pelos Ministros (ainda que uma vertente minoritária buscasse impor exigências à forma e produto do sacrifício), mas quanto à constitucionalidade da parcela do dispositivo da Lei Estadual nº 11.915/03 do Rio Grande do Sul que resguardava tal direito apenas às religiões de matriz africana.

O Ministro relator, em voto com adesão apenas minoritária em plenário, mesmo reconhecendo a posição de maior vulnerabilidade ocupada pelos cultos de matriz africana no ideário social nacional, reafirmou a exigência de isonomia decorrente do princípio da laicidade para impor que a proteção ao exercício da liberdade religiosa deve ser linear.¹⁴¹ Portanto, a

¹³⁸ *Ibid.*, p. 1. Diz a ementa acolhida: “A oficialização da Bíblia como livro-base de fonte doutrinária para fundamentar princípios, usos e costumes de comunidades, igrejas e grupos no Estado de Rondônia implica inconstitucional discrimen entre crenças, além de caracterizar violação da neutralidade exigida do Estado pela Constituição Federal. Inconstitucionalidade do art. 1º da Lei nº 1.864/08 do Estado de Rondônia.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁰ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário nº 494601/RS**. Relator: Ministro Marco Aurélio. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 28 de março de 2019.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 14. Diz o Ministro Marco Aurélio: “É inadequado limitar a possibilidade do sacrifício de animais às religiões de origem africana, conforme previsto na norma questionada. A proteção ao exercício da liberdade religiosa deve ser linear, sob pena de ofensa ao princípio da isonomia. No Estado laico, não se pode ter proteção excessiva a uma religião em detrimento de outra. A autoridade estatal é vedado, sob o ângulo constitucional, distinguir o conteúdo de manifestações religiosas, procedendo à apreciação valorativa das

posição de igualdade no trato das diferentes crenças e fés passaria a se sobrepor à simples afirmação da liberdade religiosa, demandando uma postura pública sempre ativa na busca pela imposição da isonomia, sem qualquer manifestação de favorecimento ou predileção a qualquer religião.

A posição majoritária da Corte, entretanto, caminhou no sentido da divergência instaurada com o voto do Ministro Edson Fachin, especificamente quanto à possibilidade do tratamento diferenciado dispensado às religiões afro-brasileiras. Antes, porém, o voto estabelece uma premissa básica de diferenciação entre a participação de argumentos religiosos na esfera pública, que seria permitida, e sua invocação como justificativa para a imposição de obrigações, esta, sim, vedada.¹⁴² Houve, portanto, o reconhecimento de uma dimensão comunitária ínsita à liberdade religiosa que, por sua feição cultural, comportaria proteção constitucional sem que se cogite de violação à laicidade.

O Ministro Alexandre de Moraes, em seu voto, traz ênfase à compreensão de que o princípio da laicidade do Estado, ainda que implique em neutralidade e separação, exige uma postura ativa de respeito e deferência às crenças e liturgias das diferentes manifestações religiosas protegidas.¹⁴³ É justamente nessa exigência de respeito e tolerância que reside o marco para superação do argumento aduzido pelo Ministro relator quanto à impossibilidade de delimitação da prerrogativa às religiões de matriz africana. Ainda que se admita a neutralidade como uma exigência da laicidade, a proteção de um determinado culto ou de uma expressão comunitária minoritária pode se revelar uma ferramenta de promoção da igualdade substantiva, que apenas assegura a isonomia da liberdade religiosa e protege, assim, a laicidade em sua vertente plural.¹⁴⁴

diferentes crenças. É dizer, a igualdade conforma, no Estado de Direito, o âmbito de proteção da liberdade religiosa. Sem o tratamento estatal equidistante das diversas crenças, a própria laicidade cai por terra”.

¹⁴² *Ibid.*, p. 27. Diz o Ministro Edson Fachin: “o sentido de laicidade empregado no texto constitucional destina-se a afastar não os motivos, religiosos ou não, que sejam levantados no debate público, mas a sua invocação no espaço público como justificativa para a imposição de obrigações. Não se trata, pois, de identificar quais argumentos de origem religiosa são ou não racionais, mas simplesmente reconhecer que a pretensão de validade de justificações públicas não é compatível com dogmas.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 41. Diz o Ministro Alexandre de Moraes: “Insisto, um Estado não consagra verdadeiramente a liberdade religiosa sem absoluto respeito aos seus dogmas, suas crenças, liturgias e cultos. O direito fundamental à liberdade religiosa não exige do Estado concordância ou parceria com uma ou várias religiões; exige, tão somente, respeito; impossibilitando-o de mutilar dogmas religiosos de várias crenças. O Estado deve respeitar todas as confissões religiosas, bem como a ausência delas, e seus seguidores, mas jamais sua legislação, suas condutas e políticas públicas devem ser pautadas por quaisquer dogmas ou crenças religiosas ou por concessões benéficas e privilegiadas a determinada religião.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 56-57. Diz o Ministro Roberto Barroso: “Portanto, rejeito a questão da violação ao princípio da isonomia, porque penso que não ocorreu. E também, Presidente, penso que não é possível falar em violação ao princípio da laicidade, que, apesar desse nome estranho, significa essencialmente que o Estado não pode

Por fim, a ADI de nº 3478, de relatoria do Ministro Edson Fachin, representa um importante marco para a reafirmação dos contornos da laicidade encapsulada na Constituição de 1988.¹⁴⁵ A questão jurídica alçada ao exame da Corte dizia respeito ao pedido de declaração da inconstitucionalidade do art. 91, § 12, da Constituição Estadual do Rio de Janeiro. Tal dispositivo previa a designação de um pastor evangélico para orientação religiosa em quartéis, hospitais e presídios das corporações da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros Militar.

A importância do caso recai, principalmente, no fato de ter restado expressamente estabelecida a regra de neutralidade e sua interpretação na ementa aprovada por unanimidade no plenário do Supremo Tribunal Federal. Naquela ocasião, concluiu-se que “o direito à liberdade de religião, como expectativa normativa de um princípio da laicidade, obsta que razões religiosas sejam utilizadas como fonte de justificação de práticas institucionais”. Ademais, também se concluiu pela exigência de processos complementares de aprendizado com a diferença, como dimensão indissociável do pluralismo religioso.

O voto acolhido pela integralidade dos Ministros cuidou de estabelecer, em primeiro lugar, aquilo que se compreende como dever de neutralidade que emana do princípio constitucional da laicidade do Estado. Entretanto, o voto cautelosamente distingue tal postura daquela tipicamente laicista e antirreligiosa. O Estado, ainda que neutro e alheio aos problemas do campo estritamente religioso, se isola apenas em sua dimensão institucional. De outro lado, a participação religiosa plena no espaço público é permitida, vedando-se apenas o endosso a práticas e políticas públicas cuja única justificação se assente em razões religiosas.¹⁴⁶ Recuperando a doutrina Habermasiana, o voto caminha no sentido de afastar do conceito constitucional de laicidade qualquer pretensão laicista ou antirreligiosa. Sob o influxo do

estar associado a nenhuma religião. O Estado não deve nem proteger, nem perseguir qualquer religião. A ideia de laicidade significa a separação formal entre Igreja e Estado e significa o que se diz ser a neutralidade estatal em relação a qualquer religião. Por que creio que a referência apenas às religiões de matriz africana não é privilégio neste caso? Porque, aqui, não se trata de dar um privilégio, mas, ao contrário, de assegurar os mesmos direitos que eram e sempre foram assegurados às outras religiões. De modo que proteger a liberdade de culto de uma comunidade religiosa específica é assegurar a liberdade religiosa, e não quebrar a laicidade do Estado”.

¹⁴⁵ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3478/RJ**. Relator: Ministro Edson Fachin. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 20 de dezembro de 2019.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 10. Diz o Ministro Edson Fachin: “Não está a Constituição exigindo que a religião fique restrita à consciência. A barreira não é a do espaço público, mas sim a institucional. Noutras palavras, as instituições democráticas formam um filtro que obstam que razões religiosas sejam utilizadas como fonte de justificação de práticas públicas”.

pensamento pós-secularista, ele afirma uma ética de cidadania democrática que pressupõe a participação religiosa pública em um processo complementar de aprendizado pela diferença.¹⁴⁷

Cumprir notar que, para solução da questão aventada, o Tribunal se debruçou exclusivamente sobre a interpretação da laicidade em sua dimensão igualitária. Nesse sentido, houve reconhecimento expresso no voto do Ministro relator quanto à possibilidade de garantia estatal da assistência religiosa, calcada na proteção à liberdade religiosa em sua dimensão positiva e ativa. Porém, o vício de inconstitucionalidade pôde ser declarado dada a dicção legal que afirmava a prestação dessa assistência por um único pastor, representante da fé evangélica.¹⁴⁸ O princípio da laicidade incidiu, então, em sua vertente negativa, apontando uma quebra inadmissível de isonomia e impondo ao Estado a abstenção de predileção ou endosso a credos e religiões específicas.

A laicidade, nesse contexto, tem seu conteúdo ressignificado para não mais representar uma ideia de exclusão estatal. Antes, tal princípio é interpretado em uma dimensão dúplice que resguarda, de um lado, a liberdade individual e coletiva de expressão de fé e, de outro, a necessária isonomia no trato das diferentes crenças professadas. Ainda que se mantenha a menção à neutralidade, sua definição não está mais restrita àquilo que poderia se interpretar como a ausência do Estado em tudo que verse sobre religião. A neutralidade passa a ser calcada em uma afirmação de igual liberdade religiosa, que por vezes demanda um agir positivo do Estado no fomento à participação e proteção das expressões religiosas minoritárias.

Se a análise da construção do sentido de laicidade extraído do texto constitucional pode apontar para essa garantia dúplice de liberdade e igualdade, não há qualquer espaço para que se afirme uma solução definitiva de equacionamento entre ambas. Embora se coloquem como conceitos conexos, a exemplo de duas faces de uma mesma moeda, as soluções apontadas para os diferentes casos tratados pela Corte Suprema brasileira apontam a prevalência ora de um, ora de outro. Muitas vezes, a diferença entre a solução dada pela corrente majoritária e minoritária em casos complexos residiu justamente nessa distinção. No caso da afirmação da

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 12-13. Diz o Ministro Edson Fachin: “Se é certo que, à luz das peculiaridade ínsitas às carreiras militares, é possível ao Estado, ainda que em tese, garantir-lhes a assistência religiosa, é imprescindível que esse direito, caso eventualmente concedido, abstenha-se de qualquer predileção, sob pena de ofensa ao art. 19, I, da CRFB. Ainda que vista apenas como norma de permissão, tal como sugere a Advocacia-Geral da União, haveria, aqui, uma inconstitucionalidade por omissão, na medida em que o constituinte derivado deixou de outorgar igual proteção ao exercício da liberdade de religião para as demais denominações e cultos, inclusive aquelas sequer institucionalizadas. Não há, pois, qualquer espaço de interpretação que permita reconhecer como constitucional a norma impugnada, sendo necessário que se lhe declare a inconstitucionalidade”.

constitucionalidade do ensino religioso confessional, por exemplo, opuseram-se os Ministros defensores da liberdade religiosa prevalente, àqueles que arguíam a necessidade de proteção da igualdade no trato das diferentes crenças.

Não por acaso, essa mesma oposição entre valores de liberdade e igualdade democrática se coloca no seio do projeto constitucional modernamente edificado, tendo sido objeto de profundas reflexões, que culminaram na afirmação de um paradoxo anunciado. Na medida em que este primeiro capítulo se debruçou sobre o arcabouço jurídico, analisando diferentes decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal, para identificar a ambivalência do sentido de laicidade encapsulado na Constituição, faz-se indispensável a remissão doutrinária para densificação desse conflito. O capítulo subsequente avançará no escrutínio das teorias liberais fortemente centradas na afirmação de consensos racionais, lançando nova luz ao embate, para análise daquilo que se descreve como um paradoxo na conformação da laicidade em torno de seus dois valores motrizes, próximo a um similar paradoxo liberal-democrático, cunhado sob as mesmas bases constitucionais, a opor o compromisso mutuamente firmado para defesa de seus ideais máximos.

2.2 A LAICIDADE RECONDUZIDA À SUA PARADOXAL ORIGEM

O ideal de secularização liberal-democrático, que em seu sentido normativo ganhou contornos de uma laicidade estritamente delineada, buscou sempre associação a um movimento de restrição da dissidência religiosa ao campo privado, exterior à deliberação política. Secularização, portanto, se imbrica à própria ideia de modernidade, “considerando que a característica de uma sociedade ‘ilustrada’ apontava que, ainda que não desaparecesse a religião, ao menos se reduziria ao espaço do privado”.¹⁴⁹ É esse contexto que leva Schmitt a classificá-lo como um sistema metafísico e histórico, edificado em torno do pensamento iluminista oitocentista, crente de que o progresso humano significaria a superação do fanatismo religioso e a prevalência da racionalidade intelectual direcionada à perfeição humana.¹⁵⁰

Existe, portanto, uma interpretação corrente a indicar que o princípio da laicidade contemplado dentro de diversos ordenamentos constitucionais significaria, apenas, um

¹⁴⁹ GARCÍA BOSSIO, *La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales*, p. 150. Tradução nossa. No original: “considerando que lo propio de una sociedad ‘ilustrada’ era que, si la religión no iba a desaparecer, por lo menos debía reducirse al espacio de lo privado”.

¹⁵⁰ SCHMITT, Carl, *The concept of the political*, Expanded Ed. Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 73.

parâmetro singular de separação entre Estado e religiões.¹⁵¹ De um lado, o constitucionalismo liberal-democrático interiorizou a exigência da privatização religiosa como única ferramenta disponível para a formação de consensos racionais. De outro, o espaço estatal institucionalizado foi privado de expressões e representações das diferentes autoridades religiosas, em uma tentativa de enfatizar aquilo que está idealmente encapsulado na célebre expressão constitucional estado-unidense: *we the people*.¹⁵² Seria na humanidade, e em sua capacidade racional, que se enraizariam as bases para a construção do sistema de Estado, não sendo admitida qualquer remissão divina para sustentar a autoridade de atos e políticas públicas.

A pretensão de neutralidade emanada dessa concepção de laicidade pode se revelar muito mais problemática quando diferentes soluções são postas em confronto. Assim, da mesma forma como a análise pormenorizada dos acórdãos do Supremo Tribunal Federal demonstra a oscilação entre parciais deferências e absolutas vedações à presença religiosa na esfera pública do Estado, na Europa se vem observando similar dinâmica. O ponto mais emblemático, talvez, tenha sido a afirmação da possibilidade de manutenção dos crucifixos em escolas públicas italianas, no caso *Lautsi v. Italy*, quando igual proteção não havia sido dispensadas a símbolos islâmicos, cuja interdição pela legislação de diversos países foi reputada válida para os parâmetros da Corte Europeia de Direitos Humanos.¹⁵³

Tal embate se coloca, ao lado das diversas decisões proferidas pelo STF brasileiro e analisadas no capítulo anterior, como elemento importante para a afirmação de que o ideal de separação e neutralidade do Estado em face das diferentes expressões religiosas não é algo tão pacificado quanto se faz parecer. Até por isso, Baubérot e Milot definem a laicidade como um “modo de organização política que visa a proteção da liberdade de consciência e a igualdade entre os cidadãos”.¹⁵⁴ Desse modo, antes de buscar um reducionismo simplista à fórmula separatista, os autores reforçam a necessidade de interação entre diferentes dimensões

¹⁵¹ BAUBÉROT; MILOT, **Laïcités sans frontières**, p. 7. Em suas palavras: “une telle perspective s’affranchit de la définition la plus couramment avalisée, qui la réduit à un seul paramètre : un régime de « séparation » de l’État et des religions”.

¹⁵² COHEN, Jean L., Introduction, *in*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 3. Em suas palavras: “Democratic legitimacy resting on the authority of “we the people” rather than on divine decrees or metasocial sources of law is the normative driver here and is another constitutive feature of liberal democracy”.

¹⁵³ MOYN, Religious Freedom and the Fate of Secularism, p. 27.

¹⁵⁴ BAUBÉROT; MILOT, **Laïcités sans frontières**, p. 7. Tradução nossa. No original: “mode d’organisation politique visant la protection de la liberté de conscience et l’égalité entre les citoyens”.

valorativas. Isso porque, no seio do complexo sistema de convívio social, residem autoridades religiosas e seculares, sendo indispensável ao Estado a tutela de sua convivência.

De modo ainda mais latente, a configuração dos tipos ideais de laicidade propostos pelos autores permite identificar que a mesma laicidade inscrita no sistema constitucional, diante de um dado contexto sociopolítico, pode assumir configurações tão distintas quanto a de um anticlericalismo combativo ou de uma relação de colaboração e intercâmbio mútuo. Isso porque, enquanto seja possível posicionar o Estado laico sobre quatro princípios fundantes (dois finalísticos: liberdade e igualdade; e dois instrumentais: separação e neutralidade), suas inter-relações são muito mais complexas e dependentes de configurações específicas acerca da preponderância de cada um na construção do trato entre secularidade e religiosidade.¹⁵⁵

De outro lado, é igualmente indispensável que se reconheça, nesse binômio liberdade e igualdade que informa a construção do ideal de laicidade, uma particular predisposição para a eclosão de conflitos latentes quanto ao sentido que informa o seu exercício. Haverá, invariavelmente, um necessário espaço de acomodação, que se abrirá à disputa para favorecer ora o aspecto da liberdade, como no caso da deferência aos crucifixos italianos, ora a igualdade, como no caso da manutenção da vedação do uso público de véus. Em comum, ambos traduzem uma pretensão de neutralidade supostamente pautada na melhor interpretação acerca dos compromissos subjacentes à afirmação do Estado laico. Entretanto, o produto do contraste nas respostas revela uma absoluta discriminação religiosa que coloca em xeque a própria ideia de laicidade.¹⁵⁶

Muitas vezes, a participação religiosa no campo político se traduz em uma disputa ativa sobre a configuração do sentido da laicidade que se pretende impor ao sistema constitucional vigente. Dessa forma, o sentido da liberdade religiosa é manipulado, quer seja para garantir, quer seja para afastar a legitimidade na introdução de argumentos religiosos dentro da deliberação pública. Justamente sobre essa aparente contradição é que se concebe a afirmação do paradoxo. Paradoxo este que se torna evidente, na medida em que um lado se vale

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 120. Em suas palavras: “il n’existe pas une laïcité « substantielle », intemporelle, pur produit du ciel des idées, mais des enjeux politiques et sociétaux qui interpellent continûment les aménagements des régimes de laïcité”.

¹⁵⁶ JOPPKE, Christian, *Pluralism vs. pluralism: Islam and Christianity in the European Court of Human Rights*, in: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 90. Em suas palavras: “Only, as I shall argue, different notions of pluralism undergird the European court’s decisions on Christianity and Islam: (1) as a norm to be defended from an assumed threat of Islam, and (2) as a reality that is seen as affirmed by Christianity. The legitimacy for this opposite aligning of both religions with pluralism hinges on the question whether Islam is, indeed, in tension with or even a threat to the liberal-secular order”.

da laicidade enquanto argumento para a imposição de uma barreira à participação religiosa pública, enquanto o outro usa o mesmo princípio para legitimar sua posição participativa.¹⁵⁷

É imperativo o exercício de recuperação das teorizações que já enunciavam a natureza paradoxal do compromisso liberal-democrático, especialmente em sua vertente racionalista. Isso porque, a despeito do aparente sucesso da empreitada, suas bases teóricas permanecem ancoradas em uma reconciliação entre duas liberdades distintas, uma dita antiga e outra moderna, implicando em concepções absolutamente colidentes quanto à forma de conjunção entre direitos individuais e participação democrática. Tal recuperação é importante, pois o pensamento liberal-democrático muitas vezes se eleva sobre a afirmação diametralmente oposta, buscando continuamente negar essa tensão que é constitutiva do modelo constitucionalmente desenhado, uma vez que a lógica democrática é fadada à colisão pontual com a lógica liberal.¹⁵⁸

O fato do pluralismo, enquanto argumento sensível e basilar para as correntes liberais-democráticas, precisa ser repensado nos limites desse embate. Se as expressões de religiosidade podem ser vistas como ameaça à pluralidade ínsita ao conceito de democracia, o Estado pode impor, igualmente, um risco ao exercício do pluralismo religioso quando conforma o exercício de liberdades. Os preceitos, sejam eles constitucionais ou convencionais, como no caso europeu, se tornam intercambiáveis e fluídos, permitindo a invocação da tolerância como argumento para imposição de uma proibição singularmente direcionada a determinadas expressões de fé, como as islâmicas.¹⁵⁹ Tanto a prevalência da liberdade religiosa, quanto a sua mitigação para proteção da isonomia no trato das demais, revela a ambivalência discursiva,

¹⁵⁷ MARIANO, *Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*, p. 253. Em suas palavras: “Nesses confrontos e debates, grupos laicos e religiosos têm acionado e concebido divergentes sentidos de laicidade. Os primeiros tendem a defender, nos diferentes fóruns em que atuam, versões mais ou menos próximas do modelo (dito combativo) proposto pela tradição republicana francesa – que inspirou diversos processos de laicização na América Latina –, que zela pelo caráter laico do ensino público, pela rigorosa separação entre Estado e igrejas e pela restrição à participação e à influência de autoridades e grupos religiosos na esfera pública. Já os últimos tendem a reinterpretá-lo de modo *lato*, visando legitimar a ocupação religiosa do espaço público e da esfera pública, mas mantendo estrategicamente a referência discursiva, o respeito e certa reverência ao arranjo jurídico-político da laicidade estatal, até como recurso discursivo e legalista para garantir a legitimidade de sua própria intervenção no debate político. Portanto, apesar de serem demasiado diversificadas e divergentes as propostas e intervenções visando demarcar, definir e manipular a laicidade estatal, fixar suas fronteiras, atualizar, corrigir e regular sua aplicação pelo Estado, os agentes religiosos e seculares em disputa no Brasil, em geral, alegam respeitá-la e defendê-la”.

¹⁵⁸ MOUFFE, *The democratic paradox*, p. 92. Em suas palavras: “What they want to deny is the paradoxical nature of modern democracy and the fundamental tension between the logic of democracy and the logic of liberalism”.

¹⁵⁹ JOPPKE, *Pluralism vs. pluralism: Islam and Christianity in the European Court of Human Rights*, p. 92.

permitindo que decisões diametralmente opostas sejam justificáveis pelos mesmos recursos principiológicos.

É importante frisar que a discussão ora trazida não pretende apontar o melhor sentido a ser atribuído ao princípio da laicidade. Ao contrário, se quer reforçar o paradoxo sobre o qual tal pretensão se eleva. Quando a Corte Europeia de Direitos Humanos afirma, no julgamento do caso *Sahin v. Turkey*, que “pode ser necessária a imposição de restrições à liberdade individual de manifestação de religião ou credo, para que se conciliem os interesses dos vários grupos e se garanta que as crenças de todos sejam respeitadas”,¹⁶⁰ ela entra em colisão com as bases lançadas em outros julgamentos. Por exemplo, no notório julgamento do caso *Kokkinakis v. Greece*, a mesma Corte Europeia afirmou categoricamente a impossibilidade da prisão do casal que praticava proselitismo, vedado na legislação local, tendo ela reiterado que o pluralismo só é respeitado quando se assegura o amplo direito das práticas religiosas, inclusive no convencimento de outros.¹⁶¹

Muitas vezes, o embate travado para a definição exata do conceito de laicidade que se pretende subsumir à garantia constitucional revela uma patente cisão. De um lado, sob o prisma do secularismo normativo, permanece a afirmação da privatização religiosa com ancoros nos princípios da separação entre Estado e fé e do não endosso a uma orientação religiosa específica. De outro, cada vez mais, demandas pelo reconhecimento do pluralismo religioso e sua dimensão de autonomia se apresentam para tensionar os limites da participação religiosa na esfera pública. Nesse embate, cada lado proclama os valores da laicidade e do pluralismo religioso naquilo que lhes interessa, revelando uma paradoxal dualidade.¹⁶²

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 94. Tradução nossa. No original: “it might be necessary to place restrictions on the freedom to manifest one’s religion or belief in order to reconcile the interests of the various groups and ensure that everyone’s beliefs were respected”.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 95–96. Em suas palavras: “The case concerned a rather bizarre event of proselytism by a married couple who were Jehovah’s Witnesses and who had first telephoned the wife of an Orthodox priest and then entered her house on a pretext, “telling her about the politician Olof Palme and . . . expounding pacifist views.” Based on a clause in the Constitution of Greece that prohibits proselytism, the couple was arrested and sentenced to four months in prison—in fact, the husband had been arrested in previous years more than sixty times for similar acts. [...] In siding with *Kokkinakis*, the European court indeed “upheld a secularist view of the state,” but now as one in which the involved (Greek) state did not live up to this ideal, and was asked not to interfere in religious practices in society”.

¹⁶² COHEN, Introduction, p. 1–2. Em suas palavras: “Political religionists and many post-secularists reject what they take to be characteristic of political secularism—the privatization of religion—and regard the principles of nonestablishment and separation of church and state with suspicion. Secularists are equally suspicious of escalating demands for accommodation, “multicultural jurisdiction,” or legal pluralism for religious-status groups involving immunity from the state’s secular legal ordering and recognition of the right of religious groups to autonomously make their own laws and to enforce them in key domains (family law and education) with or without state help. Each side enlists the discourses of pluralism, human rights, and fundamental constitutional principles on its behalf”.

A crença cega que o projeto constitucional liberal-democrático parece depositar no conceito de laicidade enquanto resposta absoluta para o binômio Estado e religiosidade se revela absolutamente precária em face da sua ambivalência inata. A mesma neutralidade que aparenta advogar por um espaço público racional e secularizado pode ser manejada para favorecer a deferência a símbolos e expressões de uma religiosidade majoritária que já se confunde com certa expressão cultural. Há muito menos consenso e racionalidade, portanto, nas escolhas tomadas pelos intérpretes, tornando-se relevante a retomada da crítica já há tempos ecoada contra o liberalismo-democrático e sua tendência à supressão do espaço de disputa pela construção de significados políticos.¹⁶³

Nessa seara, cumpre recuperar a questão instaurada com Rawls e Habermas acerca da real implicação de uma exigência de secularização da esfera pública. Para o primeiro, os princípios da justiça cristalizariam exigências mínimas consensualmente alcançadas entre indivíduos racionais. Já para o segundo, o critério de racionalidade se calcaria primordialmente no próprio procedimento deliberativo, levado a cabo dentro de condições ideais onde o conteúdo linguístico da argumentação resguardaria o compromisso racional com razões públicas secularizadas.¹⁶⁴ Sob ambos os prismas hermenêuticos, entretanto, subjaz um compromisso com valores liberais-democráticos específicos que aparece velado.

O conceito de razão ganha, assim, particular relevo, pois ele se coloca tanto enquanto base principiológica sobre a qual se eleva a estrutura política e estatal, como enquanto condição para a qualificação dos argumentos que ocupam a esfera pública. A expressão religiosa ganha conteúdo negativo não pela religiosidade que expressa, mas pelo caráter irracional que lhe é atribuído. Entretanto, ainda que transvestida como um imperativo moderno, tal afirmação compreende uma escolha específica do liberalismo-democrático no equacionamento de seus dois princípios fundantes, quais sejam: o direito de liberdade e a garantia de igualdade.

A crítica entoada por Laborde à neutralidade expressada no pensamento Dworkiniano se revela precisa para destacar a tendência doutrinária de simplificação dessa ambiguidade,

¹⁶³ COHEN, Rethinking political secularism and the american model of constitutional dualism, p. 113. Em suas palavras: “‘Freedom of religion’ apparently requires the state to support religion and the autonomy of religious associations while refraining from regulating religious practice or internal religious governance. The idea is to have it both ways: religion is and is not special”.

¹⁶⁴ ACCETTI, Carlo Invernizzi, Religious Truth and Democratic Freedom: A Critique of the Religious Discourse of Anti-Relativism, in: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 299.

como modo de ocultar a incongruência sobre a qual se erige.¹⁶⁵ Se a imposição de neutralidade para proteção do individualismo ético, onde se inserem as expressões de fé, parece cristalizar uma posição de respeito e tolerância, tal compromisso oculta uma escolha prévia, pois atribui uma carga valorativa positiva a conceitos laicos de cunho liberal e exclui de consideração legítimas posições calcadas na religiosidade dita irracional.

Atrás do aparente compromisso liberal-democrático com valores de respeito e neutralidade, se esconde uma escolha política deliberada, capitaneada pelo Estado laico, entre aquilo que é admitido como valor ético individual, cuja expressão deve ser singular e privativa, nunca institucionalizada, e aquilo que se entende por uma dimensão de justiça, onde a intervenção estatal é possível em nome do bem público.¹⁶⁶ No mesmo sentido, Burity propõe que o princípio republicano seja pensado sob essa mesma dialética, “ou seja, de uma atitude ativa de relação com a diferença em que se mantém em tensão o direito à livre expressão e a necessidade de respeito e justiça nas relações entre os atores em questão”.¹⁶⁷

Imperativa se revela a retomada do conceito político proposto por Carl Schmitt, especialmente diante do caráter crítico que ele assume em face das correntes liberais-democráticas que informam as construções constitucionais do seu tempo. Ainda que sua leitura deva ser permeada por uma indispensável compreensão crítica do contexto em que se inseria a Alemanha no entreguerras e do papel do autor no endosso ao regime Nazista, é relevante a conclusão traçada no sentido da conceituação de um Estado que se pretendia soberano. Em especial, a crítica tecida à noção, então prevalente, de que esse Estado deveria ser neutro e despolitizado, para abraçar todos os distintos domínios que compunham a sociedade.¹⁶⁸ Destarte, o que sua pesquisa denota é uma oposição insuperável, no seio da corrente constitucional moderna, entre o liberalismo absolutamente marcado pelo traço da

¹⁶⁵ LABORDE, *Liberal Neutrality, Religion, and the Good*, p. 263. Em suas palavras: “Dworkin assumes there is agreement about where the principle of ethical independence ought to apply in the first place. He assumes, that is, that there is an uncontroversial, neutral way of drawing the line between matters of personal ethics (where ethical independence should prevail) and the pursuit of basic justice or more impersonal public goods”.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 264. Em suas palavras: “Late-twentieth-century liberal theorists of neutrality, such as Dworkin, claim that the state should determine the right and the just, and that citizens should be left free to pursue their conceptions of personal ethics—whether conventionally religious or not—in the private sphere. But what they do not recognize is that this is parasitic on a prior delimitation between ethics and justice, which is *not* neutral toward conventional religion”.

¹⁶⁷ BURITY, Joanildo A., *Religião e república: desafios do pluralismo democrático*, **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 21, n. 1–2, p. 23–42, 2005, p. 25.

¹⁶⁸ SCHMITT, **The concept of the political**, p. 22. Em suas palavras: “this results in the identity of state and society. In such a state, therefore, everything is at least potentially political, and in referring to the state it is no longer possible to assert for it a specifically political characteristic”.

individualidade, e a uma democracia essencialmente política, com aspiração de criação de uma identidade social hegemônica.¹⁶⁹

Sua célebre contribuição para a conceituação política estatal reside na afirmação de que a territorialidade desempenha papel central e que, ademais, o político caminha enquanto um campo necessariamente afeto à definição de um “inimigo”.¹⁷⁰ Ele propõe uma distinção e autonomização da esfera política, na medida em que o poder estatal passa a ser concebido em termos da capacidade de definição da oposição constitutiva que separa o “nós” e o “eles”. A democracia ganha seu novo contorno político justamente como instrumento de disputa sobre um pertencimento que, ao passo em que preserva uma unidade de soberania em torno da figura do Estado, demanda a indispensável correlação da desigualdade constitutiva entre seus próprios sujeitos constitucionais.¹⁷¹

Nessa dimensão, Schmitt refuta a ideia do pluralismo e a possibilidade de fragmentação partidária, pois representariam a negação da unidade política que deveria sustentar um Estado verdadeiramente soberano. Entretanto, é importante ressaltar que sua análise é marcada pela centralidade institucional devotada à questão da soberania e do exercício de um poder estatal centralizado. Ainda que em diferentes campos seja possível a construção de antíteses, somente a política admitiria uma verdadeira oposição entre inimigos. A soberania, enquanto elemento indispensável dentro da sua estrutura teórica, se traduziria na capacidade de um grupo se colocar enquanto verdadeira entidade política ou, em outras palavras, enquanto entidade capaz de gerir, nos momentos críticos e excepcionais, seus inimigos políticos.¹⁷²

O individualismo liberal é, então, severamente criticado pelo autor alemão, na medida em que propulsiona um movimento de globalização universalizante. A unidade política construída em torno da figura do Estado, ainda que absoluto e soberano em sua circunscrição,

¹⁶⁹ MOUFFE, Chantal, **The return of the political**, London: Verso, 1993, p. 109. Em suas palavras: “He allows us to become aware of the shortcomings of liberalism that need to be remedied if we want to develop an adequate liberal democratic political philosophy. Reading Schmitt in a critical way can also help us understand the crucial importance of the articulation between liberalism and democracy and the dangers involved in any attempt to renounce liberal pluralism”.

¹⁷⁰ ARDITI, Benjamin, On the Political: Schmitt contra Schmitt, **Telos**, v. 142, p. 7–28, 2008.

¹⁷¹ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 39. Em suas palavras: “The democratic conception, however, requires the possibility of distinguishing who belongs to the demos and who is exterior to it: for that reason, it cannot exist without the necessary correlate of inequality. Despite liberal claims, a democracy of mankind, if it was ever likdy, would be a pure abstraction, because equality can exist only through its specific meanings in particular spheres - as political equality, economic equality, and so forth. But those specific equalities always entail, as their very condition of possibility, some form of inequality”.

¹⁷² SCHMITT, **The concept of the political**, p. 39. Em suas palavras: “the political entity is essential, and it is the decisive entity for the friend-enemy grouping; and in this (and not in any kind of absolutist sense), it is sovereign. Otherwise the political entity is nonexistent”.

reconheceria a existência de interesses locais contrapostos a outros interesses, igualmente legítimos, em comunidades distintas. Destarte, permitir que o conceito do político se universalize seria inadmissível, pois “confiscar a palavra humanidade, invocar e monopolizar tal termo, provavelmente teria alguns efeitos incalculáveis, como o de negar ao inimigo sua qualidade de ser humano e o declarar como um pária da humanidade”.¹⁷³

Sua grande contribuição reside na afirmação da autoridade, que se revela umbilicalmente atrelada àquela noção por si cunhada de soberania. Para Schmitt, o exercício soberano da autoridade por um Estado se calca na possibilidade de decisão sobre situações de exceção; sobre situações que, em outras palavras, demandam uma postura ativa e enérgica de definição que transbordam aos limites exatos daquilo que está previamente delineado e regrado. Nessas hipóteses, há um conflito ou uma emergência que não pode estar limitada dentro do quadro normativo colocado e que demanda uma atividade positiva e impositiva de autoridade, justamente para exigir a definição do que seja o interesse público e estatal a ser tutelado.¹⁷⁴

Ao construir o político como o campo naturalmente afeto à disputa de poder, a centralidade passa à autoridade enquanto figura e instituição. O que a exceção revela, em sua excepcionalidade, é a prevalência da soberania enquanto fundamento apara a autoridade institucional, quando a norma e ordenamento jurídico já não mais existem. Assim, “para que um ordenamento legal tenha sentido, é necessária a existência de uma situação normal, e o soberano é aquele que definitivamente decide se essa situação normal de fato existe”.¹⁷⁵ O Estado, nesse contexto, já não pode ser tomado como mero objeto despersonalizado, mas deve ser compreendido enquanto autoridade pessoal e institucional.

É possível observar nessa teorização um movimento de desconstrução das bases do modelo legal e constitucional que encontra expoente em Hans Kelsen, especialmente quando ele procura afirmar que a validade das normas jurídicas não são sujeitas a um ato de autoridade (humana ou divina), mas são enclausuradas em um sistema hierárquico e autorreferente, cuja instância máxima reside na norma hipotética fundamental.¹⁷⁶ Para Schmitt, esse movimento de

¹⁷³ *Ibid.*, p. 54. Tradução nossa. No original: “to confiscate the word humanity, to invoke and monopolize such a term probably has certain incalculable effects, such as denying the enemy the quality of being human and declaring him to be an outlaw of humanity”.

¹⁷⁴ SCHMITT, Carl, **Political theology: four chapters on the concept of sovereignty**, Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 7.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 13. Tradução nossa. No original: “for a legal order to make sense, a normal situation must exist, and he is sovereign who definitely decides whether this normal situation actually exists”.

¹⁷⁶ KELSEN, Hans, **Pure theory of law**, Clark, N.J: Lawbook Exchange, 2005, p. 194. Em suas palavras: “the mere fact that somebody commands something is no reason to regard the command as a ‘valid’ norm, a norm

construção de um sistema ordenado de divisão e controle das competências tende à difusão e nega, portanto, a própria noção de soberania. O que se alcançaria é apenas uma negativa do Estado em prol da reafirmação de um ordenamento jurídico que se encontra desconectado do campo empírico e dos problemas inerentes à sua realização.¹⁷⁷

A oposição que o autor lança aos teóricos da corrente liberal-democrática emerge da imanência constada nas concepções de democracia e Estado (que, em última instância, buscam afastar por completo o antagonismo e as diferenças existentes no seio social) e superá-las com a edificação de um ordenamento jurídico estável e pautado em compromissos morais inquestionáveis, pois adotados sob o crivo da racionalidade.¹⁷⁸ Entretanto, se no campo teórico o liberalismo alcança seu objetivo, no campo prático, as disputas de poder sobre o sentido da autoridade entrelaçado ao conceito de soberania persistem. O que resulta é um latente paradoxo, na medida em que a democracia, para se efetivar enquanto substrato do Estado constitucional, requer um fechamento em torno de um *demos* que não será nunca pacificamente aceito, mas constantemente negociado.¹⁷⁹

Se o liberalismo-democrático se predica nessa tutela constitucional centrada em dois princípios reitores, um liberal e outro democrático, a retomada da crítica entoada por Schmitt serve para enunciar a falibilidade de tal crença. Acredita-se paradoxalmente em uma complementação a nível principiológico quando, em verdade, os dois princípios se colocam em constante colisão, demandando um a supressão do outro. A harmonia supostamente enunciada esconde um perigo concreto, pois, de um lado, a igualdade radicada no liberalismo postula um universalismo individualista tendente a alcançar a totalidade humana, enquanto, de outro, a prática de uma igualdade democrática requer a prévia experiência política e a discriminação

binding the individual at whom it is directed. Only competent authority can create valid norms; and such competence can only be based on a norm that authorizes the issuing of norms”.

¹⁷⁷ SCHMITT, **Political theology**, p. 21.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 49–50. Em suas palavras: “all the identities that recur in the political ideas and in the state doctrines of the nineteenth century rest on such conceptions of immanence: the democratic thesis of the identity of the ruler and the ruled, the organic theory of the state with the identity of the state and sovereignty, the constitutional theory of Krabbe with the identity of sovereignty and the legal order, and finally Kelsen's theory of the identity of the state and the legal order”.

¹⁷⁹ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 43. Em suas palavras: “The logic of democracy does indeed imply a moment of closure which is required by the very process of constituting the 'people'. This cannot be avoided, even in a liberal-democratic model; it can only be negotiated differently. But this in tum can be done only if this closure, and the paradox it implies, are acknowledged”.

entre grupos com interesses contrapostos para que o exercício do poder estatal tenha seu curso.¹⁸⁰

Mouffe destaca, recuperando similar sentimento, que a definição do que seja o político, ou a política, demanda a compreensão primária de que há um espaço de conflito inerente e que lhe é constitutivo, razão pela qual a liberal-democracia, enquanto teoria política, não pode se limitar a negar a existência da disputa existente dentro de si.¹⁸¹ Destarte, há uma retomada da crítica entoada por Schmitt quanto aos limites do liberalismo moderno articulado em torno de um conceito político desprovido de antagonismo. O paradoxo se eleva, portanto, na ponderação de duas vertentes: uma em torno do que se pode conceber como “liberalismo”, muito associada a direitos fundamentais e humanos; e outra quanto à “democracia”, que continua imbricada à ideia de soberania popular.¹⁸²

Em uma análise especificamente restrita ao contexto francês, Troper consegue chegar a similar paradoxo opondo aquilo que identifica como republicanismo e a expressão de liberdade religiosa.¹⁸³ Em que pese tais motes consigam expressar ideais dentro de construções políticas específicas, seu conteúdo preciso não pode ser adequadamente precisado, e se encontra sempre aberto a novas interpretações. Ademais, diante dessa abertura hermenêutica latente, por vezes os valores de laicidade e republicanismo assumirão posição de absoluto antagonismo.

Para além da profusão de sentidos que a laicidade pode assumir em dado contexto, é importante notar como ela opõe sentidos constitucionais distintos, representados por princípios

¹⁸⁰ MOUFFE, Chantal, **Agonistics: thinking the world politically**, 1. ed. London: Verso, 2013, p. 24. Em suas palavras: “This incapacity to account for the necessary moment of closure that is constitutive of the political is the necessary consequence of an approach which envisages pluralism as a mere valorization of multiplicity, thereby eluding the constitutive role of conflict and antagonism. My approach, on the contrary, acknowledges the constitutive character of social division and the impossibility of a final reconciliation. Both approaches assert that under modern democratic conditions, the people cannot be envisaged as ‘one’. But while in the first approach the people is seen as ‘multiple’, in the second the people appears as ‘divided’. It is only when division and antagonism are recognized as being ineradicable that it is possible to think in a properly political way”.

¹⁸¹ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. xii. Em suas palavras: “Grasping the fundamental flaws at the core of the ‘third way’ requires coming to terms with the constitutive nature of politics and the ineradicability of antagonism, which is precisely what the increasingly fashionable ‘deliberative democracy’ approach is at pains to deny”.

¹⁸² *Ibid.*, p. 2–3. Em suas palavras: “It is therefore crucial to realize that, with modern democracy, we are dealing with a new political form of society whose specificity comes from the articulation between two different traditions. On one side we have the liberal tradition constituted by the rule of law, the defence of human rights and the respect of individual liberty; on the other the democratic tradition whose main ideas are those of equality, identity between governing and governed and popular sovereignty. There is no necessary relation between those two distinct traditions but only a contingent historical articulation”.

¹⁸³ TROPER, Michel, Republicanism and Freedom of Religion in France, *in*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 317.

colidentes.¹⁸⁴ O paradoxo se revela, então, na afirmação de que o próprio sistema político se eleva sobre uma precária harmonização de compromissos irreconciliáveis. A liberdade, de um lado, e a igualdade, de outro, exigem sempre medidas tendentes à supressão das concessões angariadas no equacionamento entre ambas. Um projeto constitucional deve se debruçar sobre sua paradoxal conformação com base em duas diferentes tradições que, em verdade, seriam opostas e contrapostas.

Se é possível afirmar que o liberalismo e a democracia não podem ser perfeitamente conciliados, indicando uma tensão constitutiva entre ambos, abre-se o espaço para uma negociação ativa e constante entre os valores de autonomia e igualdade. Conforme enfatiza Mouffe, haverá sempre margem para a imposição de limites e discussão quanto à extensão dos valores tutelados, mas “o que não pode ser contestável em uma democracia liberal é a ideia de que é legítima a imposição de limites à soberania popular em nome da liberdade”.¹⁸⁵ Essa tensão constitutiva, portanto, decorre de uma incompatibilidade entre dois valores que, abstratamente, tenderiam à absolutização, demandando um agir específico no sentido de harmonização.

Nesse contexto, a crítica vocalizada contra a liberal-democracia e seu conceito de política recai sobre a equivocada ênfase devotada ao consenso, traduzido enquanto uma esperança ingênua de que o antagonismo inerente à ambivalência constitucional possa ser plenamente erradicado através da razão humana universalizada. Nesse aspecto, é o conceito de pluralismo que recobra importância enquanto conceito chave para a compreensão da diferença entre o liberalismo-democrático modernamente cunhado e uma vertente de democracia radicalizada. Se para correntes tradicionais, como aquelas sustentadas por Rawls e Habermas, o pluralismo parece figurar enquanto simples fato, uma nova perspectiva teórica deve se centrar em sua expressão conceitual, destacando sua posição principiológica e axiológica.¹⁸⁶

A construção de um procedimento deliberativo rígido, articulado em torno da figura do consenso, apenas cristaliza um conceito de pluralidade que, ao final, se revela como verdadeira negação da diferença. É o exemplo das correntes liberais-democráticas, “que usualmente começam com a afirmação do que chamam de ‘fato do pluralismo’, e então

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 333. Em suas palavras: “Naturally, lawmakers and courts are informed by various political theories about laïcité. They do not always apply the same conception at different moments, and all members of a court or of a legislative assembly do not share the same ideas. Their decisions are always the result of a compromise not only between different conceptions of laïcité but also between laïcité and other principles”.

¹⁸⁵ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 4. Tradução nossa. No original: “What cannot be contestable in a liberal democracy is the idea that it is legitimate to establish limits to popular sovereignty in the name of liberty”.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

avançam para buscar procedimentos de conformação das diferenças cujo objetivo é, na verdade, tornar aquelas diferenças irrelevantes e relegar o pluralismo para a esfera do privado”.¹⁸⁷ Dessa forma, é possível identificar que a unanimidade e a homogeneidade, antes de serem conceitos próprios à tutela da pluralidade, se colocam como verdadeiros marcos de exclusão a impedir a vivência da diferença no seio político e social.

Blancarte se vale de similar remissão para enunciar que a plena liberdade religiosa, compreendida enquanto legítima proteção à expressão das diferentes crenças existentes, somente acontece com o advento do Estado dito secular, ou laico.¹⁸⁸ Ao menos na América-Latina, a experiência confessional, ainda que admitindo uma religião oficial com ampla preferência, buscava rechaçar ativa e veementemente qualquer possibilidade de afirmação da liberdade religiosa enquanto princípio. O privilégio não era, portanto, igualmente distribuído, sendo a própria expressão da diversidade religiosa combatida a nível institucional. Ao mesmo tempo em que a laicidade se posiciona enquanto princípio que impõe a neutralidade do Estado em matéria religiosa, sua tutela constitucional se transmuta em uma garantia positiva para que religiosidades anteriormente ilegais alcancem verdadeira expressão.¹⁸⁹

Afirmar a simples neutralidade do Estado pode, muitas vezes, permitir a manutenção de um padrão de correção moral que só tem sentido diante da história de dominação religiosa. Baubérot e Milot reforçam, com remissão ao contexto francês, a extensão do paradoxo identificado também sobre o sentido da laicidade. Isso porque, em sua dimensão democrática, a exigência de igual inclusão impõe a construção valores comuns mínimos, ainda que supostamente pautada em um ideal cívico, que pode guardar a expressão de uma moral religiosa majoritária. O recurso a um ideal próprio de religiosidade, que traduz a visão moral de correção e verdade, acaba por definir os contornos da atuação religiosa e convertê-la em vetor de repressão à própria liberdade que se buscava assegurar.¹⁹⁰

¹⁸⁷ *Ibid.* Tradução nossa. No original: “which generally start by stressing what they call 'the fact of pluralism', and then go on to find procedures to deal with differences whose objective is actually to make those differences irrelevant and to relegate pluralism to the sphere of the private”.

¹⁸⁸ BLANCARTE, Roberto, **Libertad religiosa, estado laico y no discriminación**, México, DF: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2008, p. 10.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 13. Em suas palavras: “En ese contexto de lucha entre el Estado, que después habrá de llamarse laico, y la Iglesia Católica, se inscribe la discusión sobre las formas de eliminación de la discriminación religiosa, lo cual resulta necesario reconocer para poder abordar el problema con la serenidad y la objetividad requeridas”.

¹⁹⁰ BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline, La « Question des sectes ». Dérégulation institutionnelle ou singularité française ? Mise en débat, **Archives de sciences sociales des religions**, n. 118, p. 29–44, 2002, p. 41. Em suas palavras: “l’indifférence et la neutralité que veut afficher l’État se transforment en anxiété face à tout groupe qui ne se situe pas dans le spectre de la définition implicite que la puissance politique se

Não por outra razão, na essência da crítica entoada contra o projeto constitucional liberal-democrático, e seu consequente reflexo sobre o que se entende por laicidade, reside justamente a ausência de efetiva compreensão quanto à dimensão política da conformação de seus valores colidentes. O paradoxo que caracteriza a contraposição entre as tradições liberais e democráticas, que implica em mimético paradoxo entre o exercício da liberdade religiosa e o dever imposto de igual proteção a todas as manifestações de credo, apenas denota a insubsistência da ilusão de que o pluralismo possa ser efetivado através da erradicação do antagonismo. Ao contrário, o antagonismo é condição de existência do pluralismo e, portanto, só se alcança pelo reconhecimento inverso, do próprio constitucionalismo, de que se trata de dimensão irrenunciável a ser adequadamente enfrentada e tutelada.

Nesse contexto, é relevante recuperar a expressão cunhada por Baubérot e Milot ao descreverem o tipo ideal da laicidade de reconhecimento, centrada no compromisso mútuo com a máxima afirmação da liberdade religiosa e, concomitantemente, com sua dimensão de igualdade.¹⁹¹ Aqui, novamente, é possível apontar para a centralidade dos embates advindos do equacionamento entre tais princípios, capazes de indicar exigências empíricas distintas. O Estado, ao se colocar como árbitro para os conflitos oriundos dessas oposições, compromete sua postura de neutralidade e se coloca em tensão constante conquanto queira proteger tanto o exercício das liberdades religiosas como suas ações pontuais visando a proteção do bem-estar coletivo.¹⁹²

A análise teórica dispendida permite lançar maior densificação ao movimento identificado anteriormente na análise das decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal. Em conclusão, a aparente ambivalência conceitual na definição dos marcos de uma laicidade constitucional se revela como cristalização de uma paradoxal oposição inscrita no cerne do projeto constitucional liberal-democrático. Na medida em que a laicidade assume um compromisso mútuo com valores que podem se revelar diametralmente opostos, ela demandará

donne du religieux ; ceci implique que la protection que l'on veut absolument assurer à la liberté de pensée contre les croyances considérées absolues comporte tous les ingrédients d'une possible répression de la liberté de religion".

¹⁹¹ BAUBÉROT; MILOT, *Laïcités sans frontières*, p. 110.

¹⁹² *Ibid.*, p. 113. Em suas palavras: "l'État qui fait sienne une laïcité de reconnaissance exée sur l'autonomie morale des individus demeure un arbitre des conflits ou des différends qui surgissent au sein de la société, ce qui peut mettre sérieusement à l'épreuve la neutralité même dont il doit faire montre. L'action de l'État dans un tel régime laïque est donc maintenue dans une tension constante entre, d'une part, la reconnaissance et la protection de la liberté de conscience et, d'autre part, son action légitime pour le bien de l'ensemble de la société".

um constante exercício de ressignificação para harmonizar a liberdade e a igualdade no trato da religiosidade e em sua intersecção com o exercício político.

Esta primeira parte do trabalho culmina com a revelação de que a laicidade, enquanto conceito chave na edificação do constitucionalismo liberal-democrático, não se mostra absolutamente pacificada. A aparente indefinição conceitual que carrega não é fruto somente de uma ausência de rigor nas decisões judiciais analisadas, mas, antes, consequência de uma abertura hermenêutica não solucionada e que torna precário qualquer compromisso de pacificação conceitual. Enquanto a primeira seção se debruçou sobre o exercício de desvendamento da laicidade em sua imanência moderna e nos diálogos com o liberalismo que o concebeu, esta seção avançou para estabelecer como, até por essa imbricação imanente, um tal conceito acaba por se abrir à ambivalência constitutiva que impede a construção estanque de uma definição que encapsule perfeitamente o sentido da laicidade em suas duas dimensões relevantes.

PARTE II – COMO, ENTÃO, CONCILIAR CRENÇA E DESCRENÇA?

*But if you only have love for your own race
Then you only leave space to discriminate
And to discriminate only generates hate
And when you hate then you're bound to get irate, yeah*

*Madness is what you demonstrate
And that's exactly how anger works and operates
Man, you gotta have love, this'll set us straight
Take control of your mind and meditate
Let your soul gravitate to the love, y'all, y'all*

*People killin', people dyin'
Children hurt and you hear them cryin'
Can you practice what you preach?
And would you turn the other cheek?*

*Father, Father, Father help us
Send some guidance from above
'Cause people got me, got me questionin'
Where is the love? (Love)*

The Black Eyed Peas – Where Is The Love?

3 A LAICIDADE ENQUANTO FUNDAMENTO PARA A DEMOCRACIA: ENTRE AUTORIDADE E AUTORITARISMO

A primeira parte deste trabalho se devotou, em grande medida, à construção de um conceito de laicidade que é fortemente calcado na modernidade iluminista, mas que, desde então, ganha novos contornos tanto teóricos quanto jurisprudenciais. Assim, foi possível enunciar um paradoxo latente, dada sua abertura hermenêutica a princípios basilares notadamente antagônicos. A seção inaugural desta derradeira parte buscará sublinhar o delicado papel assumido pela garantia da laicidade como ferramenta para a proteção democrática, especialmente em contextos associados à emergência de novos governos autoritários. O primeiro capítulo será destinado à possível oposição entre a ordem constitucional e ordens religiosas específicas, em uma ativa disputa pelo controle e regência da vida humana. Por fim, o segundo capítulo avançará sobre o campo da disputa secular-religiosa, para compreensão do papel de diferentes autoridades na construção de novos discursos autoritários.

3.1 O RULE OF LAW OPOSTO AO RULE OF GOD

Como ponto de partida para a compreensão da dimensão normativa inscrita em grande medida nas expressões religiosas comunitárias, é imperativo recuperar os distintos processos de racionalização descritos por Weber. O autor reconhece expressamente que existem diferentes possibilidades interativas na relação entre a humanidade e suas divindades ou seres espirituais. Se as expressões religiosas eram originalmente associadas a um racionalismo primitivo, marcado pela busca por vantagens e êxitos cotidianos, o avanço científico permite que o comportamento religioso se submeta a um processo de ativa irracionalização.¹⁹³ Destarte, o compromisso moral tipicamente religioso demanda a interiorização de objetivos metafísicos e extramundanos que, ao seu turno, representam um importante parâmetro para a conformação do comportamento social.

A irracionalidade, em termos Weberianos, representa a compreensão de que as interações havidas com o universo metafísico ocorrem por razões egoísticas e buscam sempre a obtenção de um resultado prático. Ao mesmo tempo em que se clama pela interferência

¹⁹³ WEBER, *The sociology of religion*, p. 27–28. Em suas palavras: “As such primitive rationalism recedes, the significance of distinctively religious behavior is sought less and less in the purely external advantages of everyday economic success. Thus, the goal of religious behavior is successively ‘irracionalized’ until finally otherworldly non-economic goals come to represent what is distinctive in religious behavior”.

religiosa, surge um dever para essa entidade invocada, que deverá demonstrar seu poder para manutenção do seu domínio carismático.¹⁹⁴ O conhecimento técnico-científico, por sua vez, ao propor soluções de causalidade distintas daquelas confessadas, passa a influenciar diretamente na dinâmica de interação entre a humanidade e o religioso. As repostas para questões cotidianas, como outrora fora a colheita, restarão menos na qualidade das oferendas e rezas, e mais na observância aos critérios científicos e no emprego de produtos tecnológicos que assegurem o resultado almejado.

Entretanto, ao mesmo passo em que a humanidade busca maior racionalidade e previsibilidade em suas ações, a religião permanece exercendo sua função reguladora sobre as atividades cotidianas, proporcionando um compromisso ético com determinadas obrigações predefinidas.¹⁹⁵ É nessa dimensão que a religiosidade se coloca enquanto *locus* de autoridade sobre a vida dos indivíduos, convencendo-os de que somente a estrita observância aos padrões de conduta postos resultará em benesses no além-mundo. Para Weber, “a transgressão contra a vontade divina é um pecado ético que sobrepesa a consciência, a despeito dos seus resultados diretos”.¹⁹⁶

O desencantamento do mundo, nesse contexto, não pode ser simplesmente resumido à superação religiosa e sua paulatina perda de importância, como se a complexa análise dispendida pelo autor se limitasse à afirmação de uma incompatibilidade latente. Ao contrário, o processo de racionalização que se eleva no seio de diferentes expressões religiosas aponta para o reforço de prescrições éticas e a formulação de regras procedimentais rígidas, alçando aquilo que fora mera irracionalidade mágica ao campo valorativo racional.¹⁹⁷ O desencantamento, antes de ser uma verdadeira desmistificação do mundo, se revela mais enquanto um processo interno aos próprios núcleos religiosos, que passam a se redesenhar sob

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 32. Em suas palavras: “As the magician must keep up his charisma, so too the god must continually demonstrate his prowess. Should the effort to influence a god prove to be permanently inefficacious, then it is concluded that either the god is impotent or the correct procedure of influencing him is unknown, and he is abandoned”.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 43. Tradução nossa. No original: “transgression against the will of god is an ethical sin which burdens the conscience, quite apart from its direct results”.

¹⁹⁷ NOBRE, Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores, p. 150. Em suas palavras: “Um elemento diferenciador crucial consiste em que, enquanto as rupturas com a magia no campo religioso se fizeram na direção da formulação de prescrições éticas, ora por força da Palavra Sagrada, ora da Ação Vocacional, portanto com orientações de conduta de tipo valorativa, o desencantamento secular se assenta, principalmente na formulação de regras formais e procedimentais, portanto em um sentido fortemente técnico, dando sustentação às esferas que se estruturam ao modo de uma ‘mecânica’ racional”.

os mantos da modernidade tecno-científica, encontrando novos espaços de regulação para manutenção de sua autoridade ética.

É possível afirmar que diferentes comunidades religiosas se estabelecem a partir de uma crença superior na comunhão de fé e de um modo de vida que se opõe diametralmente a outras possíveis formas expressadas. Enquanto o constitucionalismo se vale do critério territorial para definição de co-nacionalidade e enquanto a família se vale dos laços sanguíneos e afetivos, o grupamento religioso se define por laços compartilhados de fé e pela crença em um modo ético comum de vida.¹⁹⁸ Tal dimensão revela, dentro do quadro de tipologia de valores Weberiano, o papel central ocupado pela oposição entre a religiosidade e outras possíveis ordens mundanas. Trata-se, em verdade, de uma tensão que é constitutiva nessa esfera e que eleva o sistema ético religioso ao nível de legítimo competidor em face de outros sistemas compreensivos destinados à organização e regência da conduta social humana.¹⁹⁹

No mesmo sentido caminha a conclusão lançada por Burity, ao apontar que a dimensão ética inscrita no viver religioso permitiria identificar a tendência de colisão entre cosmovisões religiosas universalistas e outras propostas, mesmo constitucionais, de regulação e organização individual e coletiva. Para o autor, “o avanço da participação organizada das religiões pode traduzir pretensões de hegemonia em termos de representação ou de direção da sociedade, caso elas se prevaleçam do pluralismo para maximizarem seus próprios objetivos”.²⁰⁰ Em tal contexto, a vivência religiosa, originalmente calcada em uma garantia de liberdade constitucional, poderia se converter em efetiva fonte de competição com esse mesmo sistema constitucional que lhe fora facilitador, para que não mais se admitam outras formas de organização alheias àquela avançada pela expressão religiosa que se sagra dominante.

A compreensão da religiosidade enquanto campo de disputa pela regulação do viver humano impõe a conseqüente superação da pretensão de distinção rígida entre política e religião

¹⁹⁸ WEBER, **The religion of China: Confucianism and Taoism**, p. 237. Em suas palavras: “The great achievement of ethical religions, above all of the ethical and asceticist sects of Protestantism, was to shatter the fetters of the sib. These religions established the superior community of faith and a common ethical way of life in opposition to the community of blood, even to a large extent in opposition to the family”.

¹⁹⁹ FANTA, Daniel, A tipologia dos valores em Weber, *in*: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.), **Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento**, Uberlândia: Edufu, 2016, p. 142. Em suas palavras: “O que gera as tensões, perceptíveis no mundo empírico com mais ou menos intensidade, é o fato da ‘legalidade própria’ de cada esfera colocar o ser humano diante da torturante situação de escolher (‘die Qual der Wahl’, como diz um ditado popular alemão). Um indivíduo que queira ser conseqüente e orientar suas ações por normas depreendidas das esferas de valor, terá que se decidir por uma ou outra, sendo impossível obedecer a todas ao mesmo tempo. Não há, portanto, condução da vida correta sob todos os pontos de vista valorativos”.

²⁰⁰ BURITY, Religião e república: desafios do pluralismo democrático, p. 31.

que, por muitas vezes, se buscou associar a um conceito de laicidade pouco reflexivo. Antes de serem conceitos opostos e estanques, é possível afirmar que “tanto religião quanto política buscam avançar os mesmos potenciais morais e são cruciais na prática da verdade e não-violência”. Em sua dimensão teleológica, as duas se colocam sobrepostas e com forte intersecção, especialmente por se orientarem para a edificação de comunidades estritamente centradas em valores que são por si mesmas propostos. Não por outra razão, Hirschl e Shachar apontam para a existência de uma verdadeira disputa entre a autoridade política secular e a autoridade religiosa tradicional, em um embate direto pelo poder de controle e regulação sobre a vida humana.²⁰¹

O constitucionalismo, ademais, deve compreender a vivência religiosa não como mero elemento de tutela, mas, acima de tudo, como um espaço auto-ordenado distinto, capaz de se alçar como alternativa ao modelo liberal-democrático vigente. Ao contrário do que a narrativa secularista pareceu denotar, a questão religiosa permanece onipresente no ideário contemporâneo, sendo uma das preocupações centrais que encontram ressonância em diversas constituições de países com histórias tão diferentes.²⁰² Tal constatação denota a absoluta importância das expressões religiosas, de um lado, mas de outro, também, o medo constitucionalmente enraizado de que elas logrem suplantar a autoridade secular centrada na figura de um Estado que deveria se colocar indiferente em face dos credos professados em sua circunscrição.

O ponto de tensão que se coloca entre constitucionalismo e religião decorre de uma proximidade gritante entre dois domínios igualmente simbólicos, com seus próprios ideais e princípios fundantes, pretensamente autônomos e moralmente direcionados. Assim, ao passo em que o constitucionalismo se baseia em textos e ritos específicos, ancorado em uma

²⁰¹ HIRSCHL, Ran; SHACHAR, Ayelet, *Competing Orders? The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism*, **The University of Chicago Law Review**, v. 85, n. 2, p. 425–456, 2018, p. 425. Em suas palavras: “the rule of law and the rule of God appear to be on a collision course. These two of the most powerful ideas of all time are an odd couple of sorts, diametrically opposed in many respects, yet at the same time sharing strikingly similar characteristics, each with its own sacred texts, interpretive practices, and communities of reference. The potential conflict between them is intensified by preliminary skirmishes at the intersection of two broad trends: the global reach of constitutionalism and religion’s return to the forefront of world politics. Consequently, the constitutional domain has become a main stage on which the return of religion and religiosity is played out”.

²⁰² HIRSCHL, Ran, **Constitutional theocracy**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010, p. 17. Em suas palavras: “Some constitutions despise it, others embrace or even defer to it, and still others are agnostic but are willing to accommodate certain aspects of it, but not a single constitution abstains from, overlooks, or remains otherwise silent with respect to religion. With the exception of the concrete organizing principles and prerogatives of the polity’s governing institutions, the only substantive domain addressed by all modern constitutions is religion. What could be a more telling illustration of religion’s omnipresence in today’s world or a stronger testament to constitutionalism’s existential fear of religion?”.

hierarquia interpretativa que visa a regulação da vida social, a religião propõe igual rigidez hierárquica centrada em seu próprio texto constitutivo e rituais interpretativos, compartilhando um simétrico anseio de regulação da vivência subjetiva de seus fiéis. Tal imposição leva Hirschl e Shachar a afirmarem que “a religião é um dos poucos meta-sistemas simbólicos que oferece uma alternativa holística e completa ao constitucionalismo”.²⁰³

É igualmente importante reconhecer que muitos sistemas religiosos se sustentam em uma afirmação de completude, sendo seus ritos e prescrições singularmente suficientes para elevação humana à glória máxima (muitas vezes alcançável apenas em uma futura ascensão ao plano metafísico). Trata-se de um ponto fulcral, que revela a principal ameaça colocada ao projeto constitucional centrado em uma autoridade estatal suprema. Sob o ponto de vista comunitário, as diferentes expressões religiosas são capazes de tutelar, de maneira mais efetiva, as necessidades de pertencimento e sentido que historicamente assolam a mente humana.²⁰⁴ Destarte, a autoridade religiosa se ancora em algo supostamente maior que o próprio Estado, tomando integralmente o controle sobre a vivência individual de seus adeptos e impondo exigências específicas de ação e obediência, não necessariamente alinhadas àquelas adstritas ao ordenamento constitucional.²⁰⁵

O paradoxo já anunciado enquanto elemento fundante do constitucionalismo liberal-democrático deve ser aqui recuperado, pois permite lançar luz à possibilidade de crescente tensão entre diferentes dimensões de vivência coletiva que, se colocarão em posição de disputa. Isso porque, na tentativa de reduzir a complexidade da experiência social em prol da imposição de um consenso estático travado em torno de valores específicos do que se compreende como liberdade e democracia em dado contexto, se acaba criando uma concepção estanque de cidadania incompatível com muitas crenças e experiências singularmente vividas. Não por outra razão, Mouffe afirma que “muitas pessoas estão progressivamente buscando por outras

²⁰³ HIRSCHL; SHACHAR, *Competing Orders? The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism*, p. 432. Tradução nossa. No original: “religion is one of the few symbolic metasystems that offer a holistic, full-board alternative to constitutionalism”.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 433.

²⁰⁵ BERGER, Benjamin, *The Limits of Belief: Freedom of Religion, Secularism, and the Liberal State*, **Canadian Journal of Law and Society**, v. 17, n. 1, p. 39–68, 2002, p. 46. Em suas palavras: “these dimensions of religious conscience pose particular difficulties in their reconciliation with legal liberalism. First, the source of authority for religious life extends beyond the structures of the state. Second, the scope of this authority – that is, the extent of religious conviction – imbues every aspect of the individual’s life. Lastly, and arising naturally from the first two dimensions, religious conviction makes particular demands with respect to observance and action”.

formas de identificação coletiva, que podem frequentemente colocar em risco o liame cívico que deveria unir uma associação política democrática”.²⁰⁶

A importância social das diferentes religiões se acentua com a construção da ideia de identidade. A expressão religiosa permite a retomada de um importante elemento de conexão social, conferindo uma forte dimensão identitária à expressão política de individualidade, que se constrói em torno da crença em uma subjugação histórica da ética religiosa verdadeira a uma ordem moderna fictícia. Nesse contexto, enquanto a liberal-democracia buscou reforçar o senso de pluralidade que provoca a dispersão das forças sociais, diferentes expressões religiosas adquiriram importante dimensão política justamente através de sua capacidade de mobilização e construção unitária, em torno de um sentimento de não pertencimento compartilhado.²⁰⁷ A identidade religiosa surge, portanto, como uma alternativa à identidade sociopolítica de matriz liberal-democrática, na medida em que o discurso endossado é o da rejeição à modernidade, vista como um modelo deturpado e voltado contra os interesses e valores que se compartilham no seio da vivência religiosa.

Em sentido similar, Hirschl e Shachar demonstram que a afiliação religiosa é usualmente empregada como ferramenta para construir uma oposição entre identidades coletivas distintas.²⁰⁸ O constitucionalismo liberal-democrático é desenhado como um instrumento exclusivamente a serviço de agendas progressistas, mas que se revela excludente e nocivo às coletividades conservadoras, muitas das quais ancoradas em tradições religiosas específicas. A experiência do dissenso se traduz, portanto, em uma verdadeira oposição ao modelo constitucional vigente, visto como incompatível com essa autoridade religiosa rigidamente centrada em sua hierarquia e em seus rituais próprios.

Ademais, capitalizando sobre o discurso de perseguição, diferentes expressões religiosas lograram se colocar em patamar supraestatal, como forças geopolíticas importantes a

²⁰⁶ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 96. Tradução nossa. No original: “many people are increasingly searching for other forms of collective identification. which can very often put into jeopardy the civic bond that should unite a democratic political association”.

²⁰⁷ MILOT, *Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde*, p. 162. Em suas palavras: “En tous les cas, il s'agit d'un fort liant social, capable d'attacher l'individu au groupe qui est le porteur symbolique de la légitimité identitaire basée sur l'unité. La pluralité, en tant qu'un des fondements de l'ordre social moderne, provoque la dispersion des forces sociales et psychiques. La vérité absolue, en nommant le signifiant unitaire et univoque, rend possible l'unité et sauve de la dispersion. Ce qui est exclu du fonctionnement social moderne, soit la solidarité et la fusion identitaire, est remis en oeuvre par le fanatisme d'individus et de petits groupes”.

²⁰⁸ HIRSCHL; SHACHAR, *Competing Orders? The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism*, p. 455.

nível global.²⁰⁹ Ao passo que o constitucionalismo permanece com seu foco de atenção precipuamente voltado ao nível nacional, centrando-se na edificação de um sistema territorialmente limitado de regulação racional das diferenças, as expressões religiosas ganham paulatina autonomia para avançar além de quaisquer limitações geográficas, mobilizando novas massas. Trata-se de uma vantagem conferida aos grupos religiosos mobilizados, que através de novos padrões de financiamento e influência globais, conseguem promover ações destinadas a minar e deteriorar a autoridade de sistemas constitucionais singulares.

Ao mesmo tempo, a complexa relação de proximidade e embate que qualifica a participação religiosa dentro do universo político público também pode se dar através de uma redefinição entre as fronteiras público-privadas. Burity afirma que a própria experiência contemporânea em distintos campos políticos e religiosos aponta para um movimento de inevitável desterritorialização, tornando tênue a pretensa distinção entre espaços estanques afetos a um ou ao outro.²¹⁰ A consolidação do projeto constitucional centrado no pluralismo enquanto valor fundante denota, assim, um movimento de valorização das múltiplas identidades, mesmo religiosas, que podem porventura revelar sua natureza conflitiva quando adentram em espaços institucionalizados e políticos do Estado. Nesse contexto, a política se tona umbilicalmente atrelada a discursos identitários que carregam no seu ventre a marca da religiosidade que os define.²¹¹

Ademais, a construção da ideia de “choque de civilizações” proposta por Huntington guarda diversos elementos que reforçam a natureza altamente conflitiva evidente em diferentes contextos socioculturais onde argumentos religiosos assumem preponderância. O exemplo trazido pelo autor, quanto à tensão existente entre o cristianismo no oeste e o fundamentalismo muçulmano, evidencia que não é somente o antagonismo entre as diferentes cosmovisões monoteístas que produz o embate, sendo igualmente calcada na específica relação que tais

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 449. Em suas palavras: “Religion knows no borders, metaphysical or territorial. Its ambit of authority and influence is distinctly supranational. Its global spread and worldwide leadership (the Holy See is an obvious example)—aided by an intricate multinational institutional apparatus of congregations, ministers, and missionaries, and by new information and communication technology—position religion as a powerful force in world politics”.

²¹⁰ BURITY, Joanildo A., *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*, *Revista de Estudos da Religião*, v. 4, p. 27–45, 2001, p. 35.

²¹¹ *Ibid.*, p. 40. Em suas palavras: “o importante a destacar é que, no cenário contemporâneo, há uma disseminação/circulação do religioso em busca de eficácia política, que gera condensações em discursos político-religiosos em contextos nacionais. O rebaixamento das barreiras que o modelo iluminista de oposição entre religião e política impunha, encontrou-se com um ativismo religioso crescentemente mobilizado contra o secularismo ou as injustiças e desigualdades, e isto tem permitido uma configuração múltipla das relações entre religião e política”.

expressões religiosas assumem em paralelo à figura do Estado que buscam construir.²¹² Ao buscar distintas formas de regulação da conduta humana em sociedade, as expressões religiosas contribuem para a quebra da convivência tolerante, através de um engajamento político comprometido com a maximização do alcance da verdade que lhes foi singularmente revelada.

Se historicamente as disputas religiosas foram majoritariamente travadas sob a perspectiva de uma disputa ativa pelo domínio territorial, a conformação do globalismo moderno impôs que essa disputa se alterasse para um plano distinto. Dada a relevância cultural das expressões religiosas na construção dos desenhos inter-relacionais de Estado, a disputa passa a residir sobre o exercício do poder político desterritorializado, ou seja, sobre a capacidade de definir e conduzir a dinâmica de poder que inclui discursos de direitos humanos, democracia, imigração, terrorismo, etc.²¹³ Trata-se de uma tensão constitutiva que coloca o modelo constitucional liberal-democrático em disputa política ativa com diferentes cosmovisões religiosas, ansiosas pelo exercício de maior controle sobre aquilo que consideram ser elementos chave para a disseminação de sua verdade em nível global. O fenômeno do neopentecostalíssimo brasileiro está usualmente inserido nessa dinâmica de disputa pelo poder político, não pelo anseio de controle territorial, mas, antes, para que se traduza na imposição de sua verdade singular sobre a construção das bases intercivilizacionais em um mundo globalizado.

Cumpra, nesse aspecto, a retomada do que Malik propõe denominar de ordem legal minoritária (*minority legal order*), enquanto espaço de regulação normativa não-estatal em que instituições e mecanismos inerentes à estrutura hierárquica religiosa ganham lugar.²¹⁴ Para o

²¹² HUNTINGTON, Samuel P., **The clash of civilizations and the remaking of world order**, New York: Simon & Schuster, 1996, p. 210–211. Em suas palavras: “Conflict was, on the one hand, a product of difference, particularly the Muslim concept of Islam as a way of life transcending and uniting religion and politics versus the Western Christian concept of the separate realms of God and Caesar. The conflict also stemmed, however, from their similarities. Both are monotheistic religions, which, unlike polytheistic ones, cannot easily assimilate additional deities, and which see the world in dualistic, us-and-them terms. Both are universalistic, claiming to be the one true faith to which all humans can adhere. Both are missionary religions believing that their adherents have an obligation to convert nonbelievers to that one true faith. From its origins Islam expanded by conquest and when the opportunity existed Christianity did also. The parallel concepts of ‘jihad’ and ‘crusade’ not only resemble each other but distinguish these two faiths from other major world religions”.

²¹³ *Ibid.*, p. 212. Em suas palavras: “Conflicts between the West and Islam thus focus less on territory than on broader intercivilizational issues such as weapons proliferation, human rights and democracy, control of oil, migration, Islamist terrorism, and Western intervention”.

²¹⁴ MALIK, Maleiha, Religion and Minority Legal Orders, in: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 359. Em suas palavras: “Minority legal order refers to non-state normative regulation that shares some of the characteristics of state law. The term *minority legal order* may refer to cultures or religious groups that regulate their social life by reference to community based “law-like” institutions that interpret and apply

autor, o estabelecimento comunitário de diferentes expressões religiosas demanda a compreensão de suas premissas básicas de autorregulação e regência comunitária. De um lado, há o ordenamento legal estatal, que tem como ponto de ancoragem o próprio compromisso representado pelo constitucionalismo e seu projeto de Estado. De outro, é preciso reconhecer as diferentes expressões religiosas enquanto ordenamentos específicos, que ao lado da ordem dita oficial, buscam a regulação social através de uma figura de autoridade distinta da do Estado secular.

A dimensão institucional atribuída à liberdade religiosa ganha relevo ao se destacar a imposição de mecanismos internos de decisão, interpretação e implementação que posicionam as ordens legais minoritárias em paralelo e em verdadeira oposição ao sistema constitucional majoritário. Ainda que formalmente ancoradas no próprio texto constitucional, ao que se poderia cogitar uma imediata subscrição aos preceitos constitucionais de ordem hierarquicamente superior, tais realidades agem de dentro para fora, contrariando os próprios preceitos que lhe permitiram florescer. Ao utilizar como força motriz as específicas convicções e crenças compartilhadas, a ordem legal minoritária consegue criar uma afinidade maior com seus sujeitos, alcançando mais efetividade do que o sistema estatal permitiria no exercício do controle sobre a condução da vida de seus adeptos.²¹⁵ Em pesquisas recentes, é possível observar uma maior identificação dos indivíduos com os preceitos religiosos por si endossados, tanto assim que, quando a crença religiosa se opõe à ciência, haverá predileção pela defesa da posição religiosamente compartilhada.²¹⁶

Hirschl busca, igualmente, descrever um movimento de revalorização das estruturas estatais tipicamente democráticas em contextos de dominação religiosa. O autor descreve tal

norms in ways that are coherent and consistent rather than ad hoc, random, or arbitrary. Minority legal orders include norms (regulating social order) and institutions (for identification, interpretation, and enforcement of norms). Norms determine how individuals should or should not act and specify the consequences of noncompliance”.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 362. Em suas palavras: “In this way, although not backed by state power, the minority legal order can create a reciprocal relationship with its subjects that and are a more effective legality than the state system. This is precisely what gives minority legal orders, especially those based on religion that have significant power over the lives of individuals”.

²¹⁶ GALLUP, **Wellcome Global Monitor: How does the world feel about science and health?**, London: Wellcome Trust, 2019, p. 96–102. A questão colocada pelos pesquisadores foi: “Generally speaking, when science disagrees with the teachings of your religion, which do you believe?”. A nível global, dentre as pessoas que declararam possuir uma religião, 29% responderam acreditar na ciência, contra 55% que apontaram acreditar na religião. Para aquelas que afirmaram que a religião desempenha uma parte importante em suas vidas, os números alcançam 64% de preferência à religião, contra 20% que endossam a ciência. Analisando os números exclusivos do Brasil, 46% disseram que a ciência discorda de suas religiões. Ademais, 75% informaram que escolhem a religião quando a ciência se coloca em descompasso com preceitos religiosos.

fenômeno sob a perspectiva teórica do constitucionalismo, pugnando pela existência de um modelo que busca atrelar essas duas dimensões aparentemente irreconciliáveis, a que denomina de teocracia constitucional (*constitutional theocracy*).²¹⁷ Enquanto um modelo puramente teocrático seria idealmente concebido em torno de uma autoridade religiosa suprema, capaz de ditar e regular a vida social centralizando em si a própria figura de Estado, a abertura a uma teocracia constitucional denota a necessária estruturação de espaços de poder político relativamente secularizados, ou ao menos alheios à hierarquia religiosa dominante.

Entretanto, ainda que se edifique uma estrutura pretensamente espelhada em modelos constitucionais democráticos, a experiência nesses contextos indica uma predominância absoluta conferida aos princípios religiosos, que se colocam como verdadeiras balizas para a interpretação e operação do sistema constitucional edificado. Não por outra razão, a constitucionalização do modelo teocrático representa apenas a aderência formal a estruturas e princípios típicos. Isso porque, apesar do endosso, eles acabam se ressignificando diante da estrutura de poder político que mantém a aderência a uma religião de Estado e que se vincula diretamente aos textos e diretivas emanados dessa autoridade religiosa singular.²¹⁸ Para Bordieu, ainda que o poder político e o poder religioso possam se colocar de maneira parcialmente complementar na divisão do trabalho de dominação, muitas vezes associando a conservação da ordem política à conservação da ordem religiosa, persistirá sempre uma tensão, especialmente quando se coloquem enquanto projetos distintos para a regulação do convívio social.²¹⁹

Hirschl pontua que a própria lógica da qual se imbuí o constitucionalismo liberal-democrático se coloca a serviço de um movimento de controle e contenção da autoridade religiosa.²²⁰ Destarte, e também diante da retórica democrática que ganhou espaço em um contexto de relações interestatais globalizadas, é natural que essa mesma autoridade religiosa,

²¹⁷ HIRSCHL, *Constitutional theocracy*, p. 2. Em suas palavras: “formal separation exists in constitutional theocracy between political leadership and religious authority. Power in constitutional theocracies resides in political figures operating within the bounds of a constitution rather than from within the religious leadership itself. Basic principles such as the separation of powers are constitutionally enshrined. The constitution also typically establishes a constitutional court that is mandated to carry out some form of active judicial review”.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 247.

²¹⁹ BOURDIEU, Pierre, *A economia das trocas simbólicas*, 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 72.

²²⁰ HIRSCHL, *Constitutional theocracy*, p. 101. Em suas palavras: “the very logic of constitutional law, with its reasoned set of core tenets, prevalent modes of interpretation, and embedded emphasis on overarching state authority, makes it an attractive enterprise to those who wish to contain religiosity and assert state or civil society authority over religious texts, worldviews, and interpretive hierarchies”.

enquanto evidente competidora pela regulação da vida social, tenha encontrado no próprio constitucionalismo ferramentas para sua inserção política. Através da defesa sistemática de princípios religiosos fundantes, bem como da introdução de seus textos específicos dentro da hierarquia legal, a constitucionalização religiosa permite o retorno dessa autoridade à arena pública. É a própria interpretação que se condiciona formalmente às balizas impostas pela constituição, mas que se revela materialmente comprometida com determinados valores religiosos que lhe são antagônicos.

A despeito da afirmação clássica de que a religião seria apenas uma dentre as várias dimensões tuteladas pelo constitucionalismo, este capítulo buscou demonstrar como a construção de ordens religiosas específicas revela a competição sobre a efetiva regulação do viver humano. Se cada constituição nacional busca delinear um projeto de Estado específico e, conseqüentemente, de uma sociedade idealizada, cada comunidade religiosa traz consigo pretensões distintas de ordem ética que, em grande parte, se colocarão em rota de colisão com aquelas prescrições de ordem constitucional. A compreensão dessa disputa é essencial para a continuidade do argumento ora proposto, que avançará para denotar o papel da autoridade religiosa no movimento de cooptação constitucional no contexto dos novos autoritarismos.

3.2 O AUTORITARISMO CARISMÁTICO ALICERÇADO EM DISCURSOS RELIGIOSOS

Conforme já se enfatizou, o conceito de laicidade está tradicionalmente assentado sobre as bases de uma absoluta distinção entre esferas de poder supostamente estanques. Assim, o universo político e o religioso não poderiam se confundir, na medida em que resguardariam dimensões distintas da vida humana. No entanto, Blancarte retraça a complexidade histórica característica da América Latina para demonstrar que, quando o liberalismo-democrático emergiu na experiência constitucional, a laicidade se mostrava como um valor mais direcionado à submissão religiosa até então dominante, do que como efetivo compromisso com a secularização da sociedade.²²¹ Ainda que pretensamente alienada ou restrita à autoridade religiosa para edificação de um Estado civil e constitucional, ela se manteve enquanto força

²²¹ BLANCARTE, América Latina, p. 194. Em suas palavras: “Cuando los liberales emergieron triunfantes, las medidas tenían como objetivo someter a la Iglesia, más que secularizar la sociedad. Pretendían usar la religión como instrumento político, más que laicizar las instituciones públicas. Estamos entonces frente a un conflicto que eventualmente en algunos casos desembocaría en medidas políticas de separación o de laicización del Estado, pero sólo como consecuencia de la imposibilidad para convertir a la Iglesia católica en una institución aliada pero sometida”.

política privilegiada, se elevando enquanto indispensável aliada de elites políticas na busca pela manutenção do poder.

A democracia, pautada na interiorização do princípio da laicidade, se encontra em ponto de tensão diante da postura adotada por lideranças políticas, que buscam em grupos e organizações religiosas por bases de legitimação.²²² O contexto contemporâneo permite afirmar a atualidade de tal constatação, especialmente por autores que se debruçam sobre o avanço dos novos movimentos iliberais e antidemocráticos. Evidencia-se uma importante confusão entre aquilo que se compreende como autoridade política e, de outro lado, a autoridade propriamente religiosa. O Estado se torna ferramenta para consecução de uma agenda religiosa específica, sob a crença de que a ressonância com tais comunidades permitiria a conversão do domínio religioso em moeda política.

Para Fonseca Ramírez, o conceito de legitimação, que deveria ser concebido e construído sobre os próprios marcos constitucionais liberais-democráticos, por vezes apela a uma ideia de legitimidade divina que denota uma aproximação ao modelo jusnaturalista.²²³ O endosso ao argumento religioso revela apreço por uma normatividade jusnatural, em que verdades reveladas são comunitariamente aceitas enquanto expressão máxima de uma imposição ética que emana do universo metafísico intangível. Especialmente quando tais cosmovisões religiosas alcancem significativa parcela populacional, a sobreposição entre o político e o religioso pode se traduzir em uma fuga à legitimação democrática pluralista, em prol da adesão à autoridade religiosa singular, externa à ordem constitucional.

Em verdade, expressões religiosas que se apegam a uma suposta regência da ordem natural sobre tudo aquilo que é dito convencional ou artificialmente criado pelo homem, demandam uma indissociável tensão que põe em xeque a própria legitimação do modelo constitucional. Se a liberal-democracia se pauta em uma construção consensual alcançada pelo

²²² BLANCARTE, El por qué de un Estado laico, p. 30. Em suas palavras: “En suma, los dos grandes errores y los dos peligros que se requiere evitar en un Estado laico-democrático son, por un lado, la tentación de usar lo religioso para buscar una legitimidad política, ya que precisamente al hacer esto se mina la verdadera fuente de autoridad del Estado laico-democrático, que es el pueblo. La otra tentación es la que tienen algunos políticos de ser usados para cumplir los fines socio-políticos de las agrupaciones religiosas. Sobre todo porque éstos, en última instancia, generalmente son los de algunas dirigencias religiosas que ni siquiera expresan la voluntad de sus feligreses”.

²²³ FONSECA RAMÍREZ, Ana Lucía, Confusión histórica entre pecado y delito: Una mirada desde la laicidad, *in: Memoria de Ponencias*, 1. ed. San José, CR: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, 2008, p. 60. Em suas palavras: “Se asume que en el origen hay “algo”, una esencia (de lo nacional, de lo constitucional), no un vacío de sentido que se llena con convenciones. Aceptar ese “algo” aproxima inevitablemente aquel discurso a los terrenos del iusnaturalismo: las normas convencionales “correctas” del derecho se fundan y legitiman en las “Normas Fundamentales” del derecho natural, por lo que el sacro código de leyes debe ser observado a la letra, como un creyente obedece el Libro revelado”.

mútuo comprometimentos com bases racionais universalizáveis, a proposta jusnaturalista religiosa lhe é antitética. A construção de uma verdade natural revelada só é possível quando, antes, haja uma repartição estanque entre aquilo que se afirma como natural (e, portanto, bom), e o antinatural, a ser combatido.²²⁴ Sob tais contornos, o pluralismo perde sua relevância enquanto fundamento constitucional para a regulação da complexidade humana.

Ainda que para aqueles que partilham de uma determinada cosmovisão a divisão proposta entre o certo e o errado seja facilmente aceita, o reconhecimento empírico da pluralidade religiosa denota a fragilidade de qualquer sistema pretensamente singular de revelação da verdade. Assim, o que é um imperativo dentro dos limites de uma comunidade de crença se revela como uma escolha, igualmente tensionada, diante da proliferação de outras tantas e distintas escolhas que se colocam no complexo emaranhado social. Não por outra razão, o desvio dos marcos constitucionais, mesmo ancorado em um discurso de legitimidade popular que clama por maior conexão entre valores políticos e o valor da verdade religiosa revelada, revela um movimento fortemente antidemocrático, direcionado à redução do espaço para a coexistência da diversidade.

A diversidade, ademais, representa a possibilidade de uma existência que é antinatural aos olhos da comunidade moral hegemônica, mas que se revela absolutamente natural sob sua própria estrutura de crença. O discurso antidemocrático, contrário ao pluralismo e aos direitos humanos, dialoga somente com essa maioria moral, que advoga pela insignificância do constitucionalismo, que representaria, ao seu passo, uma defesa ativa do antinaturalismo e da imoralidade.²²⁵ O que se ignora é que a liberdade religiosa, enquanto exigência de uma sociedade plural, ampara a própria atuação daquelas comunidades majoritárias, sem o que não teriam lugar e voz na sociedade. Destarte, o próprio ideal de liberdade acaba sendo apropriado e usado como ferramenta de dominação e imposição, sendo possível a busca por uma legitimação política desviada dos valores constitucionais e ancorada em uma moral religiosa

²²⁴ *Ibid.*, p. 61. Em suas palavras: “De este modo entonces la invocación de “lo natural” prima sobre lo convencional o lo artificial y la “verdadera naturaleza” debe marcar el camino para la moral, el derecho y la política; toda acción humana que se aleje del camino es por tanto anti-natural, es decir, mala, porque todo lo natural es bueno”.

²²⁵ MARIANO, Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores, p. 723. Em suas palavras: “Reação que, de um lado, pretende proteger a família tradicional, a moralidade cristã, a liberdade religiosa e de expressão. De outro, fundamenta-se na disposição para tentar restaurar uma certa ordem moral e social tradicional, que creem estar sendo destruída pelo ativismo político-ideológico de seus adversários e pela disseminação desenfreada da imoralidade e da corrupção dos costumes pela mídia e até pela escola com partido, promotora de ideologias esquerdotapas”.

que se pretende absoluta, mas que nega ativamente igual direito àquelas expressões minoritárias e desprovidas de similares vantagens institucionais históricas.²²⁶

Não apenas antidemocrático, o movimento que ganha espaço pela advocacia de maiores restrições ao modelo de direitos humanos atualmente vigente é também amplamente caracterizado pelo iliberalismo. Trata-se de discursos que ganham emergência em diversos países, inclusive aqueles que experienciavam um nível maior de democracia liberal, propondo que a vivência democrática, usualmente calcada na proteção do pluralismo que lhe é subjacente, seja convertida em simples majoritarianismo.²²⁷ Assim, o direito de minorias é tolhido de seu estrato constitucional, enquanto o único valor tutelado passa a ser o tradicional e dominante, de cunho notadamente nacionalista. Esse processo, em muitos contextos, se associa a uma estratégia discursiva específica, tipicamente populista.

A compreensão do populismo enquanto movimento importante em distintos contextos políticos revela uma tendência comum de apropriação da vontade popular, baseada na ideia ética unitária de comunidade, que permite ao líder carismático assimilar instituições governamentais e a própria noção de soberania popular em torno da sua figura política centralizadora.²²⁸ Em igual sentido, Mark Tushnet afirma que o populismo pode representar tanto um modo de conduta e ação do líder autoritário, como pode se colocar como um veículo para promoção de políticas públicas, permitindo compreender os riscos de que essa estratégia discursiva se converta em efetiva institucionalização do autoritarismo.²²⁹

Ademais, há um fato adicional que concorre de maneira relevante para a emergência de lideranças populistas ancoradas no conservadorismo extremo e em plataformas anti-estabelecimento (*anti-establishment*). É significativa a recuperação do pensamento de Mouffe, ao afirmar que a tendência de pacificação liberal-democrática em torno de um modelo constitucional supostamente unívoco e racionalmente universalizável conduziu a uma

²²⁶ FONSECA RAMÍREZ, Confusión histórica entre pecado y delito: Una mirada desde la laicidad, p. 62.

²²⁷ SCHEPPELE, Kim Lane, Autocratic Legalism, *The University of Chicago Law Review*, v. 85, n. 2, p. 545–583, 2018, p. 570.

²²⁸ ALTERIO, Ana Micaela, Reactive vs structural approach: A public law response to populism, *Global Constitutionalism*, v. 8, n. 2, p. 270–296, 2019, p. 284. Em suas palavras: “thus, rather than a rational process constructed via the public sphere, the populist notion of general will [...] is based on the unity of the people and is equated to majoritarian will. In this sense, the people become ‘substantive’ as they go beyond elections and representation, vindicating a more spontaneous relationship and a direct consensus between them and the leader. In this manner, populists seem to assimilate popular sovereignty and governmental institutions”.

²²⁹ TUSHNET, Mark, Varieties of populism, *German Law Journal*, v. 20, n. 3, p. 382–389, 2019, p. 389.

cristalização do consenso de centro.²³⁰ Destarte, a vocalização das posições contrárias, tolhidas de espaços legítimos de influência política, se coloca em termos de uma antipolítica. Ademais, ela parece ascender como único caminho para que se atenda aos anseios populares, já que ao *status quo* se associaram apenas os anseios da classe política dominante.

O discurso populista, ao seu turno, se alinha cabalmente à proposta de um governo autocrático, permitindo a cooptação da vontade popular e sua tradução no exercício opressor do poder político. Isso permite com que pautas desconectadas do projeto liberal-democrático se coloquem no cerne da discussão política, já que “visões religiosas do eleitorado encontram lugar no funcionamento governamental a despeito da proclamação constitucional em contrário”.²³¹ Ademais, a utilização do nacionalismo como mecanismo de construção ideológico de uma moralidade comunitária permite a ascensão de um movimento de recuperação da tradição e da unidade nacional que evidencia a retomada da religião no discurso político. Essa retomada, entretanto, revelará a religião a serviço do governo autocrático enquanto fonte de legitimação para um líder político que busca se afirmar no posto.

É pertinente a retomada do estudo avançado por Weber para compreensão de alguns traços distintivos da autoridade que se circunscrevia no âmbito das religiões. Em suas análises, o autor enfatiza de maneira categórica a importância operada pelo carisma como um elemento central no plano das lideranças religiosas, permitindo a construção de figuras de autoridade a partir de elementos indissociavelmente atrelados à magia e ao misticismo litúrgico.²³² Tal noção de carisma, inscrita no pensamento do sociólogo alemão, pode ser definida enquanto um

²³⁰ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 116. Em suas palavras: “Another, even more worrying consequence of the democratic deficit linked to the obsession with centrist politics is the increasing role played by populist right-wing parties. Indeed, I submit that the rise of this type of party should be understood in the context of the 'consensus at the centre' form of politics which allows populist parties challenging the dominant consensus to appear as the only anti-Establishment forces representing the will of the people. Thanks to a clever populist rhetoric, they are able to articulate many demands of the popular sectors scorned as retrograde by the modernizing elites and to present themselves as the only guarantors of the sovereignty of the people. Such a situation, I believe, would not have been possible had more real political choices been available within the traditional democratic spectrum”.

²³¹ SHUKLA, Rajesh, Religion, politics, and liberal democracy: an uneasy alliance, *in*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.), **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**, Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33, p. 66. Tradução nossa. No original: “that religious views of the electorates find a place in the functioning of the government despite opposite constitutional claims”.

²³² WEBER, Max, **The religion of India: the sociology of Hinduism and Buddhism**, Glencoe: The Free Press, 1958, p. 335. Em suas palavras: “In Asia generally the power of a charismatic stratum grew. It was a stratum which established the practical life conduct of the masses and dispensed magical salvation for them. The gift of the 'living savior' was the characteristic type of Asiatic piety. Beside the unbroken character of magic in general and the power of the sib appear the impregnability of charisma in its oldest form: as a pure magical power”.

particular e elevado poder, conferido a um indivíduo específico, através do qual logra impressionar devotos e, dessa forma, angariar suporte em torno da sua figura de liderança.²³³

A relevância na recuperação conceitual, dado o contexto histórico em que o autor se inseria, significou a transmutação de um conceito de carisma relativamente frequente no trato das expressões religiosas, mas até então obscuro, atribuindo-lhe nova definição sociológica. Ademais, tais considerações partem de uma premissa empírica que se sustenta na elevada presença de autoridades carismáticas na história das religiões, com diversas figuras religiosas que representaram a quebra com a hierarquia então vigente, centrada em uma figura de liderança personalizada. Não por outra razão, a expressão desse poder carismático se associa ao conceito de *Herrschaft*, que pode ser traduzido como a possibilidade de que as pessoas obedeçam a uma determinada ordem.²³⁴ Trata-se, portanto, da conjugação de uma dimensão de dominação ao exercício da autoridade, que confere à figura de liderança uma capacidade de comando.

Quando o domínio (*Herrschaft*), que pode ser ordinariamente tradicional ou burocrático, alcança o nível carismático, ele se alça ao nível extraordinário, justamente por haver uma quebra com as regras e tradições postas. Via de regra, em momentos de enfraquecimento dos sistemas simbólicos tradicionais, há essa abertura de espaço para a emergência de novos atores proféticos. Conforme evidencia Bourdieu, a mobilização dos estratos populacionais se dá através da disseminação de um discurso que se coloca como suposta novidade radical, pois permite “dizer o que era impensável porque indizível”.²³⁵ Nesse sentido, o caráter profético do líder carismático se traduz em sua natural inclinação à revelação, aqui compreendida enquanto vocação à enunciação premonitória de uma verdade moral absoluta.

O exercício desse poder de dominação, ao seu passo, guarda íntima relação com a construção de um discurso de sucesso que é retroalimentado pelo seu próprio orador. Ao passo em que o líder carismático, com monopólio do poder de dominação, consegue se reafirmar em

²³³ ADAIR-TOTTEFF, Christopher, **Fundamental Concepts in Max Weber’s Sociology of Religion**, New York: Palgrave Macmillan US, 2015, p. 131–132.

²³⁴ *Ibid.*, p. 139. Em suas palavras: “Weber believed that “Herrschaft” meant that people would follow the will of the leader and would obey the leader’s orders”.

²³⁵ BOURDIEU, **A economia das trocas simbólicas**, p. 75. Em suas palavras: “É pela capacidade de realizar, através de sua pessoa e de seu discurso como palavras exemplares, o encontro de um significante e de um significado que lhe era preexistente mas somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nesa se reconhecem. [...]. A revelação, ou seja, o fato de dizer o que vai ser ou de dizer o que era impensável poque indizível, sucede nos momentos em que tudo pode ser dito porque tudo pode ocorrer”.

conquistas e vitórias cotidianas, sua vocação carismática e sua inclinação profética se intensificam. É relevante como essa figura, para Weber, somente ascenderá em um contexto de volatilidade e inquietação social, quando os poderes ordinariamente colocados se mostrarem incapazes de lidar com os problemas enfrentados. É essa a exigência imposta para que o carisma prevaleça, enquanto qualidade singular de uma pessoa que é a “escolhida”, ungida, para exercer a liderança contra todas as outras forças que aparentam falha.²³⁶

Se o exercício desse poder carismático é absoluto e, portanto, representa uma grande ruptura, com concentração de poderes em uma única figura alheia aos mecanismos de controle externos, seu peso o torna amplamente volátil.²³⁷ A ascensão de uma liderança carismática demanda o prévio reconhecimento coletivo emanado de um senso de necessidade ou esperança compartilhado. Assim, qualquer vício ou falha na condução desse líder pode repercutir em imediata perda de suporte que, desprovida de respaldo tradicional ou burocrático, extirpa-o de sua posição. Sob esses contornos, o exercício da dominação demanda uma infusão estratégica adicional, a fim de que o ato político se coloque verdadeiramente transmutado em ato sagrado e religioso. Em outras palavras, a pretensa distinção entre dimensões políticas e religiosas inconfundíveis acaba se revelando muito mais conturbada, com o ingresso do discurso religioso sobre espaços tipicamente políticos.²³⁸

Bourdieu, igualmente, afirma que a autoridade religiosa possui uma qualidade indissociável de naturalização das relações de ordem, já que a hierarquia cosmológica é empregada na assunção de verdades morais absolutas enquanto produtos inquestionáveis da regulação social e política.²³⁹ Nesse sentido, a expressão religiosa permanece como uma

²³⁶ ADAIR-TOTTEFF, **Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion**, p. 146. Em suas palavras: “Weber insisted that the charismatic figure appeared only in times of extreme trouble; during times of political or social unrest, or during times of extreme economic upheaval. The charismatic leader comes during these times of crisis and when the traditional (or bureaucratic) domination appears unable to deal adequately with a problem. These are the times in which the charismatic leader appears. To put it differently: extraordinary problems call for leaders with extraordinary powers. Unlike the typical bureaucrat or even the traditional leader, the person who has charisma is not just different; he has been chosen, singled out, or even anointed, to lead”.

²³⁷ *Ibid.*, p. 148.

²³⁸ STEIL, Carlos Alberto, Eleições, Voto e Instituição Religiosa, **Debates do NER**, v. 1, n. 3, 2001, p. 77. Em suas palavras: “Esta continuidade entre o político e o religioso que se realiza através do ritual parece colocar em cheque as concepções de autonomia, ainda que relativa, das múltiplas esferas e campos de que se comporia a sociedade moderna. Não se trata, ao que parece, apenas de uma contaminação ou colonização do político pelo religioso, ou de fronteiras porosas onde se manifestam as heterodoxias religiosas, mas de um ato político (de cidadania) que é vivido e praticado como um ato sagrado e apreendido sub specie religiosa”.

²³⁹ BOURDIEU, **A economia das trocas simbólicas**, p. 71. Em suas palavras: “o efeito de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário é produzido não somente pela instauração de uma de uma correspondência entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social ou eclesiástica, mas também e,

dimensão performática importante no campo político, na medida em que a vivência democrática se traduz em um ritual civil. A manutenção da ordem se reafirma como imperativo categórico mesmo diante de um contexto político liberal-democrático, permitindo à autoridade religiosa e sua complexa estrutura hierárquica que permaneçam com proeminente papel político.

Em sentido similar caminha a proposta de utilização do termo integrismo, avançada por Milot, para descrever o processo de radicalização do fundamentalismo religioso pautado em uma tendência reformista. O que se evidencia, nesse contexto, é a busca de diferentes indivíduos por participação política, como forma de intervenção sobre a ordem social, a fim de que ela reste amoldada aos seus próprios valores e tradições, compreensivos de uma específica experiência acerca da verdade revelada.²⁴⁰ Os ideais de modernidade e globalização são, portanto, capturados pelas lideranças religiosas e empregados enquanto força motriz para a sustentação e alavanque dos motes de retomada de uma ordem moral rígida que haveria sido perdida com o avanço da agenda liberal supostamente imoral. A vivência religiosa em torno de uma comunidade regrada passa a ganhar nova significância política enquanto reação e resistência àquilo que é visto como uma tendência dominante da modernidade imposta.²⁴¹

Em grande parte, a própria disputa entre o sistema presidencialista e o sistema parlamentarista enquanto melhor mecanismo de representação dos anseios populares revela como a religião e fatores étnico-culturais podem desempenhar um papel central na construção desses sistemas políticos. Mainwaring e Shugart descrevem que o modelo de Westminster, quando transplantado para realidades tão diversas como as da Nicarágua, do Paquistão e do Sri Lanka, sucumbiu justamente pela dificuldade oriunda da exclusão de grupos étnicos e religiosos minoritários.²⁴² Assim, ao serem relegados do campo político formal, esses movimentos

sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço sósmico como no espaço político, ‘naturaliza’ [...] as relações de ordem”.

²⁴⁰ MILOT, Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde, p. 161. Em suas palavras: “Les fondamentalistes sont de tendance réformiste, voulant modifier les comportements individuels et l’ordre social de façon qu’ils semodèlent sur les valeurs de leur tradition religieuse”.

²⁴¹ BAUBÉROT; MILOT, La « Question des sectes ». Dérégulation institutionnelle ou singularité française ?, p. 39. Em suas palavras: “En outre, une situation qui n’est pas nouvelle s’intensifie : les individus se trouvent face à un marché identitaire qui favorise un cumul des identités, parmi lesquelles l’appartenance à la nation ne représente qu’une composante. Dans ce contexte, les communautés ou les regroupements autour de références religieuses constituent l’un des lieux de construction de sens et de normativité morale qui surgissent souvent en réaction et en résistance aux tendances dominantes de la société. Dès lors, que des conflits de normes surgissent avec la société environnante devient inévitable. Mais ces conflits prennent place dans une dramaturgie sociale fort différente selon le cadre normatif prévalant dans les diverses sociétés”.

²⁴² MAINWARING, Scott; SHUGART, Matthew Soberg, Juan J. Linz: Presidencialismo y democracia. Una revisión crítica, *Desarrollo económico*, v. 34, n. 135, p. 397–436, 1994, p. 407.

passaram a se articular informalmente, pugnando por uma retomada e reconstrução das esferas de poder que lhes parecia inacessível e, portanto, elitizada.

Ran Hirschl e Ayelet Shachar apontam, igualmente, que os governos autoritários que se instalaram em países como Rússia, Turquia e Polônia se valem de uma proximidade ainda mais evidente, advogando ativamente pela defesa de uma religiosidade tradicional e pelo desenho de um projeto de poder e de dominação autocrático.²⁴³ Nesses contextos, há a edificação de uma retórica política que se funde com o discurso de valores eclesiais para se traduzir em um grande nacionalismo étnico-religioso, cujos efeitos são diretamente repercutidos dentro do ordenamento político. Para o líder autocrata, assim como para o líder carismático, a adesão a esse movimento representa um caminho para angariar apoio e votos, enquanto, para a instituição religiosa beneficiada, representa um caminho para recuperar o protagonismo moral e político outrora ostentado.

Em Israel, por exemplo, o governo de Netanyahu procurou endossar uma mensagem nacionalista amplamente assentada no caráter judaico do Estado israelense. Dessa forma, se afastou diametralmente da secularidade ou laicidade do projeto constitucional historicamente avançado naquele ordenamento, para defender justamente que, antes de uma possível preocupação com a defesa da democracia, seria indispensável ao Estado israelense a proteção de seu sistema moral de valores judaicos tradicionais.²⁴⁴ A religião se revela, então, como uma dimensão indissociável para a construção do nacionalismo étnico-religioso predominante em movimentos autocráticos e autoritários que hoje ganham proeminência.

Em contextos particularmente sensíveis, com crises econômicas que repercutem sobre grandes parcelas populacionais, grupos majoritários podem se sentir, para utilizar a expressão empregada por Sorj, “órfãos de sentido e perdedores no processo de globalização”.²⁴⁵ Trata-se de um sentimento usualmente expressado contra aquilo que é visto como um *status quo* favorável apenas às minorias especialmente tuteladas no texto constitucional. Nesse contexto, “a orientação ideológica tem sido a de um fechamento cognitivo, que se expressa no nível político no apoio a posturas nacionalistas e xenofóbicas, ou, nem sempre, mas não raro,

²⁴³ HIRSCHL; SHACHAR, *Competing Orders? The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism*, p. 441.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 443.

²⁴⁵ SORJ, Bernardo, A convivência democrática como politeísmo de valores, **Estudos Avançados**, v. 30, n. 86, p. 133–145, 2016, p. 136.

associadas a posturas politicamente reacionárias, num retorno a fundamentalismos religiosos”.²⁴⁶

Dessa forma, permite-se a moralização do campo político, associada a um sentimento nacionalista, para reposicionar a crença em valores religiosos tradicionais e majoritários como único caminho de salvação nacional.²⁴⁷ Ao contrário do ideal liberal-democrático de valorização da autonomia de escolha na condução da vida privada, a ascensão de fundamentalismos religiosos se coloca usualmente alinhada a uma vertente conservadora que propõe a intervenção política direta para resguardar os privilégios conferidos ao pensamento moral hegemônico, com exclusão de iguais garantias em face de expressões minoritárias, incompatíveis com seu critério de verdade moral absoluta.

Berger caracteriza dois vetores pelos quais a expressão religiosa pode tensionar o constitucionalismo moderno, impondo um movimento contrário aos valores que lhe dão respaldo.²⁴⁸ De um lado, a revolução religiosa representaria o movimento de tomada das instituições políticas estatais para imposição de um regime teocrático desconectado de valores liberais-democráticos, e calcado em um contra-modelo que consolida uma autoridade religiosa centrada na verdade revelada. De outro, as subculturas religiosas se elevam como alternativa menos conflitiva, mas capaz de assegurar a construção de comunidades enclaustradas sob os mesmos valores teocráticos que refutam a modernidade, bem como seus valores liberais-democráticos básicos.

É importante retomar a distinção apresentada por Balagangadhara para definir a emergência de um espaço secular em oposição à religiosidade tradicionalmente predicada no valor da verdade.²⁴⁹ O que usualmente se concebia como dicotomia entre crença e descrença ganha nova luz diante da constatação de uma tríade assentada na oposição inicial entre a verdade religiosa e a falsidade ou heresia. Somente após esse embate, é que surgiria o secular como domínio não afeto nem ao religioso, nem tampouco ao antirreligioso (ou à falsa religião). Sob

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ LIONÇO, Tatiana, *Psicologia, Democracia e Laicidade em Tempos de Fundamentalismo Religioso no Brasil, Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 37, n. spe, p. 208–223, 2017, p. 212. Em suas palavras: “O fundamentalismo religioso não necessariamente se associa ao nacionalismo, mas, considerando o fundamentalismo cristão e a emergência da nova direita na América do Norte e mais recentemente no Brasil contemporâneo – ambos Estados marcados por ampla diversidade étnica e cultural –, o argumento da moralização da política associado à lógica salvacionista da nação por meio de valores religiosos tem sido uma das estratégias de tomada de poder que deve ser considerada”.

²⁴⁸ BERGER, *The desecularization of the world: a global overview*, p. 3–4.

²⁴⁹ BALAGANGADHARA, S. N., *On the Dark Side of the “Secular”*: Is the Religious-Secular Distinction a Binary?, *Numen*, v. 61, n. 1, p. 33–52, 2014, p. 37.

essa ótica, o campo secular emerge somente após o prévio juízo e oposição entre certo e errado, varrendo toda a expressão de diferença religiosa para uma precária posição de ameaça aos valores morais hegemonicamente dominantes.

Tal compreensão está presente em diversas expressões de autocracia contemporâneas e denota a capacidade de discursos religiosos extremistas se filiarem a supostas vertentes de proteção secular. Isso porque a secularidade é protegida enquanto figura amplamente esvaziada, já que todas as expressões contrárias à crença majoritária são previamente taxadas enquanto falsas religiões, a ameaçarem a própria liturgia moral de sustentação do regime. Destarte, a perseguição à diferença não é vista como incompatível com os valores de secularidade que se busca destacar, na medida em que revelaria apenas um natural protecionismo dos titulares do poder contra aquilo que veem como heresia e possível negação do seu próprio direito de existência.

A figura do presidencialismo, enquanto ferramenta de concentração unitária de poderes, merece destaque, especialmente no contexto de regimes autocráticos e autoritários. Isso porque haverá, invariavelmente, uma tendência à polarização em torno daqueles atores que se coloquem como porta-voz de anseios populares maiores. Conforme pontua Juan Linz, o presidente ostenta um forte senso de legitimidade democrática que compete frontalmente com a legitimidade parlamentar. Portanto, enquanto o parlamento – geralmente fragmentado – busca travar disputas internas de poder que o distancia de suas bases eleitorais para permitir a construção de uma maioria legislativa, o presidente já ostenta em si o peso da maioria representativa, facultando que fale em nome do povo que o elegeu singularmente ao cargo.²⁵⁰

Não apenas isso, o presidente pode se valer de mecanismos constitucionais para a imposição de decretos e medidas provisórias que condicionarão o legislativo à sua pauta, ao passo em que pode igualmente sustentar um discurso de combate a lideranças parlamentares. Assim, os valores da democracia representativa são fortemente tencionados e a disputa por legitimidade democrática entre as próprias instituições constitucionalmente desenhadas pode

²⁵⁰ LINZ, Juan José, *The Perils of Presidentialism*, **Journal of Democracy**, v. 1, n. 1, p. 51–69, 1990, p. 56. Em suas palavras: “although parliamentary elections can produce an absolute majority for a single party, they more often give representation to a number of parties. Power-sharing and coalition-forming are fairly common, and incumbents are accordingly attentive to the demand and interests of even the smaller parties. These parties in turn retain expectations of sharing in power and, therefore, of having a stake in the system as a whole. By contrast, the conviction that he possesses independent authority and a popular mandate is likely to imbue a president with a sense of power and mission, even if the plurality that elected him is a slender one. Given such assumptions about his standing and role, he will find the inevitable opposition to his policies far more irksome and demoralizing than would a prime minister, who knows himself to be but the spokesman for a temporary governing coalition rather than the voice of the nation or the tribune of the people”.

levar à convergência em torno da figura presidencial. Enquanto o legislativo passa a ser apontado como uma elite fortemente distanciada da realidade e dos anseios populares básicos, o líder carismático se coloca como única esperança para a solução dos impasses institucionais e para a formulação de políticas públicas efetivas.²⁵¹

Para Kim Lane Scheppele, nós vivemos hoje um movimento caracterizado pelo sequestro de democracias constitucionais por líderes autocratas que se utilizam do próprio constitucionalismo e da própria democracia em prol de um projeto de poder que nega valores liberais básicos em uma tentativa de prolongamento do seu mandato.²⁵² O legalismo autocrático, nesse sentido, representa um movimento gradual por meio do qual diversos governos deturpam o sentido do projeto constitucional liberal-democrático, usurpando mecanismos de controle e se afastando dos valores liberais básicos que deveriam informar a democracia. Um exemplo claro reside na forma como esses líderes se sentem compelidos a realizar eleições e a manipulá-las, normalmente por meio do forte controle midiático, para obter uma vitória que possa se traduzir em legitimação democrática para o governo imposto.²⁵³

Tal processo evidencia que as novas formas de autoritarismo não se sustentam em um evento tão dramático quanto, por exemplo, um *coup d'état*. Ao contrário, o aspecto legalista demonstra, justamente, que esses líderes se utilizam do aparato legal e eleitoral posto para construção do seu projeto de dominação. Assim, “eles ascendem ao poder e justificam suas ações através de eleições e então usam métodos legais para remover o conteúdo liberal do constitucionalismo”.²⁵⁴ O problema do autoritarismo, portanto, não se coloca alheio ao liberalismo. Antes, é preciso reconhecer que ele existe em estado latente dentro de qualquer sociedade mais ou menos estruturada, havendo sempre margem para que lideranças autocráticas busquem ascender através dos próprios mecanismos constitucionalmente postos.²⁵⁵

²⁵¹ STENNER, Karen; HAIDT, Jonathan, Authoritarianism is not a momentary madness, but an eternal dynamic within liberal democracies, *in*: SUNSTEIN, Cass R. (Org.), **Can it happen here? authoritarianism in America**, 1. ed. New York: Dey St., an imprint of William Morrow, 2018, p. 176–177.

²⁵² SCHEPPELE, Autocratic Legalism, p. 547.

²⁵³ HOLMES, Stephen, How democracies perish, *in*: SUNSTEIN, Cass R. (Org.), **Can it happen here? authoritarianism in America**, 1. ed. New York: Dey St., an imprint of William Morrow, 2018, p. 400. Continua dizendo (p. 407): “populist politicians also resort opportunistically to threat inflation, knowing that hostility to foreigners and yearnings for authoritarian rule both skyrocket when the public thinks existential dangers are on the horizon”.

²⁵⁴ SCHEPPELE, Autocratic Legalism, p. 556. Tradução nossa. No original: “they come to power and justify their actions through elections and then use legal methods to remove the liberal content from constitutionalism”.

²⁵⁵ STENNER; HAIDT, Authoritarianism is not a momentary madness, but an eternal dynamic within liberal democracies, p. 217.

Em sentido similar, David Landau constrói a ideia de constitucionalismo abusivo, para ilustrar a forma como partidos e atores políticos de movimentos autoritários se apoiam em plataformas que não ostentam natureza evidentemente antidemocrática.²⁵⁶ Dessa forma, a atenção deixa de se voltar para uma ameaça de derrocada abrupta ou cisão, passando a enfatizar as tendências desses líderes em torcer a democracia e adaptá-la aos seus próprios anseios de manutenção do poder. O autoritarismo não deve ser compreendido como uma simples vontade de manutenção do *status quo*, mas, ao contrário, muitas vezes significará um movimento de ampla reforma política com o escopo de redução de complexidades, incentivando a hegemonização e a perseguição de tudo aquilo que se repete diferente.²⁵⁷

Enquanto o projeto liberal-democrático sempre pretendeu atrelar de maneira quase natural a ideia de constitucionalismo à de democracia, é imperativo reconhecer que muitas vezes ambos podem caminhar por vias distintas. Se, de um lado, a democracia representativa tomada em sentido literal conduziria à crença de que a voz da maioria deve ser sempre respeitada, é o constitucionalismo, através de suas ferramentas de controle e *accountability* público, que permite a imposição de limites ao exercício desse poder. Para Scheppele, a frustração imediata com a democracia pode ser justificada por um maior comprometimento democrático a longo termo, cujo valor mediato é preponderante.²⁵⁸

Ana Micaela Alterio enfatiza, em sentido similar, que a democracia representativa se coloca dentro de um duplo dilema de incongruência e disparidade. De um lado, a hierarquia vertical criada necessita de mecanismos de controle e dispersão do poder para evitar a sucumbência à tirania da elite dominante. De outro, a separação horizontal - entre interesses fortemente representados e interesses minoritários - demanda a proteção do pluralismo, a valorização das diferenças e a construção de espaços de inclusão para evitar uma tirania pela vontade majoritária.²⁵⁹ Não por outra razão, o constitucionalismo representa a imposição desses

²⁵⁶ LANDAU, David, Abusive Constitutionalism, *UC Davis Law Review*, v. 47, n. 1, p. 189–260, 2013, p. 219.

²⁵⁷ STENNER; HAIDT, Authoritarianism is not a momentary madness, but an eternal dynamic within liberal democracies, p. 184.

²⁵⁸ SCHEPPELE, Autocratic Legalism, p. 557. Em suas palavras: “the temporary frustration of a democratic majority in the name of a longer-term commitment to ensuring that democratic majorities can continue to choose their leaders into the future can be justified by taking the dignity and liberty of the individuals – including minorities now, as well as future persons later – as central obligations of constitutional governance. Short-term democratic frustration can be justified in the name of providing longer-term democratic guarantees”.

²⁵⁹ ALTERIO, Reactive vs structural approach, p. 271–272.

limites na construção de uma democracia representativa que proteja valores liberais básicos e resguarde, acima de tudo, a continuidade do projeto democrático.

O liberalismo, nesse contexto, ostenta dois valores fundantes. De um lado, a proteção da dignidade e liberdade individual e, de outro, a existência de um sistema de controle que garanta a alternância de poder e a proteção de minorias eventuais. O líder autocrata, em que pese aderir formalmente à linguagem constitucional, revela-se autoritário justamente em seu ímpeto iliberal de desrespeito aos valores fundantes anteriormente mencionados. Esse desrespeito - àquilo que, em último nível, dá sentido à noção de liberal-democracia que ele pretende usurpar - permite constatar a ameaça imposta pela ressurgência autoritária ao constitucionalismo.²⁶⁰

Na Turquia, por exemplo, Erdoğan ascendeu ao poder dentro de um contexto constitucional e democrático considerado estável (e que havia, inclusive, banido dois dos seus antigos partidos por supostos riscos democráticos associados à plataforma teocrática sustentada) tendo permanecido mais de 10 anos enquanto primeiro-ministro para, então, propor uma reforma constitucional que centralizou poderes em sua figura de liderança, colocando-o como presidente do país.²⁶¹ Assim, as vitórias eleitorais permitiram ao então primeiro-ministro afirmar sua legitimidade e, através de reformas constitucionais respaldadas pelo congresso, permitiram-no afirmar, também, seu poder acumulado, até que seu projeto iliberal de dominação política e desconstrução de liberdades fosse revelado.²⁶²

Sob o ponto de vista argumentativo, especialmente no plano da discussão política, a construção de modelos autocráticos se sustenta, em grande medida, em um apelo à concepção absolutista de verdade moral. Dessa forma, o convencimento político passa a se traduzir em um imperativo prescritivo, pautado em valores supostamente irrefutáveis, que se distanciam das bases liberais-democráticas inscritas no modelo constitucional.²⁶³ Argumentos religiosos, como qualquer outro argumento possível, somente ostentarão natureza absolutista quando se ampararem em uma fonte externa de verdade moral. No entanto, conforme revela o estudo sobre

²⁶⁰ SCHEPPELE, *Autocratic Legalism*, p. 562.

²⁶¹ LANDAU, *Abusive Constitutionalism*, p. 222–224.

²⁶² SCHEPPELE, Kim Lane, *Worst Practices and the Transnational Legal Order (Or How to Build a Constitutional “Democratorship” in Plain Sight)*, in: **The End of the End of History**, University of Toronto: Wright Lecture, 2016, p. 14.

²⁶³ BARDON, Aurélia, *Religious Arguments and Public Justification*, in: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 282–283.

a construção de autoridades carismáticas religiosas, há natural propensão a que as prescrições éticas de grupos religiosos específicos se amoldem à estrutura da verdade absoluta.

Ademais, o campo religioso potencializa seu potencial retórico anti-*establishment*, já que grande parte das expressões de fé buscam legitimação em uma autoridade que é externa ao sistema constitucional. Muitos imperativos religiosos podem se traduzir, assim, em imposições de cumprimento a ordens morais cuja legitimidade só pode ser afirmada por aqueles que efetivamente compartilham e acreditam na autoridade da figura ordenadora. Tais argumentos, ainda que legítimos sob o ponto de vista da liberdade assegurada às profissões de crença, demandam particular resguardo quando adentram na esfera da justificação de decisões passíveis de imposição à totalidade do corpo político.

Ainda que não seja possível afirmar que todo argumento religioso carrega em si um valor de absolutismo condenável, a teoria política liberal-democrática necessita enfrentar a questão colocada pela possibilidade de ingresso na esfera pública de argumentos cujo singular ponto de força resida em uma autoridade que lhe é externa. Isso porque, quer religiosos ou não religiosos, os argumentos absolutistas quebram com o pressuposto básico da convivência democrática que demanda a construção de consensos.²⁶⁴ Para Bardon, “quando toda a força de um argumento é baseada no reconhecimento de uma autoridade que não pode ser demonstrada ou arguida [...], o uso desse argumento na discussão política leva ao fim da discussão”.²⁶⁵

Hickman aponta, igualmente, que o conceito de democracia foi paulatinamente apresentado como uma verdade autoafirmada, ocultando que no seu cerne residiriam importantes tensões, inclusive quanto ao ideal teológico que, em alguns aspectos, lhe dá forma.²⁶⁶ Nesse sentido, inclusive, já se apresentou o paradoxo constitutivo do modelo liberal-democrático vigente, no capítulo final da primeira parte deste trabalho. Entretanto, a complexa história das manifestações religiosas indica que, dada a alternância existente e oposição

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 284. Em suas palavras: “The danger of absolutist arguments is not just that they can result in a political decision being imposed on all people, but also that they can result in moral absolutism itself; that is, the imposition of fundamental assumptions that are not part of the framework of political discussion, therefore transforming the very nature of political discussion, and, as a result, the very nature of political legitimacy”.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 287. Tradução nossa. No original completo: “When the entire strength of the argument is based on the recognition of an authority that cannot be demonstrated or argued for [based on statements understood by all as arguments providing admissible reasons], the use of the argument in the political discussion leads to the end of the discussion”.

²⁶⁶ HICKMAN, Jared, *The Theology of Democracy*, *The New England Quarterly*, v. 81, n. 2, p. 177–217, 2008, p. 184. Em suas palavras: “It is precisely the acceptance of democracy as a self-evident truth that calls for a strategic (over)emphasis on the role of ungainly theological ideas in the making of democratic theory, not merely to damn democracy to the status of historical particular but potentially to salvage it as genuine ideal”.

enfrentada em contextos de transição de poder, por vezes elas próprias se encontraram em posição de defesa democrática, nutrindo ideais que se revelavam indispensáveis à própria continuidade de suas existências comunitárias.

A democracia é usualmente vista dentro de construções teológicas com cunho negativo, pois serviria apenas à organização político-social momentânea, não se admitindo entretê-la em face do reinado absoluto da verdade religiosamente revelada. Entretanto, é possível encontrar correntes teológicas que valorizam-na positivamente, como uma dedução lógica da liberdade inata conferida a todas as pessoas feitas à imagem de uma entidade criadora.²⁶⁷ A infusão teológica e apropriação sobre o conceito de democracia, entretanto, representa uma grave ruptura com os valores de participação e inclusão que poderiam ser identificados em sua origem, especialmente quando, sob o prisma religioso, o direito de autogoverno se coloca como vetor de aproximação a um despotismo que mimetiza a visão compartilhada por algumas religiões hegemônicas de uma entidade suprema que reina soberana e impõe sua vontade a todos que dela não compartilhem.

A democracia, então, “não é nada além de um veículo para a emergência de uma aristocracia natural de homens supremamente razoáveis, capazes de introduzir a perfeição humana, como a resposta Iluminista para a aristocracia espiritual Cristã de santos redimidos”.²⁶⁸ Ainda que o advento democrático seja importante, na história mundial, a denotar a queda da monarquia respaldada no direito divino de uma liderança humana unívoca, permanece a infusão religiosa no novo conceito de soberania popular, na medida em tal valor absoluto se permite imbricar com uma presença divina universalmente encontrada na alma humana.

Ademais, sendo o poder constituinte usualmente assentado no predicado da vontade popular, ao afirmar que todo o poder emana do povo, resta ainda mais turbulenta a complexa interação entre o exercício de autoridades majoritárias e a necessária proteção à diversidade minoritária. Conforme já se abordou no capítulo anterior, Hirschl utiliza o termo teocracia constitucional (*constitutional theocracy*) para descrever o processo singular de aproximação entre o constitucionalismo liberal-democrático e experiências de governos centrados em uma

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 191. Em suas palavras: “In the positive conception, democracy becomes a logical deduction and a divine providence flowing from the innate free dom of human beings made in the image of God. This is a stark contrast to Milton and Williams's negative conception, in which democracy is an unfortunate requirement of the inevitable un freedom into which human beings fell when they turned their faces from God. Milton and Williams's stark dualism between the fallible human order and the transcendent divine order the very basis for the necessity of "secular" democracy-had begun to break down”.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 193. Tradução nossa. No original: “is nothing more than a vehicle for the emergence of a "natural aristocracy" of supremely reasonable men capable of "introduc[ing] the perfection of Man," the Enlightenment's answer to Christianity's spiritual aritocracy of redeemed saints”.

autoridade e legitimidade religiosa.²⁶⁹ Tal movimento demonstra como as categorias próprias ao constitucionalismo e ao discurso de direitos humanos são interiorizadas em constituições teocráticas, importando em novos sentidos que contrastam diferentes compromissos e visões.

Se, de um lado, o projeto constitucional liberal-democrático ganha espaço em um mundo globalizado enquanto exigência cada vez mais pujante de respeito a standards mínimos de proteção e garantias individuais, o governo em países fortemente teocráticos permanece tendo que lidar com a conquista de suporte local, muitas vezes expressada através do compromisso com valores religiosos compartilhados majoritariamente. Portanto, muitas lideranças políticas optam pelas Cortes como via para a imposição de valores seculares, permitindo a manutenção de retóricas mais extremistas sem, no entanto, o ônus do efetivo engajamento.²⁷⁰

Ao mesmo tempo, a introdução do religioso como uma esfera adicional da tutela constitucional, que disciplina sua autoridade e a constitui como parcela de legítimo exercício de poder político, apenas lança nova luz ao problema imposto pelo ideal liberal-democrático de laicidade do Estado. Não por outra razão, “o êxito de um grupo religioso, numa sociedade culturalmente pluralista, depende de sua capacidade de prover identidade coletiva distintiva para orientar a conduta moral [...] e de assegurar o engajamento militante de seus adeptos em atividades sociais, religiosas e políticas em torno de determinadas causas comuns”.²⁷¹

O caso dos sacrifícios de animais já foi abordado sob o enfoque da análise da decisão proferida pelo Supremo Tribunal Federal. Naquela ocasião, destacou-se a posição adotada pela Corte, admitindo a proteção especial dispensada em favor de religiões de matriz africana e seus rituais. A sua análise pode ser resgatada, nesse momento, na medida em que se revela ilustrativo do processo de ataque dispensado por parte da elite política em face de expressões de fé minoritárias, que não se acomodam dentro da moldura moral judaico-cristã tradicionalmente associada à maior parcela da população brasileira.

²⁶⁹ HIRSCHL, Ran, *Juristocracy vs. Theocracy: Constitutional Courts and the Containment of Sacred Law*, **Middle East Law and Governance**, v. 1, n. 2, p. 129–165, 2009, p. 130. Em suas palavras: “At the uneasy intersection of these two sweeping trends—the tremendous increase of popular support for principles of theocratic governance and the global spread of constitutionalism—a new legal order has emerged: *constitutional theocracy*”.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 134. Em suas palavras: “In other words, transferring these contested issues to the courts allows secularist leaders to talk the talk of commitment to religious values without walking the actual walk of that commitment”.

²⁷¹ MARIANO, *Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores*, p. 720.

Ainda que o argumento para a proibição dos sacrifícios animais tenha sido o da dignidade animal e da saúde pública, é significativa a constatação de que todas as propostas legislativas proibitivas partiram de legisladores abertamente vinculados ao cristianismo.²⁷² Dessa forma, a paulatina solidificação da “bancada da bíblia”, com crescente representação legislativa, demonstra a tendência de imposição de valores morais religiosos que escorrem às balizas constitucionais para alcançar verdades absolutas fundadas em uma autoridade externa. Tais atores políticos, para Oro *religiosos políticos*, se aproveitam de uma condição política privilegiada para proibir legítimas práticas que revelariam uma ofensa aos seus específicos princípios morais.

A interseção entre o político e o religioso revela uma sensível tensão que não pode ser facilmente superada. Bárcenas Barajas identifica que a participação política de religiões evangélicas pentecostais e neopentecostais, em análise do contexto legislativo brasileiro e mexicano, traduz verdadeira agenda de ocupação de esferas deliberativas para a imposição de compromissos morais que traduzem suas próprias cosmovisões específicas.²⁷³ Ademais, esse processo de politização evangélica descrito pela autora busca tensionar os pressupostos de liberdade sobre os quais se funda o constitucionalismo liberal-democrático, com a afirmação de que a defesa de liberdades não alinhadas com os padrões morais ditos cristãos representariam uma ameaça à democracia e uma ditadura do secularismo antirreligioso.

Um conceito de laicidade, ou secularização, entretanto, não permite superar os problemas colocados pela participação religiosa ativa na construção de políticas públicas. Ao contrário, da mesma forma como o conceito de democracia é apropriado e manipulado em novos contextos autocráticos, o conceito de laicidade enraizado no constitucionalismo liberal-democrático permite apropriação pelas lideranças políticas religiosas. Ainda que de maneira seletiva, o predicado da laicidade enquanto neutralidade do Estado é acomodado para que a

²⁷² ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan, O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul, **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 2, p. 229–253, 2017, p. 247–248. Em suas palavras: “Não por acaso a recorrência de projetos que proíbem o sacrifício de animais parte de membros pertencentes a estas denominações religiosas. Assim, dos oito exemplos acima citados ocorridos no país, todos partiram de legisladores abertamente cristãos, sendo cinco publicamente reconhecidos como pentecostais ou neopentecostais (2 da Igreja Universal do Reino de Deus, 2 da Assembleia de Deus, 1 da Igreja Quadrangular) e 1 de uma igreja evangélica histórica (Batista)”.

²⁷³ BÁRCENAS BARAJAS, Karina, Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico, **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 85–118, 2018, p. 96. Em suas palavras: “En este contexto, es que la antropología jurídica es de gran relevancia, ya que tanto la cámara de diputados como la de senadores en los congresos de México y Brasil, representan un espacio de poder legitimado, a través del cual se establecen proyectos de ley y otras acciones legislativas, que se constituyen en rituales jurídicos de la política (y de la politización) evangélica”.

exigência de autonomia permita a construção de espaços de embate efetivamente direcionados à imposição de valores morais absolutos. Em consequência, algumas expressões religiosas, ancoradas em sua ampla liberdade, avançam uma agenda pública que põe em risco o exercício de liberdades alheias, por serem pretensamente incondizentes com seus pressupostos valorativos.

Gaytán Alcalá utiliza o termo laicidade positiva para descrever o processo de redefinição dos contornos da interação entre Estado e expressões religiosas majoritárias, especialmente ligadas ao cristianismo.²⁷⁴ Nesse contexto, o próprio conceito de laicidade é empregado enquanto ferramenta retórica para legitimação da intervenção religiosa sobre o campo político, enquanto expressão legítima de uma visão positiva do papel da religiosidade na formação cívico-cidadã. Entretanto, tal imbricação revela o uso da laicidade em prol de uma moral religiosa que é majoritária, em detrimento de possíveis expressões religiosas minoritárias, que não gozariam de igual proteção. Ainda que erigida sobre um discurso de inclusão, a positividade conclama uma via de mão-única, que é amplamente excludente de todas as crenças não subsumíveis a uma específica moral pública judaico-cristã.

De outro lado, a análise realizada por Prieto, no contexto legislativo argentino, permite ilustrar as diferentes formas com que a religião católica se organizou para intervir sobre o debate público em temas de liberdade individual sensíveis aos interesses e valores cristãos.²⁷⁵ Dentre os mecanismos identificados, que incluem a participação de experts católicos em debates públicos e mensagens vinculadas através da *Conferencia Episcopal Argentina*, particular destaque foi dado ao acordo de cúpulas entre o Governo nacional e as lideranças católicas para

²⁷⁴ GAYTÁN ALCALÁ, La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva, p. 127. Em suas palavras: “La laicidad positiva es un recurso de la iglesia católica por apropiarse del concepto de laicidad y darle un nuevo contenido a su favor. Frente a la larga tradición laica en América Latina los clérigos han optado por adoptarla modificando su sentido original hacia el reconocimiento de la religión en la vida pública. Con ello demuestra que un adjetivo puede cambiar todo el sentido histórico de un término fincado en la política nacional de la región”.

²⁷⁵ PRIETO, Sol, Bioética y catolicismo en la Argentina contemporánea: Un análisis en base a seis campos en disputa, *Religião & Sociedade*, v. 38, n. 2, p. 23–52, 2018, p. 46. Em suas palavras: “Por otro lado, lo que convive con esta esfera política es un catolicismo organizado para intervenir en el debate público sobre bioética a través de distintos dispositivos que se pueden enumerar brevemente como: a) incursión de “expertos” católicos en audiencias, comisiones, etcétera, que intervienen en el debate en el mismo sentido en el que interviene la doctrina católica pero fundamentando y legitimando sus argumentos no a través de un lenguaje religioso sino a través de un lenguaje técnico, experto, y jurídico; b) mensajes de la Conferencia Episcopal Argentina en las que los obispos plantean sus preocupaciones o sus posicionamientos respecto a determinada legislación o política pública; en la mayoría de los casos estos mensajes se publican luego de que las leyes sean sancionadas; c) acuerdos de cúpulas que son “invisibles” en relación a la evidencia pero se pueden rastrear en el discurso de legisladores, políticos, y otros actores que intervienen en el diseño de las políticas y su implementación”.

alteração no anteprojeto do Código Civil argentino. Dessa forma, não só a religião logra efetiva participação na condução dos debates em matéria de políticas públicas, mas angaria posição de poder e interferência direta sobre a sua construção.

Sob o manto protetivo da liberdade religiosa, Hirschl e Shachar identificam a ascensão de um movimento estratégico de litigância que busca promover campanhas contrárias a direitos de minorias que se revelariam opostos à moralidade religiosa que o inspira.²⁷⁶ Ademais, é importante notar que tal movimento não acontece ao acaso, denotando uma atuação fortemente estratégica de grupos neoconservadores, cujo eixo central de suporte reside justamente na direita cristã. É nesse contexto que Marina Basso Lacerda pontua o protagonismo de atores políticos vinculados ao cristianismo, especialmente evangélicos, na condução da agenda conservadora brasileira.²⁷⁷

O movimento conservador que recobra uma moralidade religiosa dominante (no Brasil e nos EUA fortemente cristã) revela o interesse na promoção de uma guinada política que se opera de dentro para fora. Ainda que seu ímpeto iliberal denote absoluto desapego aos valores básicos da liberal-democracia, a organização em torno de litígios estratégicos e propostas legislativas revela a preocupação, ao menos formal, para que a tomada se dê pelas vias de um aparente legalismo. Melinda Cooper chega a afirmar que “os litigantes cristãos não apenas emprestaram as ferramentas de seus inimigos, mas também as viraram contra eles – empregando a liberdade religiosa para anular a jurisprudência quanto à liberdade sexual e as leis contrárias à discriminação religiosa para reverter as proteções de gênero de uma era passada”.²⁷⁸

²⁷⁶ HIRSCHL; SHACHAR, *Competing Orders? The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism*, p. 451. Em suas palavras: “In the developing world, internationally funded religiousfreedom litigation focuses on the rights of religious minorities (notably Christian communities in non-Christian settings like China, India, Vietnam, or Egypt), or fuels litigation-oriented campaigns against expansion of reproductive freedoms (for example, in Latin America or the Philippines) or against protection of LGBTQ rights (for example, in Africa). [...]. International litigation-oriented religious mobilization is also evident in the European context, in which the ECtHR and (to a lesser degree) the ECJ have been the main centers of transnational religious activism, evident in the areas of reproductive freedoms, the right to die, denominational education, the wearing (or banning) of religious attire, and exhibition of religious symbols in various settings”.

²⁷⁷ LACERDA, Marina Basso, **O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro**, 1ª edição. Porto Alegre: Editora Zouk, 2019, p. 81. Em suas palavras: “mais de 60% das iniciativas pró-família patriarcal partem de deputados evangélicos (entretanto tradicionais, pentecostais e neopentecostais). Sua contribuição é desproporcional ao seu tamanho - a bancada evangélica teve, entre os anos pesquisados, a média de 12% das cadeiras da Câmara”.

²⁷⁸ COOPER, Melinda, **Family values: between neoliberalism and the new social conservatism**, New York: Zone Books, 2017, p. 304–305. Tradução nossa. No original: “Not only have Christian litigators borrowed the tools of their enemies, but they also have turned these tools against them – deploying religious freedom to annul the jurisprudence of sexual freedom and religious antidiscrimination laws to override the gender-based protections of a previous era”.

Quando observado o contexto brasileiro, é imperativo destacar que articulação do movimento conservador cristão, em especial o evangélico, tem respaldo direto em uma litigância estratégica junto ao Supremo Tribunal Federal.²⁷⁹ Ademais, há um movimento de articulação a nível internacional que permite apontar a existência de uma agenda neoconservadora a nível transnacional. Ilustrativo é exemplo da visita de Angela Gandra, enquanto secretária da família da pasta de direitos humanos, para participar de eventos na Polônia defendendo as novas restrições impostas ao direito de aborto.²⁸⁰ O financiamento da viagem se deu às custas do Instituto Ordo Iuris, uma das organizações ultraconservadoras polonesas mais influentes, que tem fortes laços com a Sociedade Tradição Família e Propriedade no Brasil.

A nível discursivo, as diferentes religiões oferecem um importante substrato para a disputa do poder, inclusive política, donde se extrai sua relevância e proeminência. O que o movimento de articulação neoconservadora revela é uma aderência ideológica colocada como pano de fundo. Trata-se da ideia de oposição entre bem e mal, permitindo a construção de um discurso do inimigo que, a despeito de se revelar fortemente popular, é absolutamente contrário aos valores liberais-democráticos fundantes do sistema constitucional. A religiosidade cristã, bem como sua subjacente noção de família patriarcal, resta como mecanismo indispensável de agregação social para articulação do neoconservadorismo no Brasil, agindo para minar, a nível político, o exercício de outras liberdades constitucionais e ameaçando a própria continuidade democrática.²⁸¹

Esse capítulo buscou, com recursos teóricos e através de elementos empíricos, apontar a estrita imbricação entre a ascensão de novos governos autoritários e a proliferação de discursos religiosos particularmente centrados na imposição ética de verdades absolutas. Por

²⁷⁹ Tanto assim que, em simples consulta ao sítio eletrônico do STF, é possível constatar que a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB já ingressou em oito ADIs e ADPFs para defesa de interesses afetos aos seus. Igualmente, a Associação Nacional de Juristas Evangélicos – ANAJURE figura em treze ADPFs, quatro ADIs e uma ADO, com destaque para ações que discutem direitos de liberdade reprodutiva, gênero e direitos LGBTQI+.

²⁸⁰ DAL PIVA, Juliana, As relações da secretária de Damares com ultraconservadores na Polônia, **UOL Notícias**, 23 fev. 2021. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/juliana-dal-piva/2021/02/23/damares-angela-gandra-aborto-polonia.htm>>.

²⁸¹ LACERDA, **O novo conservadorismo brasileiro**, p. 143. Em suas palavras: “Vemos que existe na Câmara dos Deputados uma aliança neoconservadora, se tomarmos as pautas estudadas até agora: gênero e justiça criminal. A aliança em parte certamente é estratégia, já que ambas as bancadas, evangélica e da segurança pública, são minoritárias, e precisam de apoio recíproco. Por outro lado, a aliança se dá por razões ideológicas: a luta do bem contra o mal, a noção de que existem cidadãos de bem e bandidos, a defesa dos valores da família como eixo da sociedade. A articulação entre os temas tem o amálgama neoconservador: os mecanismos de agregação social são a religião e a família; o desvio deve levar à punição rigorosa”.

consequente, a suposta barreira que separaria, dentro de sistemas constitucionais liberais-democráticos, o campo político de outros, em especial o religioso, se revela muito mais frágil do que se fazia crer. Particularmente sensível se revela, igualmente, a possibilidade de construção de discursos carismáticos em torno de autoridades religiosas excludentes de outras cosmovisões minoritárias, denotando um processo de subversão constitucional iliberal.

De modo geral, esta terceira seção se destinou ao escrutínio mais aprofundado do papel desempenhado pela religião como fator a conformar e mesmo minar o exercício da democracia liberal, revelando uma competição de ordens conflitantes e o risco latente de sucumbência à simples dominação. No entanto, uma vez pontuados os riscos existentes, que precisam ser reconhecidos e enfrentados pelo constitucionalismo contemporâneo, pode-se avançar à seção final deste trabalho, orientada pela inversão dos conceitos chaves, para que se cogite do papel da democracia na própria conformação do sentido de liberdade religiosa, propondo superar o que muitas vezes acaba traduzido como um simples medo constitucional da religião. Antes de rejeitá-la sumariamente, revela-se imprescindível uma investigação mais atenta quanto ao espaço de exercício das liberdades religiosas, que pode, através do influxo democrático, se revelar plural.

4 A DEMOCRACIA ENQUANTO FUNDAMENTO PARA A LAICIDADE: DA NEUTRALIDADE AO AGONISMO

Partindo da reflexão já construída, o passo final proposto neste trabalho se concentra de maneira mais detida sobre o conceito específico de laicidade, cuja relevância já foi sobressaltada anteriormente, especialmente diante do papel ocupado pela liberdade religiosa dentro do ordenamento constitucional. Assim, o primeiro capítulo abordará a perspectiva de separação e neutralidade usualmente associada à interpretação do princípio da laicidade inscrito constitucionalmente, não sem problematizá-lo diante dos elementos de fundo já amplamente discutidos nos capítulos pretéritos. Por fim, o capítulo derradeiro apresentará uma nova via de ponderação, que pugna pelo redesenho da pretensão separatistas em termos de um agonismo cujas bases se assentam na negociação e constante renegociação religiosa para compreensão da vivência política.

4.1 A SEPARAÇÃO INSTITUCIONAL DE ESFERAS COMO POSSÍVEL SOLUÇÃO

O conceito de secularismo normativo, como prevalece em países anglo-saxões, ou sua tradução em um conceito de laicidade do Estado (cunhado na França, mas que calçou aderência em línguas de matriz latina), tem fortes bases na noção de separação entre Estado e organizações religiosas que, usualmente, se traduz em uma imposição de neutralidade e de não estabelecimento (*nonestablishment*).²⁸² Nesse contexto, ainda que o ordenamento constitucional prestigie a liberdade de crença e resguarde espaços para manifestações religiosas, tal atividade nunca poderia se confundir com a figura do Estado. Não por outra razão, Baubérot e Milot imputam à laicidade correlação direta a dois princípios de tolerância, conscritos na liberdade de consciência e na exigência de igualdade, que se realizam através de outros dois princípios de ordem prática, consubstanciados na separação e na neutralidade.²⁸³ A separação entre Estado e religiões garantiria uma blindagem mútua à não interferência de uns sobre os outros, cujo corolário reside na afirmação da neutralidade estatal em matéria religiosa.

²⁸² HAUPT, Claudia E., *Transnational Nonestablishment (Redux)*, in: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 239.

²⁸³ BAUBÉROT; MILOT, **Laïcités sans frontières**, p. 80. Em suas palavras: “les deux principes relatifs à la tolérance qui ont graduellement été traduits dans le droit, la *liberté de conscience et de religion* et son prolongement nécessaire dans l’*égalité*, puis les deux principes d’aménagement politique qui favorisent leur concrétisation, la *séparation* et la *neutralité*”.

A crença iluminista recobra sua importância, partindo da noção básica de que a religiosidade é uma questão estritamente privada de cada indivíduo. Ademais, ao mesmo tempo em que ela se coloca como uma dimensão paulatinamente privatizada, ao Estado resta apenas a condução técnica de seu aparato burocrático. Burity enfatiza duas exigências indispensáveis de ordem prescritiva, cunhadas sobre essas bases, quais sejam: de um lado a neutralidade do estado que advoga pela não intervenção estatal sobre qualquer questão sensível ou que possa favorecer uma dentre as várias expressões de crença; e de outro a separação entre o domínio estatal e aquele das autoridades religiosas que implica na afirmação de uma absoluta autonomia institucional.²⁸⁴

Novamente, é possível notar a crença em uma neutralidade estatal em matéria religiosa, que representa um ideal liberal-democrático de controle da justificação sobre razões públicas para a restrição do debate e diálogo político ao nível de consensos razoáveis e racionalmente compartilhados.²⁸⁵ Se o pluralismo enquanto fato demanda a constatação da ampla gama de crenças a embasarem a conduta humana em sociedade, o liberalismo-democrático passa a exigir que a tomada de decisões se balize por argumentos suscetíveis a igual consideração. Tal postura requer que a neutralidade assuma a feição de um procedimento ideal de conversação, permitindo a resolução de conflitos sem que se coloque em xeque as próprias bases do sistema convencionado.²⁸⁶

Para Ackerman, a imposição da neutralidade se justifica como procedimento para evitar que as razões públicas assumam uma concepção que não seja igualmente compartilhada pelos demais ou que seja imposta sob o argumento de uma pretensa superioridade intrínseca.²⁸⁷ Dessa forma, o conceito de racionalidade é cunhado para permitir, de um lado, que todos os indivíduos expressem suas crenças pessoais sem maiores empecilhos, porém, de outro, acaso qualquer razão alcance a dimensão de interferência sobre a esfera alheia, que se exija uma justificação racional para sua imposição. Nessa expressão, o liberalismo-democrático se

²⁸⁴ BURITY, *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*, p. 28.

²⁸⁵ ACKERMAN, Bruce, *Why Dialogue?*, *Journal of Philosophy*, v. 86, n. 1, p. 5–22, 1989, p. 17–18.

²⁸⁶ ACKERMAN, Bruce A., *What is Neutral about Neutrality?*, *Ethics*, v. 93, n. 2, p. 372–390, 1983, p. 377. Em suas palavras: “Standing by itself, Neutral dialogue simply specifies an ideal decision procedure: it tells citizens how they must resolve their conflicts if they are to hope for liberal legitimacy”.

²⁸⁷ ACKERMAN, Bruce, *Social justice in the liberal state*, Nachdr. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2009, p. 11. Em suas palavras: “Neutrality. No reason is a good reason if it requires the power holder to assert: (a) that his conception of the good is better than that asserted by any of his fellow citizens, or (b) that, regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens”.

desdobra, novamente, em uma exigência que é simultaneamente de liberdade, a nível individual, e de igualdade, a nível social.²⁸⁸

A possibilidade de dissenso é uma dimensão indissociável que não se permite extirpar da realidade política. A perspectiva consensual neutralizadora usualmente pugna por uma simplificação do espaço deliberativo, afirmando que “nós simplesmente não devemos dizer nada sobre essa discordância e devemos colocar os ideais morais que nos dividem fora da agenda conversacional do Estado liberal”.²⁸⁹ Partindo do fato do pluralismo, a neutralidade separatista não impõe uma análise moral do argumento aduzido, que pode ter diferentes sentidos e origens, mas busca apenas estabelecer uma série de consensos mínimos e racionais. Dentro desses espaços consensuais artificiais é que se encontram os limites impostos ao estabelecimento do diálogo político com fins de produção de políticas públicas.

A neutralidade na justificação política de razões públicas, em um processo discursivo, se contentaria com a pressuposição de autoridade emanada de premissas normativas compartilhadas.²⁹⁰ O desenho exato desses compromissos mutuamente assumidos se torna difícil, já que demanda uma postura absolutamente hercúlea do interlocutor para abdicar de suas convicções pessoais e traduzi-las em argumentos racionalmente universalizáveis. Nesse sentido, o ideal de razão pública Rawlsiano limita ativamente o campo da argumentação pública à racionalidade e ao compromisso com valores liberais-democráticos, implicando em uma necessária ponderação acerca da capacidade de participação plural, especialmente quando os atores políticos se revelam tão diversos quanto as crenças por si endossadas.

Em tais contextos, a exclusão de argumentos religiosos se revelará necessária. Isso quer dizer que, para ostentarem a legítima pretensão de fundamentar políticas públicas, eles precisariam se ancorar em razões passíveis de aceitação universal.²⁹¹ Na medida em que a religiosidade é vista como uma expressão ética individual, ainda que compartilhada por um grupo, ela se coloca em rota de constante colisão com visões compreensivas e diametralmente opostas, igualmente aceitas sob as bases do pluralismo em que se funda a liberdade religiosa.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 375. Em suas palavras: “A free person cannot think himself perfectly free to pursue his good until a similar power has been extended to all in the just society. For it is only under these conditions that a free person may defend the use of his power in a dialogue constrained by the Neutrality principle”.

²⁸⁹ ACKERMAN, Why Dialogue?, p. 16. Tradução nossa. No original: “We should simply say nothing at all about this disagreement and put the moral ideals that divide us off the conversational agenda of the liberal state”.

²⁹⁰ PERRY, Michael J, **Love and power the role of religion and morality in American politics**, New York: Oxford University Press, 1993, p. 10.

²⁹¹ BARDON, Religious Arguments and Public Justification, p. 281.

O consenso, então, não é visto como uma possibilidade inerente à estrutura lógica da argumentação religiosa, mas é imposta sob os marcos do racionalismo moderno. Tolerância, destarte, significaria a prevalência de razões públicas neutras e racionais.

É importante destacar que a introdução da regra do *proviso* dentro da construção teórica de Rawls não representa, a despeito de muitas críticas tecidas, uma oposição entre razões seculares, valoradas positivamente, e razões religiosas, supostamente rechaçadas.²⁹² Os contornos da interação, dentro da esfera política, entre argumentos de uma ou outra vertente revela apenas que, quando enunciados, podem igualmente corresponder a manifestações de doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*), estas sim reprováveis. Destarte, o ônus da tradução é imposto ao mesmo tempo para as razões ditas religiosas e aquelas ditas seculares, sempre que se apresentem sob uma estrutura valorativa própria que não permita igual compreensão pelos concidadãos que dela não compartilham.

Permanece relevante a distinção entre aquilo que se descreve como razão pública, afeta a uma cultura política pública que dialoga com a dimensão de justiça básica dentro de uma estrutura de Estado constitucional, em oposição às razões não públicas, atreladas à cultura de fundo embebida da pluralidade de expressões de fé e de crença dos seus cidadãos.²⁹³ Qualquer razão que pretenda ingressar no campo propriamente deliberativo deve ser, portanto, traduzida. Trata-se de uma barreira indispensável à concretização política do ideal liberal-democrático. Na construção do consenso necessário à pacificação e obtenção da justiça social, exige-se que a racionalidade pública seja capaz de universal compreensão e aceitação.

O respeito à liberdade de consciência e sua indissociável dimensão de pluralidade confessional conduz à afirmação de um espaço público neutralizado. Isso significa dizer um espaço “em princípio alheio à influência das doutrinas religiosas e baseado em uma moral pública decidida pela vontade popular em função do interesse público”.²⁹⁴ Enquanto a apreensão correta da cultura de fundo permite afirmar que a religiosidade permanecerá sempre como uma importante dimensão para a conformação humana diante dos mistérios que a

²⁹² ARAUJO, Luiz Bernardo, A ordem moral moderna e a política do secularismo, *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, v. 10, n. 3, p. 39–53, 2011, p. 43–44.

²⁹³ *Ibid.*, p. 44. Em suas palavras: “A distinção central para Rawls, portanto, não é entre razões seculares e religiosas, mas sim entre razão pública (aplicada a elementos constitucionais essenciais e a questões de justiça básica da cultura política pública) e razões não públicas (associadas à cultura de fundo das instituições e associações da sociedade)”.

²⁹⁴ BLANCARTE, El por qué de un Estado laico, p. 25. Tradução nossa. No original: “en principio ajeno a la influencia de las doctrinas religiosas y basado en una moral pública decidida por la voluntad popular en función del interés público”.

natureza apresenta, a liberal-democracia coloca valores de soberania popular e direitos humanos como balizas intransponíveis na edificação de uma cultura política verdadeiramente pública. Ao Estado, enquanto instituição e esfera distinta, cabe apenas assegurar a proteção necessária para que cada indivíduo manifeste sua crença de maneira igualmente livre.

A construção teórica centrada no consenso enquanto ferramenta para uma deliberação recortada pela exigência de justiça social permite afirmar que a neutralidade busca superar a dimensão puramente procedimental, para ganhar dimensão moral. Entretanto, seu valor acaba reforçando o compromisso com o liberalismo-democrático que imprime seus contornos. O consenso se converte, assim, em uma categoria retórica a permitir que uma escolha política se eleve como aparente exigência ética.²⁹⁵ Em verdade, tal neutralidade exige primeiro que doutrinas controversas (ou o que seja politicamente decidido como sendo controverso) sejam relegadas à esfera privada, para que, então, se eleve uma esfera pública pautada em um tipo específico de consenso, alcançado pela imposição universal de um paradigma de racionalidade unívoco.

Conforme enfatiza Mouffe, essa pretensão de absoluta neutralização da arena política, alicerçada na crença de que um ideal de justiça comum possa ser universalmente interiorizado por seus atores, é ingênua e desconexa da realidade vivenciada no jogo do poder.²⁹⁶ Ademais, seus efeitos acabam sendo adversos mesmo aos princípios que busca proteger, pois na ausência de um espaço institucional de participação plural e disputa entre as antagônicas narrativas de poder, o que resta é uma falsa dimensão de consenso que, sob qualquer irrupção, se converte em guerra entre inimidades irreconciliáveis.

Para vocalizar a crítica à neutralidade política, Perry sustenta a adoção de um modelo que denomina de ecumênico. Entretanto, ainda que se distancie do ideal de neutralidade enquanto análise valorativa do próprio conteúdo discursivo, o ecumenismo apenas responde ao problema imposto pela diversidade colidente, traduzindo a exigência de neutralidade enquanto exigência de uma postura e agir comunicativo inclinado à aceitação da legitimidade da posição dissidente.²⁹⁷ A necessidade de consensos e de compromissos razoáveis permanece, portanto,

²⁹⁵ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 25. Em suas palavras: “It means that its function is *political* and that it aims at discriminating between a permissible pluralism of religious, moral or philosophical conceptions. as long as those views can be relegated to the sphere of the private and satisfy the liberal principles - and what would be an unacceptable pluralism because it would jeopardize the dominance of liberal principles in the public sphere”.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 30–31.

²⁹⁷ PERRY, **Love and power the role of religion and morality in American politics**, p. 47. Em suas palavras: “Ecumenical political dialogue, whether justificatory or deliberative or both, aspires to discern or achieve, in

restando apenas representada sob ótica diferente. De um lado, as crenças permanecem incólumes em sua materialidade. De outro, elas acabam tolhidas de sua autoridade pela imposição da aceitação de sua falibilidade.

Quando se tomam por base os possíveis argumentos e expressões religiosas existentes no seio social, essa imposição acaba colocando elevado peso sobre os interlocutores, a ponto de transformar o sentido próprio daquilo que se pretendia afirmar. A mudança é absolutamente drástica, pois exige que argumentos usualmente centrados na afirmação de uma verdade absoluta interiorizem como condição para sua participação discursiva o oposto: que tais razões, em verdade, podem ser equivocadas. Tal crença não erradica a imposição de neutralidade, antes, apenas reforça a imposição de uma condição de inclusão que demanda a construção de consensos razoáveis em torno de compromissos políticos específicos.²⁹⁸

Habermas coloca, igualmente, a solidariedade como um elemento indissociável para a regulação da vida pública em comunidade, donde decorre a imposição de neutralidade estatal; para que todos os cidadãos, a despeito de suas cosmovisões específicas, possam se colocar em posição de efetiva igualdade.²⁹⁹ Se torna relevante a distinção entre uma esfera de efetiva decisão política, e outra de formação da opinião. Se a cultura política admite uma ampla participação civil, carregando cada cidadão sua própria cosmovisão e expressando adesão a específicas comunidades de crenças existentes, uma esfera pública deliberativa requer espaços institucionais e governamentais livres do controle moralizante, para que os mandamentos universais de regência da vida social se pautem nos postulados da ampla convivência entre as diferenças.³⁰⁰

a religiously/morally pluralistic context, a common ground that transcends "local" or "sectarian" differences. [...]. Because common ground cannot always be achieved, another aspiration of ecumenical political dialogue is to achieve a position on a political issue that is within the range of reasonable positions on the issue, given the relevant authoritative premises”.

²⁹⁸ BARDON, Religious Arguments and Public Justification, p. 279. Em suas palavras: “In other words, fallibilism cannot be a condition for inclusion of arguments in political discussion: It is already a transformation imposed on all arguments offered in political discussion. Religious arguments are fallible the same way all other arguments are. The degree to which we hold our convictions to be true is irrelevant and could hardly be considered as a source of danger”.

²⁹⁹ HABERMAS, Jürgen, Retour sur la religion dans l’espace public: Une réponse à Paolo Flores d’Arcais, *Le Débat*, v. 152, n. 5, p. 27–31, 2008, p. 30. Em suas palavras: “la solidarité entre membres d’une même communauté démocratique exige que des citoyens séculiers puissent dans la société civile et l’espace politique public rencontrer leurs concitoyens religieux d’égal à égal, sans avoir à les traiter comme des exemplaires d’une espèce protégée”.

³⁰⁰ PORTIER, Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas, p. 74. Em suas palavras: “Na democracia, nem o governo, nem a administração, nem a autoridade judiciária podem fazer uso de uma argumentação religiosa para fundamentar os seus atos; primeiramente porque seria faltar à ideia da

Sua interpretação acerca da noção de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), coloca a cultura, a sociedade e a personalidade como três elementos e momentos interconexos, sendo cada qual indispensável à edificação do agir comunicativo.³⁰¹ A deliberação é vista como condicionante para a interação entre os participantes na direção do reconhecimento intersubjetivo de seus argumentos. Em grande medida, esse movimento de convivência intercomunicativa forçaria a reprodução, integração e socialização, enquanto funções indispensáveis dentro da estrutura deliberativa. Somente através de tais movimentos, naturalmente afetos ao mundo da vida enquanto local onde a comunicação efetivamente ocorre, é que se permite a renovação da tradição democrática no seio social.³⁰²

Se, de um lado, se reconhece um potencial religioso na busca pela construção de verdades racionalmente aceitáveis sob o prisma da tolerância democrática, de outro, “ilegítima é a transgressão do princípio da neutralidade do exercício do poder político, segundo o qual todas as decisões implementadas pelo poder do Estado têm de ser formuladas e justificadas numa linguagem acessível a todos os cidadãos, sem tomar partido”.³⁰³ A solução para o problema da admissão de argumentos religiosos na estrutura deliberativa política residiria em uma inicial bipartição da esfera pública em uma arena institucional formal e outra informal e aberta à sociedade civil como um todo. O critério da tradução de argumentos para a linguagem política neutra e universalista teria sentido apenas no âmbito da interação política institucional, voltada à concreta imposição normativa para regência da vida comum. A esfera pública informal, ao seu tempo, coexiste com a primeira como espaço precipuamente afeto à diferença e à disputa de sentidos.

Os debates que acontecem fora das estruturas institucionais típicas, seja em movimentos, organizações ou mesmo na mídia, ganham um papel central para a estruturação e

neutralidade do Estado em relação às visões do mundo, depois porque as leis devem ser justificadas em uma língua que todos os cidadãos compreendam”.

³⁰¹ HAOJUN, Zhang, Component or moment? a critical assessment of Habermas’ division of life-world, *in*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.), **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**, Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33, p. 22.

³⁰² HABERMAS, Jürgen, **The theory of communicative action**, Boston: Beacon Press, 1984, p. 137. Em suas palavras: “In coming to an understanding with one another about their situation, participants in interaction stand in a cultural tradition that they at once use and renew; in coordinating their actions by way of intersubjectively recognizing criticizable validity claims, they are at once relying on membership in social groups and strengthening the integration of those same groups; through participating in interactions with competently acting reference persons, the growing child internalizes the value orientations of his social group and acquires generalized capacities for action”.

³⁰³ HABERMAS, **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**, p. 151–152.

funcionamento da esfera pública. Enquanto espaços naturalmente afetos à externalização de descontentamentos e clamores, guardam forte influência sobre a construção política típica, remodelando ativamente os interesses e pressionando por respostas específicas dentro daquelas instituições formalmente concebidas.³⁰⁴ O discurso religioso, seja ele individual ou coletivamente estruturado, terá seu lugar dentro dessa esfera pública informal, ostentando valor enquanto combustível para a discussão social, mas se restringindo ao universo deliberativo não institucional. Permanece, assim, ainda que sob nuance específica, a manutenção de um ideal de neutralidade separatista, apenas com novas vestes, mantendo-se o Estado, enquanto instituição, livre de qualquer interferência irracional.

A barreira se eleva entre esse espaço e aquele propriamente institucional, demandando que qualquer consenso ou argumento previamente ventilado junto à sociedade civil, caso deseje se converter em efetiva política pública, deva se sujeitar ao critério da tradução a uma linguagem racional neutra.³⁰⁵ A esfera pública informal é importante dentro da construção proposta, pois se eleva como uma arena legítima para a disputa entre as características particularistas das diferentes crenças expressadas e a exigência universalista imposta pelo modelo constitucional liberal-democrático. Portanto, ela assume a função de um “mediador para transformação de mensagens, contribuições e clamores diversos, originados em domínios não-públicos, em formas unificadas que possam regular processos sociais com igual consideração pelos interesses de todas as partes afetadas”.³⁰⁶

A crítica tecida contra o postulado deliberativo Habermasiano reside na ingenuidade da crença em um consenso que se desenhe sobre os estritos contornos impostos. Para Mouffe, a própria lógica democrática pressupõe obstáculos que impediriam a realização da situação de

³⁰⁴ MAKARIEV, Plamen, The public sphere: the ideal and realities, *in*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.), **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**, Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33, p. 12. Em suas palavras: “Civil society ‘transmits’ influences from the life-world to those institutions of representative democracy in which decisions binding all are taken. Insofar as civil society ‘hosts’ the public sphere, it is capable of fulfilling the function of transforming signals coming from culturally proliferated interactions that take place within the life-world into plans and models for the just regulation of relations among all citizens independently of the cultural specificities of their beliefs and interests”.

³⁰⁵ MAKARIEV, Plamen, Introduction, *in*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.), **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**, Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33, p. 5. Em suas palavras: “All this implies that participants in the informal public communication – despite their cultural, religious, and secular background – should find a *common language* in any situation in which they are adamant to press the state institutions to adopt certain public policies”.

³⁰⁶ *Ibid.* Tradução nossa. No original: “mediator which transforms the diverse messages, contributions, and claims which originate in the non-public domains into unified forms that could regulate social processes in the equal interest of all parties affected”.

fala ideal (*ideal speech situation*), permitindo afirmar que o “consenso em uma sociedade liberal-democrática é – e sempre será – a expressão de uma hegemonia e a cristalização das relações de poder”.³⁰⁷ Dessa forma, tal compreensão busca afastar a possibilidade de que um consenso comunicativo possa ser alcançado, que seja imparcial e unânime. Não significa, entretanto, que a própria busca por um consenso deva ser abandonada, mas somente a presunção de que seja possível uma decisão deliberativa imparcial, tomada com igual consideração pelos interesses de todos.

Dentro da clássica construção liberal-democrática, a garantia da liberdade individual e coletiva de crença traria como consequente implicação a exigência da secularidade do Estado. Sob o ponto de vista normativo e constitucional, a laicidade se solidificou como exigência de não identificação do Estado com uma específica profissão religiosa, aliada à consequente imposição de neutralidade direcionada às possíveis expressões de fé.³⁰⁸ Entretanto, tal afirmação não significou a efetiva superação dos problemas impostos pela relação entre Estado e possíveis expressões religiosas. Ao contrário, a multiplicidade de interpretações atribuídas ao sentido de não identificação quando oposta à garantia da liberdade religiosa apenas proliferou, provocando diferentes e antagônicas visões.

Para Grimm, a liberdade religiosa ostenta um plexo de garantias e direitos que se desdobram e inter-relacionam. Em sua dimensão individual, haveria um conteúdo dúplice, pois ela asseguraria a autonomia do indivíduo na escolha e profissão de sua crença, assegurando-lhe, inclusive, que goze dos meios necessários para viver sua vida segundo aquilo que convencionou acreditar. De outro lado, ela asseguraria, também, o direito de rejeição a qualquer crença, assegurando-lhe que não seja obrigado a viver segundo valores que não compartilha.³⁰⁹ É nessa dinâmica que se insere a questão da vivência religiosa, que ora é instada a participar dos processos deliberativos públicos, ora é excluída deles. Quando engaja, o faz sob o argumento da promoção da liberdade religiosa, já quando é impedida, tal é justificado como uma limitação à dominação religiosa homogeneizante.

³⁰⁷ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 49. Tradução nossa. No original: “Consensus in a liberal-democratic society is - and will always be - the expression of a hegemony and the crystallization of power relations”.

³⁰⁸ GRIMM, Dieter, *Sovereignty and Religious Norms in the Secular Constitutional State*, in: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.), **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**, New York: Columbia University Press, 2016, p. 344.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 345. Em suas palavras: “In its individual aspect, freedom of religion guarantees everybody the right to decide about his or her faith, to join a religious community, to participate in its religious rituals and practices, to confess and propagate the belief, and to live according to the religious commandments. But it guarantees also the opposite, the right not to adhere to any religion, to leave a religious community, to stay away from religious manifestations, to hide one’s belief, and to reject any religious commandment”.

A complexidade imposta pela polissemia extraída da garantia constitucional à liberdade religiosa se torna ainda mais problemática quando analisada sob a perspectiva da exigência de uma determinada postura neutra do Estado em face da religião. Isso porque, para operar sobre os marcos do princípio da laicidade, torna-se indispensável a compreensão das diferentes dimensões em que a liberdade religiosa opera, ora exigindo a garantia de respeito às expressões de fé individualmente ofendidas, especialmente quando se revelem minoritárias, ora impondo o desenho de limites institucionais entre a esfera da regulação estatal e a esfera autônoma de grupos e organizações religiosas. Cumpre reiterar, por exemplo, a análise dispendida no terceiro capítulo deste trabalho, em especial quanto à decisão do Supremo Tribunal Federal no julgamento do sacrifício animal por religiões afro-brasileiras, cuja resposta tensiona ativamente a compreensão da laicidade enquanto neutralidade.

Ademais, a ideia de separação rígida entre o que se entende como uma esfera pública estatal e aquela esfera precipuamente religiosa ganha particular relevância com a afirmação da dimensão institucional inscrita na garantia constitucional à liberdade religiosa.³¹⁰ Nessa seara, a liberdade religiosa resguardaria à comunidade uma esfera de autonomia na condução e construção de sua própria significação, inclusive na edificação das imposições e exigências morais fundadas na autoridade comunitariamente reconhecida.³¹¹ Não por outra razão, o STF também avançou sobre tal terreno movediço ao tentar delimitar os espaços de legítima atuação religiosa, até mesmo proselitista, revelando a complexidade inerente à definição exata dessa legítima dimensão de autonomia institucional.

Com a definição de espaços de autoridade e hierarquia institucionais conferidos às diferentes expressões religiosas, onde prevalece a autonomia e a autorregulação, alcança-se nova dimensão de embate sobre a possível tomada da esfera pública por expressões religiosas majoritárias. Se sob a esfera individual a deferência à liberdade se revela o principal mecanismo de proteção igualitária, a dimensão coletiva faz ressurgir o problema da imposição majoritária sobre crenças minoritárias, por vezes revelando uma quebra isonômica que demanda uma postura estatal ativa e mesmo antirreligiosa.

³¹⁰ COHEN, Rethinking political secularism and the american model of constitutional dualism, p. 129. Em suas palavras: “And in the name of “freedom of religion,” this approach permits and even mandates legislative accommodations by carving out areas of jurisdiction for “the Church,” that is, religious organizations in their corporate character, over persons and certain subject matters, constitutionalizing these as free exercise exemptions from generally valid civil rights and labor laws”.

³¹¹ GRIMM, Sovereignty and Religious Norms in the Secular Constitutional State, p. 346.

A neutralidade, nesse contexto, pode ser empregada como mecanismo em favor de algumas poucas expressões religiosas que já se encontravam em posição historicamente favorecida, servindo como mecanismo de efetiva inutilização dos esforços estatais direcionados à correção dos privilégios. O que antes significava uma prerrogativa de não intervenção para resguardar a pluralidade, permite nova apropriação por religiões majoritárias para significar a manutenção de suas posições preferenciais. Entretanto, a construção de uma ideia de separação de esferas dentro da teoria liberal-democrática não pode se olvidar que a dimensão de liberdade assegurada encontra limites no imperativo da igualdade.³¹² A liberdade de organização religiosa não impediria, assim, a imposição de restrições sempre que se evidencie uma ameaça de dominação e imposição majoritária sobre legítimas expressões minoritárias.

Conquanto as diferentes crenças religiosas expressem uma afirmação de verdade absoluta, passa a existir uma tensão irreconciliável no seio democrático quanto à inevitável colisão de cosmovisões antagônicas. Para Grimm, a resposta ao impasse sobre a possibilidade de que diferentes crenças passem a competir pela imposição de valores umas sobre as outras residiria na afirmação de uma distinção entre esfera interna e externa.³¹³ A importância da conceituação de uma esfera pública, externa às organizações religiosas em sua dimensão institucional, residiria justamente na erradicação do problema da validade de argumentos morais absolutos enquanto razões públicas no processo deliberativo político.

No entanto, é imperativo reconhecer que o problema colocado pela remissão à autoridade religiosa na construção de políticas públicas universais não é facilmente contornável pela simples separação de esferas públicas e privadas. Em verdade, a crença na possibilidade de neutralidade do campo deliberativo político omite uma importante dimensão dos arranjos discursivos complexos, já que as bases para muitos argumentos que se colocam em linguagem

³¹² COHEN, Rethinking political secularism and the american model of constitutional dualism, p. 142. Em suas palavras: “It erects institutional mechanisms such as the separation of powers, basic rights, and political freedoms to ensure that public power is accountable, limited, representative, responsive, and inclusive to the voice and interests of all. These are hardly the ends or principles that structure the domain of religious organization, and thus liberal democracy requires oversight of the latter to ensure compliance with basic constitutional principles and individual rights”.

³¹³ GRIMM, Sovereignty and Religious Norms in the Secular Constitutional State, p. 346. Em suas palavras: “Vis-à-vis this situation, the secular constitutional state is under a double obligation. On the one hand, it has to protect the self-determination of every religious group. On the other hand, it has to prevent all of them from making their own belief binding for society as a whole and to suppress competing religions. To accommodate these tasks, a distinction between the internal and the external sphere is necessary. Claims based on an allegedly absolute truth are only valid within a religious group. The freedom of every group to follow the commandments of its belief can be recognized only if the state rejects any claim to make the belief universally binding. Externally, freedom of religion requires the recognition of pluralism. This does not exclude missionary activities of religious groups, but it prohibits the use of coercive means, be they open or subtle”.

neutra podem estar enraizadas em uma singular compreensão religiosa acerca dos valores morais reputados corretos. Nesse sentido, Jones e Vaggione utilizam o contexto do debate legislativo sobre o matrimônio de casais homossexuais na Argentina para destacar que a atuação institucional da Igreja Católica buscou se centrar em aspectos ditos biológicos e jurídicos, mimetizando uma argumentação secular e técnico-científica.³¹⁴ Naquele contexto, como em outros já explorados neste trabalho, é possível identificar uma estratégica intervenção dos atores religiosos, conjuntamente às correntes neoconservadoras. Sua característica reside no emprego das próprias estruturas liberais-democráticas em favor de um projeto de dominação.

A mesma ideia de separação de esferas ancorada na neutralidade do Estado em face das diferentes profissões de fé, que assegura um recorte de autonomia e liberdade para indivíduos e suas organizações, legitima a proteção e imposição de mecanismos para resguardo da igualdade de condições na participação religiosa pública. Nesse sentido, Bhargava coloca a oposição entre o modelo ideal-típico da laicidade francesa, onde a exigência de separação é pensada apenas como manutenção de um ambiente estatal neutro, e o modelo de secularismo normativo estado-unidense, que é marcado por um conceito de mútua exclusão de esferas.³¹⁵ Se em ambos os casos a laicidade ostenta sua dimensão de neutralização do religioso na arena pública, a oposição emerge justamente quanto à possibilidade de exercício de controle Estatal sobre aquilo que seria considerado como esfera privada afeta às manifestações de religiosidade.

Ainda mais complexa se torna a avaliação da noção de separação de esferas dentro da proposta de um secularismo normativo, ou de uma laicidade de Estado, como a do modelo ideal-típico identificado no contexto indiano³¹⁶. A dimensão de neutralidade, em tal cenário de amplo pluralismo, se distancia daquilo que tipicamente se concebeu enquanto uma estrita separação de esferas, dando lugar ao que Bhargava denomina de “distanciamento baseado em princípios” (*principled distance*).³¹⁷ A rígida barreira de separação que se buscou edificar entre

³¹⁴ JONES, Daniel; VAGGIONE, Juan Marco, Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina, *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 12, n. 3, p. 522–537, 2012, p. 524–526.

³¹⁵ BHARGAVA, Is european secularism secular enough?, p. 165–166.

³¹⁶ MODOOD, State-Religion Connections and Multicultural Citizenship, p. 184. Em suas palavras: “Bhargava is best known for his view that the Indian polity has something to teach the West; namely, that it is possible for a secular state to have principled, secularist reasons for rejecting strict separationism. He argues that while India is one of the few states in the world to be defined as “secular” by its constitution, it has an active policy of supporting and interfering with the religions of India. He argues that such policy behavior is consistent with secularism”.

³¹⁷ BHARGAVA, Is european secularism secular enough?, p. 172. Em suas palavras: “In short, Indian secularism interprets separation to mean not strict exclusion or strict neutrality, but what I call *principled distance*, which is poles apart from one-sided exclusion or mutual exclusion”.

duas esferas supostamente estanques, acaba matizada diante de exigências diversas, decorrentes da própria ambivalência das garantias de liberdade e igualdade concebidas em matéria de direitos religiosos.

Recuperar tal dimensão permite atribuir novo sentido e utilidade ao conceito de separação de esferas que, por muitas vezes, acaba sendo atacado nas novas teorizações acerca do reencantamento do mundo. Mesmo que se admita o fato do pós-secularismo, a dimensão da laicidade, em seu caráter normativo, demanda alguma forma de regência do convívio político e democrático entre autoridades estatais e religiosas. Dessa forma, enquanto a simples noção de separação rígida de esferas acaba inócua, sua sujeição a princípios constitucionais coaduna de maneira mais clara com a própria dualidade que é ínsita ao modelo liberal-democrático.

Segundo Bhargava, “o distanciamento com base em princípios permite que uma prática banida ou regulada na cultura majoritária seja permitida na cultura minoritária, em função do seu status distinto e do significado que ostenta para os seus membros”.³¹⁸ Portanto, o que tal conceito permite é a cristalização da laicidade enquanto garantia simultânea da liberdade religiosa e da igualdade entre crenças. Nesse sentido, inclusive, a participação religiosa na esfera pública não se apresenta como algo intrinsecamente proibido, mas como algo que precisa ser enfrentado sob a ótica de um respeito crítico, capaz de discernir quando uma maior intervenção ou proibição se faça necessária para garantia de equilíbrio entre suas distintas dimensões.

Avançando na direção do redesenho daquilo que classicamente se concebe enquanto laicidade, MODOOD permite pontuar, a partir de uma ideia de secularidade moderada, uma concepção minimalista dos princípios em tela.³¹⁹ A preocupação do autor reside precisamente na construção de um conceito de laicidade que permita a flexibilização de imposições formais de separação, mesmo a nível institucional, diante das diversas políticas de cooperação entre Estado e entidades religiosas na condução de serviços educacionais e de assistência social. Tal concepção moderada do secularismo (que se emprega em sentido normativo aproximado ao da laicidade), permite um maior espaço de inter-relação entre as religiões e o Estado, especialmente a nível político.

³¹⁸ *Ibid.* Tradução nossa. No original: “Principled distance allows a practice that is banned or regulated in the majority culture to be permitted in the minority culture because of the distinctive status and meaning it has for the minority culture’s members”.

³¹⁹ MODOOD, *State-Religion Connections and Multicultural Citizenship*, p. 184. Em suas palavras: “Moderate secularism, nevertheless, is consistent with my minimalist definition of political secularism as relatively autonomous forms of authority without an entailment of absolute institutional separation, though many political theorists would not accept that it is a form of secularism”.

O recurso à noção de multiculturalismo na construção de identidades religiosas se torna relevante, na medida em que coloca em destaque a complexa imbricação de elementos identitários e comunitários para a construção do sentido de pertencimento religioso.³²⁰ Dessa forma, a proteção ao pluralismo não precisa assumir feição puramente negativa, admitindo-se ao Estado que promova, através de suas ferramentas primárias, condições de fomento ao desenvolvimento de expressões religiosas cuja proteção possa se fazer necessária. A parede construída para separar Estado e expressões religiosas alcança sua máxima tensão, impondo, mesmo em uma dimensão institucional, certa necessidade de balanceamento entre distintos valores que acabam relativizando o que se conceberia como uma rígida imposição de neutralidade ou separação de esferas.

A definição do que seja a exigência de neutralidade laica passa pela atribuição de contornos rígidos às esferas pública e privada que se pretende separar. Tal tarefa pode, em diversos níveis, se revelar mais problemática do que aparenta. Ao se presar ora por um valor de liberdade (no modelo estado-unidense) e ora por um valor de igualdade (no modelo francês), abre-se margem para a usurpação do próprio conceito de neutralidade em desfavor do princípio que o embasava. Uma visão asséptica da neutralidade laica, ainda que se coloque como solução para a coexistência entre diferentes cosmovisões, implica na imposição de um padrão ideal, pretensamente racional, que é excludente das diferentes formas de interação religiosas, revelando verdadeira inclinação ao silenciamento autoritário da diferença.³²¹ Não por outra razão, no cenário estado-unidense, acusam-se as instituições religiosas de usarem a neutralidade como ferramenta de manutenção de monopólios e dominação. Já na França, as respostas de intervenção Estatal sobre o domínio religioso revelam um forte teor discriminatório contra expressões minoritárias.

A partir da constatação do paradoxo sobre o qual o conceito de Estado liberal-democrático se eleva, com direta repercussão sobre sua dimensão de laicidade, a admissão de respostas calcadas em uma separação rígida e formalista perde sentido. Entretanto, o trato entre Estado e a esfera religiosa, com especial atenção para os embates entre expressões majoritárias

³²⁰ *Ibid.*, p. 189.

³²¹ BARREIRA, Marcelo Martins, Democracia, (pós)secularização e folclorização do religioso, **Horizonte**, v. 8, n. 18, p. 65–84, 2010, p. 73. Em suas palavras: “O discurso em prol de uma ‘racionalidade social’ se coloca numa instância asséptica de neutralidade universalista perante o outro, que, não obstante o pretexto de acolhê-lo, acabar por evitar o risco de acolher a singularidade do outro, em sua maneira concreta de viver e celebrar a vida – identificando esse modelo moderno de racionalidade, apesar de se pretender socialmente emancipativo, com um regime autoritário de silenciamento dos que não se encaixam na ‘verdade’ por ela produzida”.

e minoritárias no seio social, demandará alguma densificação do conteúdo normativo que a laicidade assumirá. Muito menos como uma resposta predefinida, tal conceito demandará uma definição contextual e calcada em consensos negociados.³²²

A tensão ora proposta busca apenas problematizar o sentido atribuído à laicidade enquanto neutralidade e separação de esferas, não para que se abdique do conceito, mas para que se permita repensá-lo sob a influência da dualidade que informa paradoxalmente o constitucionalismo liberal-democrático e sua expressão principiológica. Assim, é possível que se avance, na parte final do presente trabalho, a proposta de reconhecimento do pluralismo enquanto agonismo, bem como suas possíveis repercussões sobre a construção de um semelhante pluralismo religioso, evidenciando a dimensão constantemente ativa na disputa pelo sentido de laicidade, que rechaça qualquer possibilidade de solução peremptória no equacionamento dos valores múltiplos e complexos que lhe embasam.

4.2 A PROPOSTA DE UM PLURALISMO RELIGIOSO PAUTADO NO AGONISMO

Se a construção de um conceito de laicidade ou secularidade normativa ganha importância para definição dos limites na interação institucional entre Estado e comunidades religiosas, é importante marcar sua insuficiência teórica. Mesmo com o advento pós-secular destacado ainda no segundo capítulo e a grande guinada em direção à reavaliação da permanência religiosa dentro daquilo que seriam estruturas constitucionais ditas modernas, permaneceu a imposição privatista, já amplamente problematizada, de que o político e o religioso expressariam duas realidades distintas e estanques. Para Gaytán Alcalá, trata-se de uma visão equivocada que aponta para a incapacidade de compreensão da religiosidade como uma dimensão indissociável da estrutura sociopolítica moderna.³²³ Nesse sentido, a cosmovisão individual estará sempre atrelada a uma afinidade política, denotando a mútua influência.³²⁴

³²² BHARGAVA, Is european secularism secular enough?, p. 174. Em suas palavras: “Finally, the commitment to multiple values and principled distance means that the state tries to balance different, ambiguous, but equally important values. This makes its secular ideal more like a contextual, ethically sensitive, politically negotiated arrangement—which it really is—rather than a scientific doctrine conjured by ideologues and merely implemented by political agents”.

³²³ GAYTÁN ALCALÁ, Fe de erratas. El debate inconcluso de la secularización en la sociedad moderna, p. 54.

³²⁴ CAMPBELL, David E. *et al*, Putting Politics First: The Impact of Politics on American Religious and Secular Orientations, **American Journal of Political Science**, v. 62, n. 3, p. 551–565, 2018, p. 553. Em suas palavras: “We argue that not only are voters’ political outlooks shaped by their religious-secular worldview, but their religious-secular orientations are also shaped by their political perspectives. Moreover, the religious impact of political identity is no limited to identification as a None, but extend to other components of passive and active secularism”.

Cumprir apontar a diferença teórico-conceitual entre a pluralidade e o pluralismo, pois ela permite tensionar o valor da liberdade religiosa e igualdade dentro da construção social comprometida com o republicanismo. Para Burity, nosso imaginário “acomodou a isonomia formal perante a lei com a desigualdade real frente a ela, mantendo-se alheio à não-inclusão das massas à cidadania e avesso à dissidência e ao conflito de valores, reivindicações e interesses”.³²⁵ Isso significa que a pluralidade, enquanto fato que denota a complexidade na constituição das sociedades contemporâneas, pode não desaguar em um verdadeiro compromisso com o pluralismo, que se traduza em uma efetiva cultura de convivência mútua entre as diferentes expressões de fé ou crença.

Mesmo diante de conformações sociais fortemente plurais, não haverá efetivo pluralismo enquanto persistirem os preconceitos e a atitude de superioridade de algumas correntes majoritárias em face de minorias. Até porque isso implicaria em uma iliberal negação da legitimidade de existência desses grupos. O pluralismo, então, deixa de ser sinônimo de uma inimizade absoluta que implica na destruição da diferença, para se colocar enquanto exigência de uma adversariedade que exige negociação ativa e constante para integrar, no plano da participação pública, todas as diferentes expressões religiosas e não-religiosas.³²⁶ Não se trata, contudo, de uma completa renúncia aos consensos que se fazem indispensáveis à vida política pública em sociedades cada vez mais complexas, mas em uma tentativa de ressignificá-lo sob a infusão de uma transitoriedade negocial mais aberta à diversidade.

Antes de taxar a religiosidade como um signo negativo, associado ao irracionalismo que se logrou atribuir às expressões metafísicas impossíveis de validação científica, o pluralismo permite identificar a força de tensão e mudança sociopolítica advinda das diferentes expressões religiosas que coabitam dentro do sistema constitucional estatal. A experiência argentina narrada por Jones e Vaggione confirma essa hipótese, ao apresentar a complexidade dos debates travados no seio das próprias congregações e entre as próprias autoridades religiosas, quando confrontadas com a questão do matrimônio de casais homossexuais.³²⁷ Ainda

³²⁵ BURITY, Religião e república: desafios do pluralismo democrático, p. 27.

³²⁶ *Ibid.*, p. 30. Em suas palavras: “a legitimidade do pluralismo diz respeito não exatamente à prevalência de diálogo inter-religioso, mas à medida em que, no plano do debate público e das instituições políticas, o outro religioso (que inclui tanto o de outra religião quanto o de nenhuma religião) é um adversário a combater e não um *inimigo* a destruir”.

³²⁷ JONES; VAGGIONE, Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina, p. 532. Em suas palavras: “El debate sobre matrimonio en Argentina evidenció que las religiones pueden ser un factor favorable al cambio social y político, incluso cuando están en juego las formas tradicionales de regular la sexualidad y la familia. Esta apertura de lo religioso a políticas sexuales emancipatorias se manifestó dentro de los campos católico y evangélico aunque de modos distintos, algo

que existissem correntes fortemente conservadoras, vinculadas a uma compreensão específica de religiosidade, com proeminência no enfrentamento público do tema, foi surpreendente a proliferação de manifestações de atores religiosos contrárias às posições formalmente encampadas a nível institucional, denotando uma abertura plural à experiência da diversidade.

Muitos autores defendem que o pluralismo em uma sociedade democrática assumia feição de um verdadeiro politeísmo, pautado na promoção da convivência entre múltiplos sistemas de valores.³²⁸ Nessa concepção, a remissão ao termo politeísmo não busca encapsular a crença em várias entidades metafísicas, oposta ao monoteísmo em sua visão tradicional. Ao contrário, perquire-se uma conceituação que dialoga diretamente com o pluralismo ora avançado, para afirmar que o valor democrático de uma sociedade reside na sua capacidade de acomodação de diferentes visões de mundo, sem que uma se imponha às outras como base moral na tomada de decisões coletivas.

O monoteísmo de valores, enquanto expressão de uma sociedade incapaz de lidar com a multiplicidade de expressões que lhe é constitutiva, não existe somente em ambientes de forte inclinação teocrática. O cientificismo moderno, da mesma forma, se prende sobre o mesmo reducionismo valorativo, para afastar a complexidade democrática em prol de um compromisso moral específico.³²⁹ Isso porque, em sua crença liberal racionalista, ele deposita elevada esperança na capacidade de emancipação universal dos indivíduos contra as amarras religiosas irracionais. Tal postura é muitas vezes descrita como verdadeira religião civil, respaldada em ritos e liturgias que se travestem como burocracia para um Estado secularizado.

compreensible por las diferencias estructurales entre ambos. El esquema piramidal y verticalista de la Iglesia Católica implica una postura oficial definida desde el Vaticano, que se articula en los distintos ámbitos católicos. Una percepción extendida es la del catolicismo constituido por una jerarquía homogénea, fuertemente patriarcal y heteronormativa, que coexiste con un pluralismo de opiniones y prácticas de sus creyentes. Pero este pluralismo también se da entre sacerdotes en forma de disidencia religiosa y política, como ejemplifican los dos grupos de sacerdotes que intervinieron en el debate. Disienten religiosamente, ya que contradicen el magisterio de la IC al proponer una interpretación opuesta a la de la jerarquía, apelando a argumentos del Evangelio o la tradición católica para justificar su apoyo al matrimonio para las parejas del mismo sexo; disienten políticamente al desconocer la autoridad de la jerarquía eclesial para definir el posicionamiento católico en el debate público”.

³²⁸ SORJ, A convivência democrática como politeísmo de valores, p. 133. Em suas palavras: “como veremos, num mundo orientado pelo politeísmo de valores o monoteísmo religioso não é excluído, só que aceita a plena convivência com outros sistemas de valores e sentidos de vida, da mesma forma que o politeísmo de valores não afirma, o que seria anacrônico, a crença absoluta em vários entes transcendentais, mas o reconhecimento de que em sociedades democráticas não existe uma única crença que possa ser a base moral e medida de todas nossas decisões e da convivência com os outros”.

³²⁹ *Ibid.*, p. 140. Em suas palavras: “A ilusão dos monoteísmos seculares, sejam o cientificismo, o liberalismo racionalista, o fascismo, o comunismo, seja o nacionalismo integrista, foi/é acreditar que o mundo moderno pode se organizar em torno de um único princípio orientador que gera um conjunto coerente de valores, sentido de vida e orientações de como devem se conduzir todos os atores sociais”.

O politeísmo de valores agrega ao sentido do pluralismo uma dimensão específica destinada ao trato dos diferentes regimes de verdade. Dessa forma, antes de se buscar afirmar uma verdade científica em oposição às verdades religiosas incompreensíveis pelos critérios da razão moderna, a democracia demanda a construção de espaços institucionalmente organizados para o respeito das diferentes verdades que se colocam como expressões individuais ou comunitárias legítimas. A antinomia e disputa pela melhor compreensão da verdade será uma precondição indissociável ao próprio convívio democrático, cabendo “a cada indivíduo negociar na sua subjetividade a ‘síntese’, que sempre será precária e contextual”.³³⁰

Em sentido similar, a construção acerca da folclorização do religioso propõe que o pluralismo de expressões de fé e crença seja efetivamente traduzido no estímulo a uma vivência político-cultural múltipla.³³¹ Ainda que a institucionalidade permaneça enquanto elemento importante para a compreensão da experiência religiosa, passa a ser valorizada também a singularidade múltipla com que se permite a construção de uma expressão folclórica do religioso. Para Barreira, haverá então que se reconhecer um indissociável processo de bricolagem, que permite o diálogo entre a comunidade que professa determinada crença e as demais expressões extraídas daquele contexto sociocultural em que se insere.³³²

A dimensão folclórica da vivência religiosa traduz um aspecto importante de autoafirmação e regulação sobre a produção da própria legitimação coletiva. Assim, na medida em que a convivência intersubjetiva conforma ativa e diuturnamente a própria expressão da religiosidade, deixa de ser possível a afirmação de uma determinada interpretação singular, que se pretenda a mais fiel ou verdadeira tradução da crença compartilhada.³³³ O fenômeno da folclorização, nesse sentido, permite entender como diferentes expressões religiosas convivem e, nesse ato de intercâmbio, acabam sempre conformadas às práticas específicas das comunidades que as praticam. O reconhecimento de que existem diferentes influxos a operarem sobre a construção de uma crença religiosa permite colocar a própria religiosidade como afeta

³³⁰ *Ibid.*, p. 143.

³³¹ BARREIRA, Democracia, (pós)secularização e folclorização do religioso, p. 68. Em suas palavras: “Ante a constatação de uma plêiade de religiões e culturas, passa a ser central uma horizontalização da tradição filosófico-teológica metafísica por meio do diálogo e pelo estímulo a uma múltipla vivência do religioso, que passa pela valorização político-cultural da “folclorização” do religioso”.

³³² *Ibid.*, p. 71.

³³³ *Ibid.*, p. 79. Em suas palavras: “Participar desse ‘jogo’ por uma folclorização do religioso abre um caminho de convivência na pluralidade cultural – de modo a que nenhuma de suas expressões se coloque, por meio de critérios abstratos e epistemológicos de validação, como mais fiel à identidade cultural de um povo do que outra, considerada superficial ou de menor qualidade histórica”.

primordialmente a uma disputa constitutiva de sentidos. Essa disputa, se reconhecida e valorada positivamente, reforça a dimensão de diferença que é ínsita à democracia, para permitir que a coexistência se dê sobre o campo de um pluralismo efetivamente agonístico.

Nesse contexto, a introdução de uma dimensão religiosa no processo de construção do pluralismo democrático permite evidenciar um movimento distinto que, antes de alçar o humano à suposta perfeição divina, recobra a metafísica cosmológica enquanto valor humanizado.³³⁴ Conforme acentua Hickman, o mérito da construção teológica pragmática residiria em evidenciar o movimento pelo qual a religiosidade e o iluminismo interagem, para afirmar uma “fé comum na democracia como uma forma de vida que permitiria ao mais amplo espectro da humanidade aproveitar os mais altos níveis de realização individual e coletiva, diante de um futuro sempre impregnado de imprevisíveis possibilidades”.³³⁵

A compreensão da religião enquanto um elemento central à liberal-democracia e sua aspiração de efetivação pluralista demanda a prévia democratização do campo religioso e teológico, a fim de que aquela entidade cósmica suprema, amplamente identificada na figura de Deus (ainda que diversas religiões a tenham por distintos nomes), se coloque como uma dentre várias expressões em um sistema complexo. Dessa forma, qualquer expressão cosmológica ou divindade revelada se mostrará, antes de vernáculo para uma verdade absoluta, como uma manifestação sociocultural tão dependente da humanidade, como a humanidade dela.³³⁶

Religiosidade e democracia se revelam como campos imbricados, denotando um compromisso político basilar, indispensável ao verdadeiro convívio das diferenças, consistente na admissão de que o mistério que move a inquietação metafísica humana é a própria pedra angular para a afirmação democrática de um sistema que traduza a incerteza no imperativo de igual respeito e consideração. A liberdade religiosa, portanto, não pode ficar restrita a uma antirreligiosidade estatal velada. Coexistência não se resume à privação, mas, antes, demanda

³³⁴ HICKMAN, *The Theology of Democracy*, p. 206. Em suas palavras: “What is striking, however, is that unlike the Revolutionaries and romantics who preceded him, Dewey collapsed Calvinist dualism in favor of the human rather than the divine. He did not divinize the human so much as humanize the divine. He did not align American democracy with the Absolute God so much as democratize the notion of the divine in such a way as to eliminate the antidemocratic Absolute as an available category”.

³³⁵ *Ibid.*, p. 207. Tradução nossa. No original: “common faith in democracy as a way of life that would enable the widest spectrum of humanity to enjoy the highest levels of individual and collective fulfillment before a future always pregnant with unforeseen possibilities”.

³³⁶ *Ibid.*, p. 212. Em suas palavras: “by transforming the theistic God into but one member of a pluralistic system, a being among beings who was implicated in a morally ambiguous human history, limited in power, not metaphysically transcendent, possessed of an identity, and living through the progress of the universe along with us, indeed, as dependent upon us as we are on him”.

a postura ativa do Estado enquanto facilitador para que, ainda que concorrentes na busca de uma verdade moral revelada, todas as expressões de crença tenham seu lugar respeitado no emaranhado idiossincrático que dá forma ao tecido social.³³⁷

O constitucionalismo recobra força enquanto verdadeiro projeto de emancipação, destinado não à imposição de uma vontade comum, ainda que os consensos sejam indispensáveis à vida política, mas para, em última instância, “garantir os direitos de todos, inclusive contra a vontade popular”.³³⁸ Ferrajoli destaca que a constituição, na medida em que interioriza o valor da democracia, não pode se converter em mera expressão de homogeneidade cultural. Ao contrário, ela deveria “garantir, através daqueles direitos, a convivência pacífica entre sujeitos e interesses diversos e virtualmente em conflito”.³³⁹

A laicidade, insculpida enquanto princípio umbilicalmente atrelado aos valores de liberdade e democracia, não deve tampouco ser traduzida enquanto imposição antirreligiosa ou laicista, a negar os valores da vivência comunitária e individual. Tal transmutação do constitucionalismo revelaria justamente a interiorização de uma cultura específica de desvalorização da expressão de religiosidade em prol de uma visão secular iluminista que, no campo sociológico, já se denota superada. A constituição nunca deve legitimar a perseguição à diferença, pois deve aceitar que todas as expressões de crença praticadas são igualmente integradas ao sistema sociopolítico de convivência democrática.

Ao mesmo tempo, é nessa afirmação da necessidade de ponderação entre a liberdade conferida a todas as expressões de crença e a consequente exigência democrática de que recebam igual respeito e consideração, que se torna indispensável a introdução do pluralismo em sua vertente agonística. A tentativa de cristalização da oposição, de modo a torná-la estática, representa uma postura impositiva da liberal-democracia, que se permite converter em ferramenta de homogeneização cultural. Nesse sentido, ela defende uma identidade coletiva que, ainda que encontre bases consensuais, não é verdadeiramente unívoca e estará,

³³⁷ BALAGANGADHARA, On the Dark Side of the “Secular”, p. 48. Em suas palavras: “One might be tempted to ask why the court or the liberal state in general cannot simply accommodate the lived religos of the citizens, but seek to determine truth in religious matters instead. The reson must be obvious: the peaceful coexistence of multiple Semitic religions within the interstices of the modern Western worl is possible precisely because the liberal state accepts the candidacy of religions for the status of truth, but hten assumes na agnostic attitude toward the same”.

³³⁸ FERRAJOLI, Luigi, Pasado y futuro del estado de derecho, **Revista internacional de filosofía política**, v. 17, p. 31–46, 2001, p. 41. Tradução nossa. No original: “garantizar los derechos de todos, incluso frente a la voluntad popular”.

³³⁹ *Ibid.* Tradução nossa. No original: “garantizar, a través de aquellos derechos, la convivencia pacífica entre sujetos e intereses diversos y virtualmente en conflicto”.

invariavelmente, sujeita a renegociações e a novas tensões diante da heterogeneidade do corpo social.

Mouffe retoma o pensamento encapsulado na defesa Rawlsiana do liberalismo político para apontar como o compromisso regrado com o ideal de racionalidade e tolerância representa, antes, uma tentativa de redução de qualquer disputa adversarial mediante um compromisso específico com os princípios liberais-democráticos.³⁴⁰ Ainda que sedutora, essa inclinação esconde uma prévia opção política relativamente às diferentes interpretações que o princípio da liberdade e da igualdade democrática podem assumir, especialmente no contexto de sua delicada interação. Na medida em que a dissidência se coloca como a própria condição para o exercício da pluralidade, a falta de adversariedade (no sentido de disputa ativa pelo sentido dos princípios constitucionais) acaba por tolher as próprias condições de efetivação de um sistema que se pretenda liberalmente protetivo e democraticamente inclusivo.

Não há, portanto, verdadeira democracia se não existem espaços institucionalizados para que o poder constituído possa ser questionado. Ademais, assim compreendido o liberalismo-democrático, o direito de participação política e convencimento deverá ser igualmente extensível a todos os indivíduos e grupos, sem prejuízos. Conforme pontua Mouffe, “é impossível compreender a política democrática sem reconhecer as paixões como a força motriz no campo político”.³⁴¹ Ao invés de buscar eliminar a participação política antagônica, a empreitada constitucional liberal-democrática deve estar mais centrada nas condições para que as diferentes expressões e diferentes credos possam se manifestar em espaços institucionais aptos a contrapô-los.

Se o paradoxo já enunciado no quarto capítulo deste trabalho se eleva enquanto elemento constitutivo indissociável dentro de um sistema constitucional ambivalente, o agonismo se apresenta como ferramenta indispensável para que o pluralismo alcance sua máxima tutela. Antes de sucumbir à tensão instalada, a política liberal-democrática pode caminhar para interiorizar a articulação e negociação das diferenças enquanto elemento cerne dentro de sua estrutura deliberativa. É nesse sentido que Mouffe propõe a comunalidade enquanto forma constitucional capaz de instituir um *demos* e, ao mesmo tempo, admitir

³⁴⁰ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 30. Em suas palavras: “What Rawls's view of the well-ordered society eliminates is the democratic struggle among 'adversaries', that is, those who share the allegiance to the liberal-democratic principles, but while defending different interpretations of what liberty and equality should mean and to which kind of social relations and institutions they should apply”.

³⁴¹ MOUFFE, **Agonistics: thinking the world politically**, p. 17. Tradução nossa. No original: “it is impossible to understand democratic politics without acknowledging ‘passions’ as the driving force in the political eld”.

diferentes formas de pluralismo.³⁴² A proposta por ela avançada, portanto, é a de substituição da crença liberal-democrática em uma humanidade unívoca, para que as diferentes formas de expressão individual possam adentrar à esfera política, trazendo um dissenso que é saudável e que, na medida em que impõe um movimento contínuo de negociação, permite manter vivas as chamas do liberalismo e da democracia, a despeito de sua inata irreconciliabilidade.

A corrente constitucional moderna consumiu muito de sua força intelectual buscando uma conceituação da ordem política justa, efetivamente capaz de lidar com o pluralismo característico de sociedades contemporâneas. Entretanto, em sua empreitada, a pluralidade se converteu em mero fato, varrido à esfera privada individual, para que se construísse um sistema deliberativo público onde todas as decisões pudessem ser reconduzidas, em última instância, ao próprio predicado da racionalidade moderna. O escopo da teoria política caminhou muito no sentido da construção de verdades universais, válidas para todos, mas que se distanciam em absoluto da realidade prática da arena política e dos seus jogos de poder. Assim, resta particularmente relevante a distinção traçada entre o político (*the political*) e a política (*politics*), pois, enquanto a última se abre à construção consensual indispensável à vivência coletiva, a primeira recobrirá a interiorização do antagonismo como elemento insuperável.³⁴³

O pluralismo agonístico, conforme advogado por Mouffe, rompe com a crença em consensos racionais universalizáveis, para valorizar a efetiva diversidade com que o jogo democrático pode ser validamente jogado.³⁴⁴ Em se tratando das diferentes expressões de ideias e crenças existentes no seio social, todas elas podem e devem ser encorajadas a participar da

³⁴² MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 55. Em suas palavras: “The problem we have to face becomes, then, how to imagine in a different way what Schmitt refers to as 'homogeneity' but that - in order to stress the differences with his conception - I propose to call, rather, 'commonality'; how to envisage a form of commonality strong enough to institute a 'demos' but nevertheless compatible with certain forms of pluralism: religious, moral and cultural pluralism, as well as a pluralism of political parties”.

³⁴³ MOUFFE, Chantal, **On the political**, London: Routledge, 2005, p. 14. Em suas palavras: “Only by acknowledging ‘the political’ in its antagonistic dimension can we pose the central question for democratic politics. This question, *pace* liberal theorists, is not how to negotiate a compromise among competing interests, nor is it how to reach a ‘rational’, i.e. a fully inclusive, consensus, without any exclusion. Despite what many liberals want us to believe, the specificity of democratic politics is not the overcoming of the we/they opposition but the different way in which it is established. What democracy requires is drawing the we/they distinction in a way which is compatible with the recognition of the pluralism which is constitutive of modern democracy”.

³⁴⁴ MOUFFE, **Agonistics: thinking the world politically**, p. 12. Em suas palavras: “As I have repeatedly emphasized in my writings, political questions are not mere technical issues to be solved by experts. Proper political questions always involve decisions that require making a choice between conflicting alternatives. This is something that cannot be grasped by the dominant tendency in liberal thought, which is characterized by a rationalist and individualist approach. This is why liberalism is unable to adequately envisage the pluralistic nature of the social world, with the conflicts that pluralism entails. These are conflicts for which no rational solution could ever exist, hence the dimension of antagonism that characterizes human societies”.

deliberação pública, a fim de que a democracia seja constantemente ressignificada, abrindo-se à inclusão e a à tutela da diferença. Do contrário, é justamente a crença em uma planificação constitucional e em fórmulas principiológicas preconcebidas que, ao fim, acaba por permitir o enraizamento de padrões discursivos excludentes sob o véu da racionalidade e da moralidade.³⁴⁵

A discussão quanto ao inimigo político, que já restou enfrentada com igual remissão feita à teoria Schmittiana, é recuperada pela autora. Sua oposição, no entanto, é remodelada para se compatibilizar com uma ideia de legítima disputa sobre os sentidos da principiologia constitucional que dá base à figura estatal. A afirmação do paradoxo não implica na renúncia aos princípios ético-políticos da liberal-democracia, mas demanda apenas que seus contornos sejam reduzidos à contingência das lutas travadas entre as diferentes expressões de credo existentes no seio social. Se o antagonismo, como advogado por Schmitt, pode ser reconduzido ao confronto entre inimigos, a nível de uma legítima guerra, o agonismo proposto por Mouffe busca compreender as bases teóricas do conflito identificado, limitando-o a uma disputa entre adversários travada dentro dos marcos da democracia constitucional.³⁴⁶

É importante notar que a postura agonística em face do pluralismo religioso não demanda que o paradoxo liberal-democrático seja traduzido em uma impossibilidade crônica de efetivação do convívio e consenso. Ao contrário, sua precariedade apenas denota que o sentimento religioso habita um espaço sociocultural relevante, que o aproxima da expressão política pública, demandando constante negociação quanto à construção dos contornos de uma laicidade que seja ao mesmo tempo liberal e igualitária. O sentimento moderno permanece vivo, conforme indica Milot, mas ressignificado; sua exata compreensão é redesenhada a partir da inter-relação com outros aspectos da experiência religiosa, denotando uma busca ativa por acordos precários que permitam a vivência comunitária.³⁴⁷

³⁴⁵ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 76. Em suas palavras: “This emphasis on the moment of *decision* and on *responsibility* enables us to envisage democratic politics in a different way because it subverts the ever-present temptation in democratic societies to disguise existing forms of exclusion under the veil of rationality or of morality”.

³⁴⁶ MOUFFE, **The return of the political**, p. 110. Em suas palavras: “We do not have to accept Schmitt’s thesis that there is an inescapable contradiction between liberalism and democracy; such a contradiction is only the result of his inability to grasp the specificity of modern democracy, between its two constitutive principals of liberty and equality. They can never be perfectly reconciled, but this is precisely what constitutes for me the principal value of liberal democracy. It is this aspect of nonachievement, incompleteness and openness that makes such a regime particularly suited to modern democratic politics”.

³⁴⁷ MILOT, *Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde*, p. 157. Em suas palavras: “Les emblèmes religieux traditionnels sont réemployés en même temps que retraduits dans une syntaxe moderne, laquelle ne prétend pas faire obstacle à la modernité, mais corriger ses failles et ses ratés. Les logiques paradoxales du croire dans la modernité dériveraient non pas de l’échec de celle-ci, mais des contradictions inhérentes à son déploiement et à sa radicalisation”.

Da mesma forma como o pluralismo se abre ao agonismo em uma perspectiva política, é imperativo constatar que a laicidade, enquanto valor que lhe é subjacente e indissociável, demandará similar abertura. Assim, enquanto um complexo sistema de interação e diferenciação entre campos que se imbricam dentro do imaginário individual e coletivo, “as interseções da religião e política devem ser vistas como locais onde as fronteiras entre as esferas religiosa e secular são negociadas, desafiadas e redesenhadas”.³⁴⁸ Tal arranjo parte do imperativo de que a modernidade, interpretada enquanto compromisso constitucional com a liberal-democracia, não pode ser reduzida a um único sentimento imponível universalmente.

O pluralismo inerente a essa construção teórica demanda que ela própria seja pensada não enquanto um consenso absoluto, expresso em uma fórmula mágica capaz de solucionar todas as suas contradições, mas enquanto um compromisso precário que deverá ser constantemente renegociado. Assim, é possível que se admita o embate entre as diferentes formas de expressão religiosa, cabendo a cada uma sustentar suas próprias razões, válidas exatamente naquilo em que diferem e se opõem, sem que se imponha a qualquer delas a marca da irracionalidade. Ao mesmo tempo, na medida em que o agonismo exige uma integração plural, o valor da laicidade assume figura própria, enquanto movimento identitário de auto-diferenciação social e como vetor de autoafirmação direcionado à inserção social.³⁴⁹

Tal proposta advoga uma radical transformação da corrente teórica dominante, especialmente quanto à noção de democracia deliberativa centrada nos predicados da certeza e hegemonia.³⁵⁰ Os consensos, que foram objeto de importantes críticas tecidas ao longo do presente trabalho, mesmo se não precisem ser rechaçados de modo absoluto, devem ser

³⁴⁸ WOHLRAB-SAHR; BURCHARDT, Revisitando o secular, p. 152.

³⁴⁹ MILOT, Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde, p. 175. Em suas palavras: “La place de la religion dans l'imaginaire instituant, auquel s'alimente le sentiment d'appartenance, instaure un double mouvement dans les logiques identitaires et les relations entre les groupes. D'abord, elle génère un mouvement d'affirmation identitaire par auto-différenciation sociale, avec la charge de distance, de revendication et de protestation que comporte, implicitement ou explicitement, une telle affirmation. Par ailleurs, la production d'une identité religieuse comme vecteur premier de l'auto-affirmation constitue également une stratégie d'insertion sociale, qui refuse l'uniformité de la rationalité dans sa forme occidentale”.

³⁵⁰ MOUFFE, Chantal, Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?, *Social Research*, v. 66, n. 3, p. 745–758, 1999. Em suas palavras: “The approach that I am advocating involves a displacement of the traditional relations between democracy and power. For the Habermasian vision of “deliberative democracy,” the more democratic a society is, the less power would be constitutive of social relations. But if we accept that relations of power are constitutive of the social, then the main question of democratic politics is not how to eliminate power but how to constitute forms of power that are compatible with democratic values. To acknowledge the existence of relations of power and the need to transform them, while renouncing the illusion that we could free ourselves completely from power, this is what is specific to the project of “radical and plural democracy” that we are advocating”.

repensados sob uma infusão conflitiva (*conflictual consensus*).³⁵¹ Isso significa admitir que a vivência constitucional, sobre as bases da liberal-democracia que a inspira, sempre exigirá alguma deliberação destinada à construção de acordos políticos. Os consensos, sob tal enfoque, seriam naturalmente voláteis, aparentemente revelando uma deficiência existente no próprio cerne da proposta agonística. Se tudo pode ser problematizado, se tudo se abre à constante renegociação, então não haveriam bases mínimas para a manutenção do ordenamento constitucional quando atacado.

Entretanto, antes de buscar simplificar e superar sua origem belicosa, busca-se recuperá-la como sua característica mais importante. Na medida em que o agonismo propõe o reconhecimento de uma disputa entre adversários, ele estabelece igualmente que qualquer pretensão autocrática e iliberal de classificação do “outro” enquanto um inimigo a ser erradicado não comporta lugar. Ao mesmo tempo em que seu fundamento reside no reconhecimento de um paradoxo latente que contrapõe dois princípios fundantes, este mesmo reconhecimento demanda a absoluta interiorização de ambos como elementos intransponíveis. A volatilidade da proposta agonística é também sua maior virtude, pois ao reconhecer o conflito como constitutivo ao sistema constitucional, acaba por posicionar o dissenso como uma exigência inafastável para manutenção da sua integridade.

Por fim, é importante recuperar um conceito importante que permeou diversos aspectos do embate ora apresentado, qual seja o da possibilidade de construção de consensos. A crítica entoada, especialmente sob o enfoque de neutralidade que lhe fora atribuído pelo pensamento liberal-democrático, pareceu demonstrar que sua utilidade e relevância poderia ser afastada. Entretanto, sob o enfoque crítico ora pretendido, antes de superado, tal conceito revela apenas a necessidade de um importante redesenho. O que se refuta em absoluto é a crença ingênua de que o consenso representa um resultado materializável, como se a mútua aceitação e o entendimento genuíno dos argumentos antagônicos colocados ao escrutínio público pudessem ser facilmente alcançados.

A dimensão agonística ínsita ao pluralismo não permite que o consenso seja reduzido a um dado, mas demanda sua compreensão enquanto processo constante de disputa e negociação entre valores antagônicos, mas igualmente tutelados. Isso leva Bardon a afirmar que

³⁵¹ MOUFFE, **Agonistics: thinking the world politically**, p. 18. Em suas palavras: “While consensus is no doubt necessary, it must be accompanied by dissent. Consensus is needed on the institutions that are constitutive of liberal democracy and on the ethico-political values that should inform political association. But there will always be disagreement concerning the meaning of those values and the way they should be implemented. This consensus will therefore always be a ‘conictual consensus’”.

“a intenção não é a de criar um consenso, mas de firmar um compromisso impermanente e manter a discussão em curso”.³⁵² Entretanto, tal conceito ainda impõe um limite importante aos argumentos que se admitem dentro do embate discursivo público, pois se exige em absoluto a possibilidade da dissidência. Blancarte, em sentido similar, recupera o complexo desenvolvimento da laicidade latino-americana para apontar uma latente oposição entre dois modelos distintos de sociedade: “um que perpetua as antigas tradições regalistas, jurisdicionalistas e até laicistas e outro que aspira uma real democratização e dessacralização do espaço público”.³⁵³

Se o argumento religioso pode ocupar a estrutura política para tensioná-la em favor de visões autocráticas e iliberais, a solução constitucional para tal embate não pode repousar exclusivamente em uma negação do papel ocupado pela religiosidade na construção sociopolítica de pertencimento comunitário.³⁵⁴ Ao contrário, o pluralismo agonístico propõe justamente que o poder, especialmente em suas diferentes acepções e formas de expressão, não seja eliminado por completo do sistema político (o que resultaria apenas na afirmação de uma dominação unilateralmente exercida por aqueles que o detém), mas que sejam buscadas, nas experiências socioculturais diacrônicas, por novas formas de poder mais compatíveis com os valores democráticos.

O argumento, seja ele religioso ou não religioso, que se funde em uma verdade absoluta externa para rechaçar a própria possibilidade de manifestação crítica e contrária não condiz com o requisito mínimo imposto pelo constitucionalismo liberal-democrático. A pretensão, portanto, não é a de quebra com o modelo constitucional vigente, mas a de reinterpretar dos seus postulados básicos, para que se permita afastar a contradição que lhe parece inata. O pluralismo, se convertido em mero fato a amparar um consenso estático, passa a nutrir o próprio absolutismo que visava combater, na medida em que não mais se admitirão

³⁵² BARDON, *Religious Arguments and Public Justification*, p. 285. Tradução nossa. No original: “The intention is not to create a consensus but to reach an impermanent compromise and to keep the discussion going”.

³⁵³ BLANCARTE, *América Latina*, p. 205. Tradução nossa. No original: “uno que perpetúa las antiguas tradiciones regalistas, jurisdicionalistas e incluso laicistas y otro que aspira a una real democratización y des-sacralización del espacio público”.

³⁵⁴ SHUKLA, *Religion, politics, and liberal democracy: an uneasy alliance*, p. 74. Em suas palavras: “It is true that sometimes, despite their many positive qualities, religions tend to acquire dogmatic overtones. However, religious dogmatism cannot be countered by an attitude of benign neglect towards them. The problem of dogmatism requires to be confronted head on and this can be done once we recognize that religion does play a significant role in our social and political life”.

legítimas posições críticas emanadas da paradoxal harmonização dos seus princípios básicos colidentes.

A ideia de consenso que é subjacente ao pensamento liberal-democrático não precisa ser necessariamente abandonada. Entretanto, sua interpretação não pode caminhar no sentido de uma rígida imposição epistemológica, devendo assumir uma feição mais fluída ou, conforme preceitua Modood, para se impor como um processo em constante negociação.³⁵⁵ Em sentido similar, Mouffe desenha uma esfera pública que admite limites, mas que tem os seus fundamentos reiterados na medida em que “a natureza política desses limites deve ser reconhecida ante de ser apresentada como um requerimento de moralidade ou racionalidade”.³⁵⁶ O dissenso se torna, nessa concepção, mais importante que a imposição de consensos artificiais, pois o embate constante entre visões de mundo antagônicas se coloca como a própria pedra basilar sobre a qual se reconciliam visões de um pluralismo efetivamente engajados com os compromissos de liberdade e democracia.³⁵⁷

Conforme se enfatizou no sexto capítulo deste trabalho, a expressão religiosa está muitas vezes acompanhada de uma retórica excludente que parece incompatível com os ditames de liberdade e democracia protegidos constitucionalmente. Nesse contexto, a exclusão impositiva de grupos ou pessoas que pretendam ingressar no campo público e participar da deliberação política acabaria por negar as próprias bases ético-principiológicas do sistema constitucional liberal-democrático. O agonismo não implica, necessariamente, na aceitação de todas as manifestações independentemente do que proponham. O consenso deve ser sempre acompanhado de dissenso, sem que isso implique em qualquer contradição. Isso significa dizer que, enquanto o consenso é indispensável a nível institucional, ele deve sempre se abrir à

³⁵⁵ MODOOD, *State-Religion Connections and Multicultural Citizenship*, p. 191. Em suas palavras: “First, we must not assume that political justice in this basic sense is cut and dried, that the principles are only consistent with a small set of comprehensive doctrines and susceptible to a narrow set of meanings. Charles Taylor usefully offers a capacious understanding of ‘overlapping consensus’; namely, a flexible and dialogical way of (re)interpreting the core principles of political justice and of how they may be implemented. We can take this one step further by not thinking of ‘overlapping consensus’ as simply an overlapping set of derivations from discrete comprehensive doctrines evaluated against an independent a priori standard of justice, but rather as an interactive, dynamic process of persuasion and mutual learning, which is always a work in progress and we might better express by calling it ‘consensus building’. Rawls’ political conception of justice is, in effect, as Bader points out, best understood not as an epistemological filter of ‘reasonableness’ but politically as adherence to liberal-democratic constitutionalism (LDC) — which of course has a substantive political content and so is far from politically neutral in the normal meaning of the term”.

³⁵⁶ MOUFFE, *The democratic paradox*, p. 93. Tradução nossa. No original: “the political nature of the limits should be acknowledged instead of being presented as requirements of morality or rationality”.

³⁵⁷ INDRALAK, Lana; GIORDANO, John, Chantal Mouffe and Religious Pluralism: Agonistic Experiments in Non-Western Societies, *Prajñā Vihāra*, v. 18, n. 2, p. 84–93, 2017, p. 86.

possibilidade de oposição, especialmente no que diz respeito ao sentido de justiça social com que irá operar.³⁵⁸

O pluralismo agonístico ganha seu sentido definitivo justamente como ferramenta para a construção de uma cidadania democrática. Se a diferença é vista como um risco à liberal-democracia em uma concepção estritamente centrada na busca de consensos racionais universalizáveis, é essa mesma diferença que possibilita a plena implementação do liberalismo-democrático a despeito de sua paradoxal origem, pois “a formação de indivíduos democráticos só pode ser possível pela multiplicação de instituições, de discursos, de formas de vida que promovam identificação com valores democráticos”.³⁵⁹ Sempre que se atentar contra a possibilidade de exercício da dissidência, tal argumento restará inadmissível.

Indralak e Giordano trazem um ilustrativo panorama acerca da necessidade de acomodação das diferenças através de mecanismos de interiorização e solução de conflitos religiosos em sociedades fortemente marcadas pela pluralidade de expressões antagônicas de fé.³⁶⁰ Mesmo em contextos particularmente diversos como os do Líbano, da Indonésia e da Tailândia, é possível identificar uma tendência crescente de busca por mecanismos de acomodação, permitindo às diversas expressões de moralidade diametralmente opostas que convivam, sem que se excluam mutuamente. Ao mesmo tempo, a tutela democrática nesses contextos não permite a simples imposição de consensos pré-fabricados, sob pena de negar dignidade aos envolvidos no processo de ativa negociação que caracteriza a expressão de democracia em ambientes plurais.

O fato de o secular, ou sua tradução normativa de laicidade, se elevar sobre uma insuperável tensão, entre valores fundantes opostos, representa um específico modo de exercício de poder pautado em práticas de diferenciação que capitalizam a instabilidade

³⁵⁸ MOUFFE, **The democratic paradox**, p. 113. Em suas palavras: “Consensus is needed on the institutions which are constitutive of democracy. But there will always be disagreement concerning the way social justice should be implemented in these institutions”.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 96. Tradução nossa. No original: “Democratic individuals can only be made possible by multiplying the institutions, the discourses, the forms of life that foster identification with democratic values”.

³⁶⁰ INDRALAK; GIORDANO, Chantal Mouffe and Religious Pluralism, p. 90–91. Em suas palavras: “Therefore, as our complex pluri-verse gradually unravels itself in the unending *agonistic struggle*, it is futile to totally reject it. On the contrary, the multi-faceted society must preserve pluralism by applying various collectively endorsed procedures or mechanisms, to manage conflict and to preserve differences. These differences are both political as well as the spiritual. This is what we see demonstrated in the discussions on *Confessionalism*, *Pancasila*, the Islamic Sufism’s approach of *Tawhid* or unity / the approaches of *Mufakat* or consensus the approach of *Musyawah* or collective deliberative to be fulfilled simultaneously with the conventional religious approaches of Confucianism, Theravada Buddhism and finally the regional integration paradigm of *ASEAN Centrality*”.

instaurada. Portanto, “as fronteiras das categorias religioso e secular não preexistem a esse processo, mas são continuamente determinadas e reciprocamente redefinidas no seu interior”.³⁶¹ O agonismo, nessa medida, não se coloca como um risco ao empreendimento liberal-democrático, mas se revela, antes, uma pré-condição para que se possam estabelecer as bases inter-relacionais de um efetivo pluralismo religioso.

Reconhecer a latência agonística do embate entre liberdade e democracia no seio do projeto constitucional que se busca erigir não implica negar-lhes mérito enquanto verdadeiros princípios basilares para o sistema constitucionalmente edificado. Da mesma forma, o redesenho dos contornos conceituais da laicidade que emerge enquanto princípio reitor para a deliberação política pública não implica em imediata sucumbência à plena confusão entre autoridade pública e religiosa. Ao contrário, compreender o conflito inerente à tutela constitucional da religiosidade permite redefinir a posição protecionista, traduzindo o que seria usualmente interpretado enquanto uma antirreligiosidade formal para um verdadeiro e contínuo compromisso com a promoção e inclusão da diferença religiosa na construção comunitária do Estado.

A laicidade, ao seu tempo, tampouco pode ser descrita de maneira a incorporar compromissos estáticos que mascaram sua dualidade latente. A proteção da liberdade religiosa, de um lado, e da igualdade no trato das crenças, de outro, cria um espaço de disputa que tensiona o equacionamento desses valores colidentes. Ademais, a participação pública de argumentos religiosos será benéfica, pois permite que outras posições contrárias coexistam com elas. Para isso, se torna indispensável que elas não tenham como ponto de força singular uma concepção de autoridade que é externa ao sistema constitucional e inquestionável em sua natureza.

O interlocutor, enquanto indivíduo, sempre poderá ter o fundamento de suas crenças e argumentos calcado naquilo que intimamente acredita, sem que possa ser-lhe imposta uma exigência de racionalidade que signifique (como classicamente concebido no pensamento moderno) a abdicação da sua própria convicção. Entretanto, ao se fincar sobre uma fonte de autoridade externa ao sistema constitucional, qualquer argumento dessa natureza não poderá se converter em fundamento político, nem poderá ser imposto aos demais participantes.³⁶² É nesse sentido que o consenso político permanece, ainda que seu sentido exato possa ser problematizado, como exigência intransponível a permitir a coexistência religiosa plura. Se o

³⁶¹ HIRSCHKIND, *Existe um corpo secular?*, p. 185.

³⁶² BARDON, *Religious Arguments and Public Justification*, p. 289. Em suas palavras: “In political discussion, the belief in an absolute source of moral truth cannot be assumed or imposed on the participants”.

pluralismo agonístico pressupõe o embate entre visões antagônicas como constitutivo do político, exige igualmente que tais visões se coloquem dentro dos marcos constitucionais liberais-democráticos, rechaçando qualquer possibilidade de que verdades morais absolutas cooptem o sistema conversacional.

Nesse sentido, se revela importante a distinção operada por Gaytán Alcalá entre o fato do pluralismo, interpretado enquanto mera constatação da diversidade religiosa, e um efetivo comprometimento com o pluralismo religioso.³⁶³ A constatação do agonismo caminha em sentido semelhante, para exigir que a laicidade não se resuma a um fato proclamado pelo liberalismo-democrático sem preocupação com as condições para sua efetiva implementação. Ao Estado laico, enquanto protetor do pluralismo religioso em sua paradoxal conjugação entre liberdade e igualdade, cumpre se portar enquanto efetivo gestor do espaço público. Se isso demandará uma intervenção positiva ou omissão em matérias sensíveis à esfera individual de crença, dependerá dos consensos precários firmados sobre diferentes significados de uma laicidade polivalente.

Os casos analisados no terceiro capítulo deste trabalho já apontavam para o complexo equacionamento da participação religiosa pública, não sendo possível afirmar categoricamente que exista um espaço específico resguardado às religiões no desenho constitucional. Entretanto, é justamente a constatação dessa precariedade, pressupondo embates ativos e constantes sobre as decisões acordadas, que posiciona o Estado em sua função de garantidor de um espaço público comprometido com o ideal liberal-democrático. A laicidade, assim, se revela menos em uma resposta pré-concebida, ou uma solução para a complexa inter-relação entre o político e o religioso, e mais em um compromisso contínuo para que a esfera pública se abra à experiência da diversidade.

³⁶³ GAYTÁN ALCALÁ, *La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva*, p. 135. Em suas palavras: “Es decir, se multiplican los cultos e iglesias pero no hay una gestión pública de su participación en el espacio público debido a las disposiciones laicas de exclusión de lo religioso de dicho espacio”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que seja incontroversa a afirmação da laicidade enquanto um valor indispensável ao Estado Republicano cunhado pela Constituição brasileira de 1988, o presente trabalho logrou demonstrar que seu conteúdo semântico não goza de similar certeza. Aquilo que embrionariamente se desenvolveu a partir de um conceito de secularidade eminentemente moderno e iluminista se traduziria, para muitos autores, em um ideal de privatização religiosa que equipara a laicidade a uma exigência tecno-científica. Toda a primazia seria atribuída, então, ao racionalismo antropocêntrico, sem qualquer espaço para uma metafísica de irracionalidades.

Tal afirmação teórica, no entanto, não subsiste ao mais superficial enfoque empírico, bastando uma simples consulta aos veículos de imprensa ou uma efêmera caminhada pelo calçadão da rua XV, em Curitiba, para que se constate a onipresença religiosa na agência regulatória do corpo social. Não por outra razão, emergiram as teorias de matriz pós-secularista, justamente como movimento de recuperação da religiosidade, por vezes descrito como um possível caminho de re-encantamento do mundo. Tais correntes devem ser tomadas com a devida ressalva. Conforme se sublinhou anteriormente, esse novo olhar lançado à relação entre religiões e Estado não significa necessariamente a afirmação de que religiões antes privatizadas estejam, agora, rompendo de suas celas para recobrar participação pública. Trata-se, antes, de uma abertura a vertentes teóricas mais pluralistas, que reconhecem a permanência da autoridade religiosa como elemento indissociável e relevante na organização dos corpos sociais ao longo do devir histórico.

Ao lado da discussão teórica, a investigação das decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal quanto à laicidade do Estado brasileiro permitiu identificar um sentido constitucional específico que lhe foi paulatinamente atribuído. Não há, porém, uma univocidade semântica dali extraída. O sentido constitucional da laicidade, para o STF, parece estar em uma constante encruzilhada. Por vezes, a talvez em grande parte de suas manifestações, a Corte Constitucional parece prestigiar uma perspectiva de neutralidade e absoluta não-intervenção sobre quaisquer matérias afetas à religiosidade. De igual sorte, tal visão foi identificada nas decisões em que se garantiu a impossibilidade de ingerência religiosa sobre a conduta estatal. Entretanto, a partir de uma interpretação democrática ancorada na exigência de pluralismo religioso, outras vezes, e sem muito explicar, o Tribunal afastou a rigidez da suposta neutralidade religiosa para permitir a proteção de credos específicos. Tal hipótese de

discriminação positiva, ao autorizar uma escolha estatal em matéria religiosa, acaba tensionando o valor da laicidade em sua vertente moderna.

O ponto conclusivo da primeira parte do presente trabalho se assentou justamente sobre essa paradoxal constatação. O que se demonstrou, ademais, foi que tal oposição é mesmo constitutiva à liberal-democracia. A liberdade e a democracia, enquanto valores fundantes do Estado Constitucional moderno, estão constantemente colidindo na disputa pela melhor solução aos problemas de convivência social. A noção de consenso, tão importante para correntes teóricas liberais-democráticas, carrega consigo a necessária estratificação dessa disputa, que se transmuta, sob o viés da laicidade, na oposição entre a plena liberdade religiosa e a tutela da pluralidade de manifestações de crença.

Se a problematização semântica é importante para a compreensão das bases conceituais constitutivas dessa laicidade tão enfatizada pela doutrina constitucional, a parte derradeira deste trabalho buscou evidenciar seus concretos reflexos sobre a organização da vida social. Para que se pudesse tomar a laicidade enquanto fundamento para a edificação democrática, partiu-se de uma inicial afirmação acerca da posição ocupada pelos ordenamentos religiosos ao lado daquele ordenamento constitucional macro-investigado. Nesse contexto, a autoridade religiosa se posiciona como legítima competidora e como possível alternativa ao constitucionalismo, apresentando parâmetros e valores diversos para regência da vida coletiva.

Outro elemento importante para compreensão do cabo-de-guerra travado entre religiões e democracia reside na compreensão do papel da autoridade religiosa, especialmente em contextos de retrocesso democrático que hoje cobram particular atenção. Conforme anteriormente frisado, a construção religiosa muito centrada em torno da figura carismática e de afirmações de uma verdade absoluta proveem um prolífico repertório discursivo aos novos movimentos de autoritarismo populistas. Muitos dos novos líderes políticos são vistos como verdadeiros profetas, que encabeçam movimentos de revalorização de moralidades estritamente religiosas. A democracia, nesses contextos, acaba sendo tolhida a partir do seu próprio cerne, e com remissão a seus próprios mecanismos constitucionais, na medida em que o discurso constitucional acaba sendo apropriado e usurpado para, ao fim, revelar novamente a intolerância e a exclusão ao pensamento dissidente.

A resposta natural à tensão supra descrita residiria na imposição de uma separação estrita de esferas. No entanto, em que pese honrosamente enraizadas na defesa liberal-democrática, as respostas separatistas ao problema da tensão democrática pela participação religiosa pública retornam ao problema inicialmente apontado. O consenso foi, novamente, um ponto chave para compreensão dessa insuficiência teórica. Na medida em que se propõe a

construção de um espaço político público livre de quaisquer amarras religiosas, presume-se a possibilidade de construção consensual em torno de valores alheios à metafísica. No entanto, qualquer devoção à comunhão racional entre seres humanos desiguais pecará pelo próprio irracionalismo que buscava combater. Nem mesmo os atores políticos poderão se despir, integralmente, de suas crenças pessoais, quanto menos a população em geral, que demandará, sempre, por políticas públicas alinhadas a suas específicas cosmovisões religiosas, não-religiosas ou, até mesmo, antirreligiosas.

O ponto fulcral do trabalho, enfim, apontou para a necessária consideração acerca da democratização da laicidade. Sob tal vertente teórica, particularmente infundida pela acepção de um pluralismo agonístico, a constatação do paradoxo sobre o qual se assenta a laicidade não necessitaria afirmar sua absoluta insuficiência axiológica. Ao contrário, a incompatibilidade entre liberdade e democracia plural representa um combustível importante ao processo negocial e renegocial da laicidade constitucionalmente cunhada. O compromisso liberal-democrático, nesse sentido, não é com a construção de uma resposta definitiva e estática ao problema da participação religiosa na vida pública do Estado, mas com a constante confrontação desse problema.

Se, por muito tempo, houve uma busca desenfreada pela completa remoção da religiosidade no trato político, cristalizando a crença racional em um mundo que somente se humanizaria às custas da desmistificação religiosa, é preciso, hoje, refutá-la. O que se propôs neste trabalho foi a interiorização do paradoxo como elemento constitutivo de uma laicidade naturalmente complexa. Os consensos, nesse contexto, embora permaneçam sendo importantes elementos para a organização política estatal, precisam ser compreendidos em sua precariedade. Ao serem constantemente renegociados, eles se abrirão à religião ora através de argumentos de proteção à liberdade, ora através da remissão ao pluralismo democrático. Se em dado contexto a neutralidade exurgirá como solução, tal não impede que, sob outras circunstâncias, o Estado seja convidado a promover certas expressões religiosas minoritárias ou estigmatizadas, como mecanismo de promoção da igualdade substantiva.

A laicidade encapsulada constitucionalmente é, portanto, um princípio condutor para a atividade política, a exigir atenção e respeito a seus dois valores fundantes. Justamente por isso, a compreensão proposta, sob os marcos de uma laicidade agonística, permite a participação religiosa sem, contudo, permitir exclusão. Ainda que toda equalização seja precária, o compromisso tanto com a liberdade como com a democracia deve ser absoluto. Qualquer proposta excludente, que se utilize de verdades absolutas e de autoridades carismáticas para deturpação da convivência constitucional plural, estará invariavelmente aquém dos marcos

liberais-democráticos mínimos. Será inaceitável, assim, não pelo valor da expressão religiosa que carrega, mas pelo fato de empregá-la contrariamente aos próprios valores constitucionais que lhe são fundantes, negando quer a garantia de liberdade, quer a exigência de pluralismo democrático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACCETTI, Carlo Invernizzi. Religious Truth and Democratic Freedom: A Critique of the Religious Discourse of Anti-Relativism. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.
- ACKERMAN, Bruce. **Social justice in the liberal state**. Nachdr. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2009.
- ACKERMAN, Bruce. Why Dialogue? **Journal of Philosophy**, v. 86, n. 1, p. 5–22, 1989.
- ACKERMAN, Bruce A. What is Neutral about Neutrality? **Ethics**, v. 93, n. 2, p. 372–390, 1983.
- ADAIR-TOTTEFF, Christopher. **Fundamental Concepts in Max Weber’s Sociology of Religion**. New York: Palgrave Macmillan US, 2015. Disponível em: <<http://link.springer.com/10.1057/9781137454799>>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ALTERIO, Ana Micaela. Reactive vs structural approach: A public law response to populism. **Global Constitutionalism**, v. 8, n. 2, p. 270–296, 2019.
- ARAUJO, Luiz Bernardo. A ordem moral moderna e a política do secularismo. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 10, n. 3, p. 39–53, 2011.
- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 34, p. 92, 2011.
- ARDITI, Benjamin. On the Political: Schmitt contra Schmitt. **Telos**, v. 142, p. 7–28, 2008.
- BALAGANGADHARA, S. N. On the Dark Side of the “Secular”: Is the Religious-Secular Distinction a Binary? **Numen**, v. 61, n. 1, p. 33–52, 2014.
- BÁRCENAS BARAJAS, Karina. Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 85–118, 2018.
- BARDON, Aurélia. Religious Arguments and Public Justification. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.
- BARREIRA, Marcelo Martins. Democracia, (pós)secularização e folclorização do religioso. **Horizonte**, v. 8, n. 18, p. 65–84, 2010.
- BAUBÉROT, Jean. Sécularisation, laïcité, laïcisation. **Empan**, v. n° 90, n. 2, p. 31–38, 2013.
- BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. La « Question des sectes ». Dérégulation institutionnelle ou singularité française ? Mise en débat. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 118, p. 29–44, 2002.

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. **Laïcités sans frontières**. Paris: Editions du Seuil, 2011. (La couleur des idées).

BERGER, Benjamin. The Limits of Belief: Freedom of Religion, Secularism, and the Liberal State. **Canadian Journal of Law and Society**, v. 17, n. 1, p. 39–68, 2002.

BERGER, Peter L. The desecularization of the world: a global overview. *In*: BERGER, Peter L. (Org.). **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999, p. 1–18.

BERMEO, Nancy. On Democratic Backsliding. **Journal of Democracy**, v. 27, n. 1, p. 5–19, 2016.

BHARGAVA, Rajeev. Is european secularism secular enough? *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

BLANCARTE, Roberto. América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucri.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9644>>. Acesso em: 13 fev. 2020.

BLANCARTE, Roberto. ¿Cómo podemos medir la laicidad? **Estudios Sociológicos de El Colegio de México**, v. 30, n. 88, p. 233–247, 2012.

BLANCARTE, Roberto. El por qué de un Estado laico. *In*: **Memoria de Ponencias**. 1. ed. San José, CR: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, 2008, p. 10–33. (Foro Centroamericano de Libertades Laicas, I).

BLANCARTE, Roberto. **Libertad religiosa, estado laico y no discriminación**. México, DF: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2008. (Cuadernos de la igualdad, núm. 9).

BLANCARTE, Roberto. Retos y perspectivas de la laicidad mexicana. *In*: BLANCARTE, Roberto (Org.). **Laicidad y valores en un Estado democrático**. 1. ed. Ciudad de México: El Colegio de Mexico, 2000, p. 117–140. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/j.ctv6jmxv0.9>>. Acesso em: 15 out. 2020.

BLANCARTE, Roberto; ESQUIVEL, Juan Cruz; FELITTI, Karina; *et al.* As encruzilhadas da laicidade na América Latina. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 9–20, 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2806/RS**. Relator: Ministro Ilmar Galvão. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 23 de abril de 2003. Diário da Justiça de 27 de junho de 2003, Ementário nº 2116-2. p. 359-368.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3510/DF**. Relator: Ministro Ayres Britto. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 29 de maio de 2008. Diário da Justiça nº 96, de 28 de maio de 2010, Ementário nº 2403-1. p. 134-659.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439/DF**. Relator: Ministro Roberto Barroso. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 27 de setembro de 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 2566/DF**. Relator: Ministro Alexandre de Moraes. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 16 de maio de 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 5257/RO**. Relator: Ministro Dias Toffoli. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 20 de setembro de 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3478/RJ**. Relator: Ministro Edson Fachin. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 20 de dezembro de 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54/DF**. Relator: Ministro Marco Aurélio. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 12 de abril de 2012.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário nº 325822/SP**. Relator: Ministro Ilmar Galvão. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 18 de dezembro de 2002. Diário da Justiça de 14 de maio de 2004, Ementário nº 2151-2. p. 346-276.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário nº 494601/RS**. Relator: Ministro Marco Aurélio. Inteiro Teor do Acórdão. Brasília, 28 de março de 2019.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Coleção estudos, 20).

BURITY, Joanildo A. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**, v. 4, p. 27–45, 2001.

BURITY, Joanildo A. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 21, n. 1–2, p. 23–42, 2005.

CAMPBELL, David E.; LAYMAN, Geoffrey C.; GREEN, John C.; *et al.* Putting Politics First: The Impact of Politics on American Religious and Secular Orientations. **American Journal of Political Science**, v. 62, n. 3, p. 551–565, 2018.

CIARALLO, Gilson. O Tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. **Revista de Sociologia e Política**, v. 19, n. 38, p. 85–99, 2011.

CLÈVE, Clèmerson Merlin. **Temas de Direito Constitucional e de Teoria do Direito**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1993.

COHEN, Jean L. Introduction. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

COHEN, Jean L. Rethinking political secularism and the american model of constitutional dualism. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

COOPER, Melinda. **Family values: between neoliberalism and the new social conservatism**. New York: Zone Books, 2017. (Near futures).

DAL PIVA, Juliana. As relações da secretária de Damares com ultraconservadores na Polônia. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/columnas/juliana-dal-piva/2021/02/23/damares-angela-gandra-aborto-polonia.htm>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

DAROS, William R. ¿Qué es un marco teórico? **Enfoques**, v. 14, n. 1 y 2, p. 73–112, 2002.

DWORKIN, Ronald. **A matter of principle**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

DWORKIN, Ronald. **Justice for hedgehogs**. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

DWORKIN, Ronald. **Law's empire**. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1986.

DWORKIN, Ronald. **Religion without God**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

FANTA, Daniel. A tipologia dos valores em Weber. *In*: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.). **Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento**. Uberlândia: Edufu, 2016, p. 127–146.

FERRAJOLI, Luigi. Pasado y futuro del estado de derecho. **Revista internacional de filosofía política**, v. 17, p. 31–46, 2001.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución: de la antigüedad a nuestros días**. Madrid: Trota, 2001. (Serie Derecho, Colección Estructuras y Procesos).

FIORELLI SILVA, Ileizi Luciana; RODRIGUES, Franciele. O mito da secularização e a reprodução da moral religiosa no Brasil: um desafio para as escolas públicas? **Revista Relegens Thréskeia**, v. 5, n. 2, p. 18, 2016.

FONSECA RAMÍREZ, Ana Lucía. Confusión histórica entre pecado y delito: Una mirada desde la laicidad. *In*: **Memoria de Ponencias**. 1. ed. San José, CR: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, 2008, p. 55–75. (Foro Centroamericano de Libertades Laicas, I).

GALLUP. **Wellcome Global Monitor: How does the world feel about science and health?** London: Wellcome Trust, 2019. Disponível em: <<https://cms.wellcome.org/sites/default/files/wellcome-global-monitor-2018.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2021.

GARCÍA BOSSIO, María Pilar. La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 148–173, 2018.

GAYTÁN ALCALÁ, Felipe. Fe de erratas. El debate inconcluso de la secularización en la sociedad moderna. *In*: **Memoria de Ponencias**. 1. ed. San José, CR: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, 2008, p. 34–54. (Foro Centroamericano de Libertades Laicas, I).

GAYTÁN ALCALÁ, Felipe. La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 119–147, 2018.

GRIMM, Dieter. Sovereignty and Religious Norms in the Secular Constitutional State. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996. (Studies in contemporary German social thought).

HABERMAS, Jürgen. **Between naturalism and religion: philosophical essays**. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Retour sur la religion dans l'espace public: Une réponse à Paolo Flores d'Arcais. **Le Débat**, v. 152, n. 5, p. 27–31, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action**. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.

HAOJUN, Zhang. Component or moment? a critical assessment of Habermas' division of life-world. *In*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.). **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**. Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33. (Cultural heritage and contemporary change. Series VII, Seminars: culture and values).

HAUPT, Claudia E. Transnational Nonestablishment (Redux). *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

HICKMAN, Jared. The Theology of Democracy. **The New England Quarterly**, v. 81, n. 2, p. 177–217, 2008.

HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 1, p. 175–189, 2017.

HIRSCHL, Ran. **Constitutional theocracy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

HIRSCHL, Ran. Juristocracy vs. Theocracy: Constitutional Courts and the Containment of Sacred Law. **Middle East Law and Governance**, v. 1, n. 2, p. 129–165, 2009.

HIRSCHL, Ran. On the blurred methodological matrix of comparative constitutional law. *In*: CHOUDHRY, Sujit (Org.). **The Migration of Constitutional Ideas**. Cambridge: Cambridge

University Press, 2007, p. 39–66. Disponível em:

<https://www.cambridge.org/core/product/identifier/CBO9780511493683A009/type/book_part>. Acesso em: 31 maio 2021.

HIRSCHL, Ran; SHACHAR, Ayelet. Competing Orders? The Challenge of Religion to Modern Constitutionalism. **The University of Chicago Law Review**, v. 85, n. 2, p. 425–456, 2018.

HOLMES, Stephen. How democracies perish. In: SUNSTEIN, Cass R. (Org.). **Can it happen here? authoritarianism in America**. 1. ed. New York: Dey St., an imprint of William Morrow, 2018, p. 387–427.

HUNTINGTON, Samuel P. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Simon & Schuster, 1996.

INDRALAK, Lana; GIORDANO, John. Chantal Mouffe and Religious Pluralism: Agonistic Experiments in Non-Western Societies. **Prajñā Vihāra**, v. 18, n. 2, p. 84–93, 2017.

JONES, Daniel; VAGGIONE, Juan Marco. Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 12, n. 3, p. 522–537, 2012.

JOPPKE, Christian. Pluralism vs. pluralism: Islam and Christianity in the European Court of Human Rights. In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

KELSEN, Hans. **Pure theory of law**. Trad. Max Knight. Clark, N.J: Lawbook Exchange, 2005.

KELSEN, Hans. **Secular religion: a polemic against the misinterpretation of modern social philosophy, science, and politics as “New Religions”**. Wien: Springer, 2012.

KOZICKI, Katya. Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, v. 41, n. 0, p. 43–57, 2004.

LABORDE, Cécile. Liberal Neutrality, Religion, and the Good. In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro**. 1a edição. Porto Alegre: Editora Zouk, 2019.

LANDAU, David. Abusive Constitutionalism. **UC Davis Law Review**, v. 47, n. 1, p. 189–260, 2013.

LINZ, Juan José. The Perils of Presidentialism. **Journal of Democracy**, v. 1, n. 1, p. 51–69, 1990.

LIONÇO, Tatiana. Psicologia, Democracia e Laicidade em Tempos de Fundamentalismo Religioso no Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 37, n. spe, p. 208–223, 2017.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. **Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea**. São Paulo: Saraiva, 2013. Disponível em: <<https://elibro.net/ereader/elibrodemo/64325>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

MAINWARING, Scott; SHUGART, Matthew Soberg. Juan J. Linz: Presidencialismo y democracia. Una revisión crítica. **Desarrollo económico**, v. 34, n. 135, p. 397–436, 1994.

MAKARIEV, Plamen. Introduction. *In*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.). **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**. Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33, p. 1–9. (Cultural heritage and contemporary change. Series VII, Seminars: culture and values).

MAKARIEV, Plamen. The Public Sphere: The Ideal and Realities. *In*: MAKARIEV, Plamen (Org.). **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**. Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015.

MAKARIEV, Plamen. The public sphere: the ideal and realities. *In*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.). **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**. Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33. (Cultural heritage and contemporary change. Series VII, Seminars: culture and values).

MALIK, Maleiha. Religion and Minority Legal Orders. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: Secularização e pluralismo em debate. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 16, n. 4, p. 708–726, 2016.

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

MATA, Sérgio da. Considerações anti-hermenêuticas em torno da recepção de Max Weber no Brasil. *In*: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.). **Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento**. Uberlândia: Edufu, 2016, p. 93–125.

MILOT, Micheline. Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde. **Cahiers de recherche sociologique**, n. 30, p. 153–178, 2011.

MODOOD, Tariq. State-Religion Connections and Multicultural Citizenship. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

MONIZ, Jorge Botelho. Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião. **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 3, p. 125–149, 2017.

MORAES, Antonio Carlos Robert. Geografia, Interdisciplinaridade e metodologia. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, v. 18, n. 1, p. 09–39, 2014.

- MOUFFE, Chantal. **Agonistics: thinking the world politically**. 1. ed. London: Verso, 2013. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=729879>>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- MOUFFE, Chantal. Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? **Social Research**, v. 66, n. 3, p. 745–758, 1999.
- MOUFFE, Chantal. **On the political**. London: Routledge, 2005.
- MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London: Verso, 2000.
- MOUFFE, Chantal. **The return of the political**. London: Verso, 1993. (Phronesis).
- MOYN, Samuel. Religious Freedom and the Fate of Secularism. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.
- NOBRE, Renarde Freire. Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores. *In*: SENEDA, Marcos César; CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria (Orgs.). **Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento**. Uberlândia: Edufu, 2016, p. 147–167.
- ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 221–237, 2011.
- ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 2, p. 229–253, 2017.
- PERRY, Michael J. **Love and power the role of religion and morality in American politics**. New York: Oxford University Press, 1993.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, p. 9–16, 2008.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43–73, 1998.
- PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Numen**, v. 16, n. 1, p. 59–77, 2013.
- PRIETO, Sol. Bioética y catolicismo en la Argentina contemporánea: Un análisis en base a seis campos en disputa. **Religião & Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 23–52, 2018.
- RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. Laicidade, laicismo e secularização: Definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67–75, 2008.
- RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. O acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate. **Debates do NER**, v. 2, n. 18, p. 193–212, 2010.

RAWLS, John. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 2005. (Columbia classics in philosophy).

RAWLS, John. The Idea of Public Reason Revisited. **The University of Chicago Law Review**, v. 64, n. 3, p. 765–807, 1997.

SCHEPPELE, Kim Lane. Autocratic Legalism. **The University of Chicago Law Review**, v. 85, n. 2, p. 545–583, 2018.

SCHEPPELE, Kim Lane. Worst Practices and the Transnational Legal Order (Or How to Build a Constitutional “Democratorship” in Plain Sight). *In*: **The End of the End of History**. University of Toronto: Wright Lecture, 2016.

SCHMITT, Carl. **Political theology: four chapters on the concept of sovereignty**. Trad. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SCHMITT, Carl. **The concept of the political**. Trad. George Schwab. Expanded Ed. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

SHUKLA, Rajesh. Religion, politics, and liberal democracy: an uneasy alliance. *In*: MAKARIEV, Plamen; GEORGE, Vensus A. (Orgs.). **The role of religions in the public-sphere: the post-secular model of Jürgen Habermas and beyond**. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2015, v. 33. (Cultural heritage and contemporary change. Series VII, Seminars: culture and values).

SORJ, Bernardo. A convivência democrática como politeísmo de valores. **Estudos Avançados**, v. 30, n. 86, p. 133–145, 2016.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito**, v. 7, n. 3, p. 278–284, 2015.

STEIL, Carlos Alberto. Eleições, Voto e Instituição Religiosa. **Debates do NER**, v. 1, n. 3, 2001. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2708>>. Acesso em: 18 nov. 2020.

STENNER, Karen; HAIDT, Jonathan. Authoritarianism is not a momentary madness, but an eternal dynamic within liberal democracies. *In*: SUNSTEIN, Cass R. (Org.). **Can it happen here? authoritarianism in America**. 1. ed. New York: Dey St., an imprint of William Morrow, 2018, p. 175–219.

TAYLOR, Charles. **Dilemmas and connections: selected essays**. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

TROPER, Michel. Republicanism and Freedom of Religion in France. *In*: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Orgs.). **Religion, Secularism, and Constitutional Democracy**. New York: Columbia University Press, 2016.

TUSHNET, Mark. Some Reflections on Method in Comparative Constitutional Law. *In*: CHOUDHRY, Sujit (Org.). **The migration of constitutional ideas**. First paperback ed. Cambridge: Cambridge Univ Press, 2010, p. 67–83.

TUSHNET, Mark. Varieties of populism. **German Law Journal**, v. 20, n. 3, p. 382–389, 2019.

VALCKE, Catherine. Reflections on comparative law methodology - getting inside contract law. *In*: ADAMS, Maurice; BOMHOFF, Jacco (Orgs.). **Practice and Theory in Comparative Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 22–48. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/product/identifier/9780511863301%23c01085-76/type/book_part>. Acesso em: 26 maio 2021.

WEBER, Max. **The religion of China: Confucianism and Taoism**. Trad. Hans H. Gerth. Glencoe: The Free Press, 1951.

WEBER, Max. **The religion of India: the sociology of Hinduism and Buddhism**. Trad. Hans H. Gerth. Glencoe: The Free Press, 1958.

WEBER, Max. **The sociology of religion**. Trad. Ephraim Fischhoff. London: Methuen & Co Ltd, 1965.

WEBER, Max. **The vocation lectures**. Trad. Rodney Livingstone. Indianapolis: Hackett Pub, 2004.

WOHLRAB-SAHR, Monika; BURCHARDT, Marian. Revisitando o secular: secularidades múltiplas e trajetórias para a modernidade. **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 143–173, 2017.