

## MUNDO SECULAR, LAICIDADES E DIREITOS HUMANOS INTERCULTURAIS: IDENTIDADES SUBALTERNAS E APONTAMENTOS DECOLONIAIS

### SECULAR WORLD, LAICITIES AND INTERCULTURAL HUMAN RIGHTS: SUBALTERNAL IDENTITIES AND DECOLONIAL NOTES

Phablo Freire<sup>1</sup>

**RESUMO:** A proposta central deste ensaio é discutir aspectos da historicidade, conceito e aspectos da inefetividade da norma laica no ordenamento pátrio num contexto teórico decolonial e sua relação com a noção de direitos humanos e interculturalidade. Para tanto o trabalho se inicia com uma exposição sobre conceitos de secularização e laicidade, segue-se para uma breve exposição sobre o processo de constitucionalização Brasileira com ênfase na questão da disciplina laica, partindo da primeira Constituição até a Carta Magna de 1988. Avança para a exposição dos conceitos Direitos Humanos e secularização em perspectiva (de)colonial para finalmente localizar a laicidade enquanto instrumento da colonialidade do poder, produtora de identidades e relações interpessoais subalternas. Após as exposições, concluiu-se que a laicidade se configura como instrumento da colonialidade do poder apto a operar uma forma específica de alienação, marcada pelo posicionamento dos sujeitos subalternos, e mesmo dos hegemônicos, fora dos processos de elaboração e distribuição do poder, reduzindo-os a condição de produto dessas dinâmicas, implicando as subjetividades pela ausência, tornando-os alheios às causas de sua subalternidade, apoiados na expectativa de um futuro isonômico a ser produzido pela promessa reticente da laicidade.

**Palavras-chave:** Laicidade. Secularidade. Direitos Humanos. Decolonialidade. Pensamento Decolonial.

**ABSTRACT:** The main purpose of this essay is to discuss aspects of historicity, concept and aspects of the ineffectiveness of the laicity norm in the national order in a decolonial theoretical context and its relationship with the notion of human rights and interculturality. Therefore, the work begins with an exposition on the concepts of secularization and laicity, followed by a brief exposition on the process of Brazilian constitutionalization with an emphasis on the issue of normative discipline of laicity, from the first Constitution to the Magna Carta of 1988. the exposition of the concepts of Human Rights and secularization in a (de)colonial perspective to finally locate the secularity as an instrument of the coloniality of power, producer of subaltern identities and interpersonal relations. After the presentations, it was concluded that laicity is configured as an instrument of coloniality of power able to operate a specific form of alienation, marked by the positioning of subaltern subjects, and even hegemonic ones, outside the processes of elaboration and distribution of power, reducing them the condition of product of these dynamics, implying subjectivities by their absence, making them oblivious to the causes of their subordination, supported by the expectation of an isonomic future to be produced by the reticent promise of laicity.

**Keywords:** Laicity. Secularity. Human rights. Decoloniality. Decolonial Thought.

### 1 INTRODUÇÃO

Funda-se o atual Estado nacional com a promulgação em 5 de outubro de 1988 da lei fundamental: a Constituição da República Federativa do Brasil. Em seu texto e teor, a Carta Magna reflete o ideal de conquista, manutenção e

ampliação de direitos e garantias fundamentais, na esteira das lutas pela igualdade entre os povos e emergências de ideais como o Constitucionalismo, materializando também a peleja pela efetivação das conquistas jurídicas e sociais internas. Identifica-se, dentre os vários princípios democráticos consagrados na Carta de 88, a *laicidade* esculpida no

inciso I do art.19, como garantia de separação entre o poder público e os interesses religiosos. Observa-se também, desde o início da modernidade e dos Estados nacionais o traço reticente das promessas democráticas, as ausências e obstáculos à efetividade dos postulados que se anunciam como sustentáculos da vida coletiva na modernidade. Desafios a serem superados pelas coletividades, sobretudo, ocidentais.

Nesse contexto, a proposta central deste ensaio é discutir aspectos da historicidade, conceito e incipiência da laicidade no ordenamento pátrio num contexto teórico decolonial e sua relação com a noção de direitos humanos e interculturalidade. Para tanto o trabalho se inicia com uma exposição sobre conceitos de secularização e laicidade, segue-se para uma breve exposição sobre o processo de constitucionalização Brasileira com ênfase na questão da disciplina laica, partindo da primeira Constituição até a Carta de 88. Avança para a exposição dos conceitos Direitos Humanos e secularização em perspectiva (de)colonial para finalmente localizar a laicidade enquanto instrumento da colonialidade do poder, produtora de identidades e relações interpessoais subalternas.

## **2. O PROCESSO SECURALIZANTE NAS SOCIEDADES MODERNAS, AS BASES CONCEITUAIS DA LAICIDADE ESTATAL E A MODERNIDADE**

O pensamento moderno se inicia com os movimentos intelectuais que se proliferam pela Europa e em seguida pela América, no intuito de frear os desastrosos efeitos do mundo medieval e, modificando-os, lançar as bases, liberais, de uma nova realidade social. Neste diapasão, o ideal

burguês, como se sabe, ganhou força e propagou-se pelas vozes de inúmeros pensadores, construindo uma nova possibilidade social que alcançaria todo o ocidente a partir daquele momento. John Locke foi um dos pensadores mais influentes daquele período, contribuindo amplamente para a formulação da modernidade através de contribuições para suas bases teóricas. Catroga (2010, p.81), comentando as ideias daquele pensador, aponta a origem contratualista como condicionada ao interesse – essencialmente liberal –, de promoção e manutenção do bem comum e da paz civil, incompatíveis com os antigos regimes, absolutista e medieval. Já naquele momento apresenta-se a *secularização do poder* e a *laicidade* como condições *sine qua non* à modernidade: “as religiões e o Estado são instituições absolutamente diferentes e separadas, pelo que tanto a fusão da primeira com a segunda, como o inverso, produziriam intolerância e impediriam a paz civil”

Deste modo, mais que uma mera expressão de proteção às liberdades, a laicidade, apresentava-se como um dos pilares do próprio Estado. A ideia de que seria impossível a existência de um Estado liberal sujeito, em qualquer nível, à religião, não era exclusivo de Locke, como aponta Catroga (2010, p.90), partilhado por pensadores outros como Roger Williams, Tomás More, Milton, Jonh Good-Win, de modo que “as possibilidades de concretização dos direitos naturais exigiam um clima de tolerância e este (...) só podia ser criado quando as Igrejas e o Estado se posicionassem como sociedades exteriores e diferentes”.

É exatamente neste contexto histórico, em que se elabora o um modelo de Estado legitimado em suas próprias bases, a partir da racionalidade, e não em fatores externos, como o elemento religioso, que

se espraia o pensamento e processo de secularização:

A secularização como a saída de sectores da sociedade e da cultura do domínio do religioso [...], ou melhor, como o processo “by which religious institutions, actions and consciousness lose their social significance<sup>20</sup>”, em consequência da irradiação de princípios enformadores da mundividência moderna, nomeadamente o crescimento da consciência do eu, correlato de que os homens seriam capazes, cada vez mais, de “fazer” a história. (CATROGA, 2010, p. 16)

O uso da razão humana, como se observa o autor, passa a ser aspecto central no processo de secularização da sociedade:

As apologias acerca da natureza perfectível do ser humano (Rousseau, Turgot), as teses contratualistas sobre as origens da sociedade e do poder político, as fundamentações filosófico-progredistas do tempo histórico (Condorcet, Hegel) e, mais tarde, os esforços, mesmo ilusórios, para se cientificar a sociedade (Comte, Proudhon, Spencer, Marx), foram projectos (sic) que **emanaram do mesmo centro secular, perspectiva que fez da apoteose a razão**, da ciência e do ideal emancipatório uma das características mais fortes da modernidade. (CATROGA, 2010, p. 28, Grifos nossos)

Aquilo que o Catroga (2010) chama de “centro secular”, nada mais é do que novos sentidos sociais de legitimação em que se busca a separação entre o Estado e a Igreja, como processo indispensável a operacionalização da razão, para fomento dos mais importantes movimentos que viriam a fundar efetivamente não apenas o Estado, mas a própria modernidade, como o antropocentrismo, o contratualismo, o positivismo, o cientificismo e outros. Obviamente, a considerar o momento histórico, tratava-se de um passo demasiadamente complexo, como o historiador pontua: “o novo interesse geral, reivindicado pelo Estado, entrou em

atrito com a vocação totalizadora das Igrejas [e, em particular, da Igreja Católica], o choque entre ambas as instituições foi igualmente global.”(p.33). Sendo que o projeto da racionalização social, bem como todos os demais movimentos intelectuais modernos, jamais poderia ser implementado, sem que houvesse antes a secularização.

Já a *laicidade*, vai surgir, como apontam Catroga (2010) e Pena-Ruiz (2003), com *status* de norma jurídica estatal, um direcionamento para que o Estado não retorne aos formatos anteriores ao modelo secular, para que não voltasse a ser pendente em favor de um dado credo e em desfavor de todos os demais partícipes da sociedade. A Laicidade seria, no seu início, compreendida como um princípio (ou como regra como defendem alguns) que se voltaria para o Estado, dito de outra forma, enquanto a secularização seria de toda a sociedade, no fenômeno chamado por Gauchet (1985) de saída do religioso, a laicidade seria qualidade do Estado, sua não parcialidade, uma neutralidade em matéria confessional, por conseguinte não dirigida aos cidadãos que a seu turno poderiam experimentar livremente suas escolhas religiosas. Ocorre que tal premissa não correspondeu precisamente a experiência laica, como se observará mais adiante.

### 3. A MARCHA CONSTITUCIONAL E A LAICIDADE BRASILEIRA

Muitas foram, ao longo da história brasileira, as Constituições que formularam distintos modelos estatais vivenciados no território nacional, sendo

<sup>20</sup> Expressão em inglês para a frase “pelo qual as instituições, ações e consciência religiosas perdem sua importância social”

especificamente sete, nos quase 180 anos que compõem a independência e no pouco mais de 100 anos de República. O início do período Constitucional Brasileiro se dá, fatidicamente, sob o manto da ilegitimidade, haja vista ter sua promulgação, em 1824, decorrida de outorga a todas as províncias e dotada de plena ausência popular e, embora exaltasse o ideal liberal, que consagra os conceitos de liberdades, jamais fora cogitada pelo Imperador como fonte de sua legitimidade, sendo inclusive por ele mesmo ignorada no exercício de suas atividades (BARROSO, 2001).

É na vigência desta Constituição, mediante a promulgação do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que é estabelecida pela primeira vez no Brasil a *laicidade*. Pouco tempo depois, em 24 de fevereiro de 1891, funda-se um novo Estado, que segundo Barroso (2000), citando Seabra Fagundes, continua distante do ideal republicano, em razão de sua elaboração elitista eivada pela exclusão da participação popular. Sua inspiração é nitidamente norte-americana e é marcada por três modificações, em relação a sua antecessora: altera-se a forma de governo de monarquia para república, transmuta-se o sistema de governo de parlamentarismo para presidencialismo, e por último, institui-se a forma federativa do Estado, em substituição ao modelo unitário vigente até então.

No entanto, considerando que o ideal constitucional difere do mero documento nomeado como “Constituição”, uma vez que aquele deve, necessariamente, guardar íntima relação com a proteção e promoção dos direitos humanos fundamentais, padecia a Carta de 1891 de vícios igualmente irremediáveis, como assevera Barroso (2000, p.13) “a República inicia de forma

melancólica, densamente autoritária, omissa na questão social, elitista no seu desprezo à conscientização popular”.

A *laicidade* instituída no Decreto 119-A, de 1890, é alçada à condição de Princípio norteador do Estado na Constituição de 1891, conforme a dicção do art. 11, § 2º da então Carta Magna. Todavia, apresentava-se visivelmente frágil e ilegítima para todos os contemporâneos, inspirando manifestações populares, como a Revolta de Canudos, a Revolução Federalista no Rio Grande do Sul e a Revolta Armada, que se insurgiram contra este modelo estatal inconstitucional. Assim, por influência de acontecimentos e movimentos internacionais, como a crise de 1929, o fortalecimento dos movimentos nacionais dos trabalhadores e do poderio industrial frente ao setor agrário, vê-se derrubada a Carta de 1891 e estabelecida nova ordem, em 16 de julho de 1934.

Embora demonstrando importantes avanços sociais em seu texto, a Carta de 1934 mostrou-se ineficaz em face dos movimentos políticos que se articulavam desde sua origem para a outra modificação do Estado, especialmente pelos setores militares, que demonstravam desde aquele momento interesse em assumir as rédeas da condução do país. Assim, já em 1937, passado menos de uma década da promulgação da Constituição de 34, funda-se novo Estado, cujos contornos se aproximavam do unitarismo do império, com a figura do Poder Central, o Executivo, sobrepujando o Legislativo que lhe servia unicamente de apoio formal, porquanto inoperante na prática, rompendo-se a independência dos poderes, por meio do art. 180, que dotava o Ditador de poderes supremos diante de quaisquer outros.

Na esteira das alterações nacionais e internacionais, anuncia Barroso (2000) mudanças relevantes no curso da história constitucional brasileira, tais como a inserção na política brasileira de partidos de âmbito nacional, convocados para eleições gerais, por meio das medidas adotadas à época. No curso daquelas mudanças, foi instituída Assembleia Constituinte em 2 de dezembro de 1945, dando fim à Carta de 1937, a qual, em *estrito sensu*, jamais chegou a ter vigência regular e efetiva. Nas palavras de Barroso (2000), o ciclo iniciado em 18 de setembro de 1946, com a promulgação da nova Constituição, acompanhou uma fase fértil percebida em todo o mundo, quando vários Estados novos surgiam e buscavam no ideal constitucional a produção de seus pactos fundadores. Esta Carta Magna é exaltada pela doutrina jurídica como nossa melhor carta, sendo inspirada diretamente pela Constituição norte-americana, pelo federalismo Francês e pela Constituição de Weimar.

Um profundo quadro de instabilidade política precede o Golpe Militar de 31 de março de 1964, iniciando um período obscuro no campo de direitos e garantias fundamentais, como se pode perceber ao ser disparada intensa repressão e combate simbólico aos sentidos de democracia e liberdades, materializando-se a chegada dos militares ao poder (BARROSO, 2001). Sob o esmagador efeito de três atos institucionais, vinte emendas constitucionais e algo em torno de quarenta atos complementares, ruiu o que restava da Constituição de 1946. Em 13 de dezembro de 1968, como consequência do discurso do Deputado Márcio Moreira Alves, instaurou-se uma profunda crise entre Governo e

Congresso, que ensejou o Ato Institucional nº 5, pelo que se decretou “recesso” do Congresso Nacional. Esta medida estabeleceu o governo militar acima da ordem constitucional, dotando-o de poderes para legislar quando do período relativo ao recesso imposto ao Congresso, para proceder intervenção federal nos estados membros e municípios, poder de suspensão dos direitos políticos e cassação de mandatos eletivos de todo e qualquer nível, além do poder para suspensão de garantias da magistratura, confisco de bens, suspensão de *habeas corpus* em casos de crimes políticos, e exclusão da apreciação pelo judiciário de atos praticados sob a égide do AI nº 5.

Em 30 de outubro de 1969, ascende à presidência da República o General Emílio Garrastazu Médici. Dias antes, em 17 de outubro do mesmo ano (por meio da Emenda Constitucional nº 1), é promulgada a Constituição de 1967, totalmente dirigida por militares, e nitidamente eivada de ilegitimidade, configurado este período da história recente brasileira como um dos mais tortuosos e repulsivos, tanto pelo indiscutível distanciamento democrático, quanto pelo esmagamento daquilo que deveria ser o cerne da teleologia estatal.

Em 1 de fevereiro de 1987, após vinte e cinco anos de regime militar, o então presidente do Supremo Tribunal Federal, Ministro José Carlos Moreira Alves, instalou a Assembleia Constituinte<sup>21</sup>, tendo como presidente o principal líder parlamentar de oposição ao regime militar, o Deputado Ulisses Guimarães, conduzindo os trabalhos para elaboração da nova Constituição que

<sup>21</sup> Para alguns seria mais apropriada a expressão Congresso Constituinte, em razão de terem sido responsáveis pela elaboração da Carta Magna os

deputados eleitos para o Congresso Nacional em novembro de 1986.

inauguraria o atual Estado Democrático Brasileiro. Notadamente, a *Lex Legum* de 1988 marca a retomada da narrativa pela defesa de direitos e garantias fundamentais e a restauração do processo democrático nacional, erguendo-se como símbolo maior da superação do período de arbítrio que lhe antecede, porém, ainda sob a sombra de uma arbitrariedade não superada, não enfrentada, a saber, pela pernicioso persistência dos símbolos socialmente partilhados de subalternidade social.

### 3.1 O PRINCÍPIO DA LAICIDADE NA CONSTITUIÇÃO DE 1988

A marcha pela *laicidade* dos Estados é característica essencial da *modernidade*, havendo inclusive quem<sup>22</sup> afirme ser ela a própria matriz semântica deste Estado Novo. Em 09 de dezembro de 2005, fora realizada na França a celebração do centenário da separação entre Estado e Igrejas (ou de modo mais adequado: da separação entre a legitimidade do Estado e o elemento religioso). Na ocasião, Jean Baubérot, historiador francês e sociólogo, especialista em sociologia das religiões, auxiliado por Cheline Milot e Roberto Blancarte, redigiu e apresentou ao Senado daquele país, o documento intitulado *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI*, do qual pode ser extraído, em seu art. 4º, o conceito de laicidade:

Definimos a laicidade como a harmonização, em diversas conjunturas sócio-históricas e geopolíticas, dos três princípios já indicados: respeito à liberdade de consciência e à sua prática individual e coletiva: autonomia da política e da sociedade civil com relação às normas religiosas e filosóficas particulares; nenhuma discriminação direta ou indireta contra os seres humanos. (LOREA *et al*, 2008, p.10)

Deste modo, a laicidade passa a ser uma garantia fundamental que se impõe ao Estado, numa postura coerente destinada a proteger o indivíduo e as instituições de interesses puramente privados, sendo seu conteúdo a ideia de separação, como já dito, entre o Estado (sua legitimação e operacionalização) e o elemento religioso (qualquer que seja).

Apenas na vigência da segunda Constituição Brasileira, em 1891, é que se pretendeu instituir expressamente a laicidade como princípio constitucional do Estado Brasileiro, vez que, até então, a confissão do credo católico em âmbito estatal era uma realidade. A alteração então veio com a promulgação, em 7 de janeiro de 1890, do Decreto 119-A, que proibia a intervenção da autoridade federal e dos Estados em matéria religiosa, como se observa o texto, reproduzido na íntegra a seguir:

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como a dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico.

Art. 4º Fica extincto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerogativas.

Art. 5º A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade juridica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes á propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o dominio de

<sup>22</sup> Nomes como Locke, Tomás More, Jonh Good-Win, dentre outros.

seus haveres actuaes, bem como dos seus edificios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continúa a prover á congrua, sustentação dos actuaes serventuarios do culto catholico e subvencionará por anno as cadeiras dos seminarios; ficando livre a cada Estado o arbitrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos antecedentes.

Art. 7º Revogam-se as disposições em contrario (BRASIL, 1890).

Da leitura do texto pode-se extrair alguns conceitos importantes que refletem – e jogam luz sobre – aquele momento: é determinado, legalmente, pela primeira vez no Brasil, a vedação, dirigida ao Estado, de atos que importassem em embaraço para quaisquer manifestações religiosas. Restava igualmente vedada qualquer espécie de tratativa diferenciada entre os indivíduos por razões de crença, e ficava também vedado o Poder Público de instituir ou sancionar qualquer espécie de religião. Entretanto, a despeito da impressão de ter fixado, satisfatoriamente, o texto normativo, uma separação entre Estado e religião, o Decreto, em seu art.6º, mantém espécie de ato estatal, desde antes praticado e de caráter nitidamente religioso, qual seja, a continuidade da *côngrua*, que implicava no pagamento de contribuição/benefício, ao representante paroquial da confissão católica de cada localidade, pelo desempenho de seu ofício religioso, configurando notório envolvimento entre e Estado e o credo Católico.

Destaque-se, como já mencionado, que embora seja registrado formalmente nos textos legais este primeiro esboço sobre o que viria a ser uma laicidade no ordenamento jurídico nacional, não gozaram de qualquer eficácia ou mesmo legitimidade as primeiras constituições em nosso país. Esta laicidade deficiente, ficta, é replicada, com certas modificações, ao longo dos textos Constitucionais supervenientes, até a vigente Carta,

que esculpiu este pilar democrático em seu art.19, I, como se pode observar:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

[...]

III - criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si. (BRASIL, 1988)

Embora mais conciso que o texto presente no Decreto 119-A de 1890, notadamente é mais expressivo e abrangente no sentido de estabelecer uma expressa separação entre o Poder Estatal e a manifestação religiosa. Esta vedação de envolvimento ou embaraço, do Estado, para toda e qualquer religião. Destaque-se ainda que, diferentemente de outros textos constitucionais como *v.g.*, o francês, optou o Legislador Constituinte Originário pela não utilização do termo “laicidade” na textualidade constitucional, fixando tão somente seu conteúdo. Como assevera a doutrina nos limites teóricos pátrios, a laicidade se apresenta como garantia constitucional, de modo que não há de ser confundida com um direito fundamental.

Nas lições de Bulos (2014, p.231): “direitos fundamentais são bens e vantagens disciplinados na Constituição Federal” ao passo em que “Garantias fundamentais são as ferramentas jurídicas por meio das quais tais direitos se exercem, limitando os poderes do Estado”. O que implica dizer, que a garantia – diferente do direito – possui natureza jurídica de *disposições assecuratórias*, isto é, recurso instrumental normativo-jurídico para defesa do regular exercício de direitos contra o arbítrio do Estado ou mesmo em face de sua omissão, quando garantidor.

Desta forma, quando se assevera ser o conteúdo normativo da laicidade o ideal de separação entre do Estado (sua legitimação e operacionalização) e o elemento religioso (qualquer que seja sua manifestação), ostentando esta a natureza jurídica de uma garantia constitucional, requer ainda que sejam igualmente anunciados quais direitos esta garantia assegura o exercício. Nisto, quando se fala em laicidade, enquanto garantia, mira-se a proteção aos direitos à liberdade de consciência e de crença (CF, art.5º, VI, primeira parte), o livre exercício dos cultos religiosos (CF, art. 5º, VI, segunda parte), a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (CF, art.5º, VI, última parte). A partir do direito elementar de tomada de consciência, dirige-se a laicidade para assegurar também a igualdade entre os cidadãos distinguidos a partir do elemento religioso (CF, art. 5º, *caput*, art. 1º, II). O direito a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (CF, art. 5º, VII), a não privação ou cerceamento de direitos em razão do elemento religioso (CF, art. 5º, VIII, primeira parte). Na esteira do espectro garantidor, a laicidade se estende para o direito à erradicação da marginalização e redução das desigualdades sociais marcadas ou determinadas pelo elemento religioso (CF, art. 3º, III), sendo este mais que um direito individual, mas antes, propriamente um objetivo do Estado Democrático Constitucional de Direito. E, por fim, a laicidade se estende para alcançar o direito de acesso à concretude do fundamento constitucional da dignidade da pessoa humana (CF, art. 1º, III), em contextos das interações sociais

atravessadas direta ou indiretamente pelo elemento religioso<sup>23</sup>. Neste intervalo, socorre-se o presente ensaio ao conteúdo jurídico da dignidade esculpido por Barroso (2014), qual seja: o imperativo reconhecimento do direito de ter – e elaborar – direitos a partir da tríade: 1.Valor intrínseco da condição humana; 2.Autonomia; 3.Valor comunitário.

#### **4. DIREITOS HUMANOS, MUNDO SECULAR E LAICIDADE EM PERSPECTIVA COLONIAL**

Os fenômenos de *secularização e laicidade* foram peças centrais na elaboração da modernidade, processo este que afetou a constituição de todos os Estados nacionais ocidentais e, dentre eles, o Brasil. Na esteira desses processos vê-se emergir o conceito sócio-jurídico de *Direitos Humanos* e mais adiante de *Direitos Humanos Interculturais*, sendo o interesse dessa seção evidenciar a relação entre os quatro processos.

##### **4.1 DIREITOS HUMANOS, (DE)COLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE**

Os *direitos humanos* se caracterizam como um conjunto específico de *direitos*, um *rol de prerrogativas* sem as quais o sujeito (ou grupo) perde sua qualidade humana, sendo reduzido à condição de coisa. Como pontua Comparato (2013, p.33), a elaboração do conceito de pessoa (humana) da qual se vale a afirmação acima é produto de um longo percurso intelectual, sendo a contribuição de

<sup>23</sup> Aqui refere-se o texto aos debates jurídicos acerca de temas como os direitos civis da comunidade LGBTI+, os direitos ao corpo da mulher e direitos reprodutivos, o direito das religiões de matriz africana ou outras

abordagens que embora não sejam inicialmente marcadas pelo elemento religioso são por ele atravessadas, na sociedade e nos Tribunais.

Immanuel Kant ponto de inflexão inevitável nessa trajetória. Em Kant (2007) a *pessoa* passa a ser concebida como *sujeito de direitos universais*, exigíveis em qualquer lugar do mundo, *anteriores e superiores* a quaisquer ordenamentos jurídicos vigentes.

Como destaca Comparato (2013, p.83), considerando os registros histórico-jurídicos o primeiro documento europeu a tratar de direitos da pessoa humana foi a Magna Carta de 1215, assinada pelo Rei João Sem-Terra da Inglaterra. O documento possuía caráter eminentemente local, dirigindo-se não à totalidade da raça humana mas sim ao grupo político local, versando sobre o *direito de escolha*, equivalente hoje às liberdades laicas (liberdade de consciência, de pensamento, crença e culto), *direitos tributários*, constituindo nitidamente limitações ao direito de tributar do soberano, além de *direitos relacionados à propriedade, à economia e a aplicação de penas*. Todos eles delimitando um campo de prerrogativas sobre no qual o soberano não poderia adentrar.

A este documento jurídico seguem-se outros de grande relevância histórica, tais como a *Lei de Habeas Corpus* na Inglaterra de 1679; a *Declaração de Direitos (Bill of Rights)* na Inglaterra de 1689 e a *Declaração de Independência e Constituição* dos Estados Unidos da América do Norte em julho de 1776. Tais documentos possuíam como traço comum a delimitação de direitos para seu povo interno, estando todos eles marcados pela *localidade*, não dirigindo-se para uma generalidade externa ao grupo, prevendo inclusive grupos internos que não teriam quaisquer direitos, como os escravos, *v.g.*, reduzidos estes à condição de coisa, sendo tal violência compatível – à época – com as delimitações jurídicas de elaboração de direitos da

pessoa. É com o marco da Revolução Francesa que o alcance das delimitações jurídicas dos direitos da pessoa pretende superar *localidade* e alcançar a *universalidade* da condição humana (COMPARATO, 2013).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*), em 1789 na França revolucionária, a despeito de referir-se a si como documento elaborado por e para o povo francês, propõe-se a tratar de direitos universais de todos os 'homens', como se pode observar em fragmento do preambulo e no seu art.1º:

**Representantes do Povo Francês**, constituídos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo **do direito humano** são as únicas causas dos infortúnios públicos e da corrupção dos Governos, resolveram expor, em uma Declaração solene, os **direitos naturais**, inalienáveis e sagrados **do Homem**, para que esta Declaração, constantemente **apresentada a todos os membros do corpo social**, lembre constantemente os seus direitos e deveres (...)

(...)

Consequentemente, a Assembléia Nacional reconhece e declara, na presença e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos do Homem e do Cidadão.

(...)

Art. 1º: **Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos**. As distinções sociais só podem ser baseadas no bem comum (grifos nossos)

A construção lógico-jurídica do texto se dirige à época apenas o povo francês, no entanto dispara processos de elaboração jurídica de normas que não se limitariam apenas ao povo que a elabora mas, por pretender tratar da condição humana, pretende-se universalmente exigível.

Embora a DUDH se anuncie como *universal e inerente a condição humana* (art. II, I), os *direitos humanos* sempre serão apenas um reflexo do tempo em que se fala, uma representação da experiência daqueles que falam. Resultado da capacidade

cognitiva humana em um determinado tempo e lugar e, nesse caso, o lugar histórico ocidental pós-guerra. Desse modo, os conteúdos da ideia de *pessoa*, de *dignidade* e propriamente o *rol fixado* sempre estará em uma condição de oscilação, em razão dos apelos do tempo e espaço que os circunscrevem, carregando, invariavelmente, seleções ideológicas. É o que alguns autores vão tratar como o aspecto colonial dos *direitos humanos*.

Anibal Quijano (2009) figura entre os pensadores integrantes do grupo de estudos latino-americanos que compreendem a *modernidade* como modelo epistemológico que se arvora para todos os lugares do mundo, constituindo-se como um *sistema-mundo* por meio dos seus três eixos centrais: a *colonialidade do poder*, o *capitalismo* e o *eurocentrismo*.

Tais eixos, como pontua Quijano (2005, p.123) configuram-se como um “conjunto de elementos demonstráveis que apontam para um conceito de modernidade diferente, que dá conta de um processo histórico específico ao atual sistema-mundo”. Esta especificidade que delimita a modernidade a qual se refere o autor, diz respeito aos modos pelos quais os processos de produção de sentidos configuraram as possibilidades de elaboração das realidades sociais, conformando os modos de vida nos locais politicamente colonizados pela Europa, subalternizando não apenas os indivíduos pela política mas antes desta, pelos sentidos. Assim, a modernidade, enquanto sistema-mundo pode ser compreendida quando dissecadas as formas específicas pelas quais ela operou (e opera) a produção e ordenação de sentidos na realidade.

O conceito de *colonialidade do poder*, como destaca Quijano (2009) está ancorado nos conceitos

de *poder* desenvolvido a partir de Michel Foucault e de *colonialidade*, elaborado a partir dos estudos latinos. Em Foucault (2015) não se encontra um conceito delimitado para o poder, em lugar disso, o autor oferece uma possibilidade conceitual extraída de cinco preocupações metodológicas, assim definidas por Foucault (2015) como critérios conceituais necessários à apreensão do fenômeno “poder”.

Cada uma das cinco preocupações anunciadas por Foucault (2015) fornece uma faceta para compreensão do fenômeno poder, de modo que pela primeira delas, identifica-se o poder como *fenômeno capilar*, isto é, *não centrado*. Pela segunda preocupação metodológica, admite-se o poder não como poder subjetivado ou interno aos sujeitos, mas como *processo objetivo, externo às intenções*. O poder, de acordo com a terceira preocupação, não é algo sólido ou homogêneo, ao contrário, é *fluido e heterogêneo*: Foucault (2015) aponta ainda que o poder *deve ser apreendido por meio da historicidade de suas tecnologias periféricas*, ou seja, pelos modos capilares historicamente demarcados de constituição das formas de operação do poder ou ainda, dito de outra forma, deve-se evitar as buscas dedutivas pelo poder em que se procura identificar um centro pelo qual supostamente emanaria o poder, identificando-se a partir dele suas ramificações, deve-se por outro lado, seguir caminho inverso, partindo das capilaridades. Finalmente, por meio da quinta preocupação, Foucault chama a atenção para o fato de que embora o poder articule-se estreitamente com as produções ideológicas, com elas ele não pode ser confundido. Antes disso, o poder opera seus efeitos por meio de *aparelhos de saber*, ocultados pelas produções ideológicas (FOUCAULT, 2015, p.288-289).

Nesses termos, para Foucault o *poder* é um fenômeno que se opera no campo simbólico, capilarizado, um processo objetivo em movimento contínuo, fluido e heterogêneo. Identificável através da historicidade de suas tecnologias periféricas, não se confundindo com produções ideológicas, sendo prévio a elas e por elas ocultado nas práticas sociais.

Partindo dessa possibilidade conceitual de *poder*, os pensadores decoloniais irão elaborar o conceito de *colonialidade do poder* que se apresenta como uma forma específica de organização e operação de tecnologias de poder, isto é, um processo específico de organização simbólica, do imaginário social no hemisfério Sul. Neste sentido, Anibal Quijano (2005) vai dizer que a *colonialidade do poder* é um padrão singular do operação do poder que se realiza por meio de dois processos: a *classificação racial da população mundial* e a *articulação de todas as formas de controle do trabalho*.

Para que se entenda a ideia de “classificação racial” é necessário antes apreender a ideia de *raça* na perspectiva decolonial. Como aponta Quijano (2005), o fenômeno *raça* passa a ser uma *categoria mental (cognitiva)*, a partir da modernidade, quando os indivíduos se percebem em suas identidades não apenas em razão de diferenças fenotípicas ou das determinações culturais locais, mas antes disso, o sentido de *raça* é fixado a partir da dicotomia estabelecida com a relação colonizadora, ou seja, quando passam a interagir *conquistador-conquistado*. As relações sociais que são fundadas a partir do fenômeno da colonização moderna possuem, todas elas em todos os lugares do mundo, a ideia central de que todos os sujeitos estão em alguma medida em uma relação com o *sujeito europeu*. Mais especificamente, com o

*português, com o espanhol, com o inglês, com o francês* etc (gradativamente esse sentido também fragmentado é alterado pela modernidade e passa a convergir para o senso de ‘*sujeito europeu*’). O *outro* que é colocado – pelo processo colonizador – em uma interação com esse sujeito europeu é por ele significado, tendo todas as condições de sua constituição identitária alteradas por essa interação, forçando o surgimento de novas identidades sociais historicamente delimitadas, tais como a identidade do *índio, do negro, do mestiço, do pardo, do amarelo*, etc. de maneira que, todos eles somente o são, em uma circunstância de justaposição com o sujeito europeu.

A modernidade reconfirma as possibilidades de ser e, conseqüentemente, as identidades dos sujeitos nessa relação são alteradas, não apenas as dos colonizados mas, com efeito, as dos colonizadores. A ideia mesma de europeu é definida após a colonização da América, assim como toda a distribuição de poder que passa a recair sobre esse lugar identitário (QUIJANO, 2005).

A diferenciação entre os grupos de *colonizadores* e *colonizados* não altera apenas a nomenclatura com as quais passam a interagir e referir-se a si mesmos, mas, antes disso, no campo simbólico, estas relações instituem e naturalizam posições bem determinadas para exercício do poder, hierarquias, lugares e papéis sociais que se incorporam a essas novas identidades modernas, classificando socialmente os indivíduos e ordenando as possibilidades de existência social através das delimitações que se corporificam pela ideia de *raça* (QUIJANO, 2005).

Quijano (2005) vai ainda dizer que esses processos identitários desdobram não apenas o surgimento das identidades subalternizadas nas

américas, mas em todo o globo e além disso, igualmente desdobra-se uma nova identidade europeia, aquela que subalterniza todos os demais povos:

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Consequentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial (p.119).

Esse fenômeno é o que o autor vai chamar de *eurocentrismo*, isto é, uma narrativa que se institui por meio da difusão – em todos os lugares onde a perspectiva colonizadora chegou – de uma *ideia-imagem* da história da civilização humana enquanto trajetória que tem como ponto de partida o estado da natureza e ponto de chegada, limite último, a experiência europeia. Tal narrativa não lograria êxito se não fossem alterados os símbolos estruturantes das relações de modo a naturalizar as relações de poder, socialmente construídas, que posicionam a *raça europeia* em superioridade à todas as demais, dito ainda de outra forma, a diferenciação entre europeus e demais raças, que é uma elaboração social fundada em profundas e lentas dinâmicas de violência, passa a ser ressignificada para a ideia de uma *superioridade natural* para a raça europeia. Nisto, "o eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob sua hegemonia". Borra-se ideologicamente os processos históricos de subalternização – por meio da narrativa

eurocêntrica – para que se projete e perpetue-se no tempo e espaço esses mesmos processos de subalternidade, tanto sobre os educados quanto sobre educadores (QUIJANO, 2009, p.74-75).

A *colonialidade do poder* enquanto padrão singular do distribuição do poder opera por meio desses dois processos: a *classificação racial da população mundial* (que ancora a si mesma na ideia-imagem eurocêntrica) e a *articulação de todas as formas de controle do trabalho* que, por sua vez, desdobrou uma experiência muito singular de relações de produção; o *capitalismo* (QUIJANO, 2009).

Quijano (2009) pontua a diferenciação entre o *capital* e o *capitalismo*, sendo aquele encontrado nas relações sociais baseadas na mercantilização do trabalho, isto é, a venda pelos sujeitos de sua força de trabalho como se produto fosse, já por este, fenômeno próprio da modernidade – pois apenas por meio de seus símbolos ela é capaz de emergir – tem-se um sistema de relações de produção, uma heterogênea engrenagem que articula todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos sob a égide do capital, constituindo uma lógica de ordenação mundial: o mercado, impossível de existir sem as dinâmicas disparadas pela modernidade. Deste modo, Quijano (2009) explica como os conceitos de *modernidade*, *eurocentrismo* e *capitalismo* se articulam para forjar o modo específico de distribuição do poder cunhado como *colonialidade do poder*:

sobretudo com o Iluminismo, no eurocentrismo foi-se afirmando a mitológica ideia de que a Europa era pré-existente a esse padrão de poder, que já era antes um centro mundial de capitalismo que colonizou o resto do mundo, elaborando por sua conta, a partir do seio da modernidade e da racionalidade. E que nessa qualidade, a Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, justamente com essa

ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de *humanidade* segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tracionais e modernos (QUIJANO, 2009, p.75)

Considerando então os apontamentos oferecidos pelos estudos decoloniais é possível identificar que a discussão sobre os *direitos humanos* não se posiciona fora dessa forma de compreender a modernidade, especialmente quando se admite que a elaboração do conceito de direitos humanos somente se dá nesse intervalo epistemológico da modernidade. Sendo igualmente necessário compreender como a *laicidade* se localiza no contexto dos estudos decoloniais.

Nessa perspectiva decolonial, Boaventura de Souza Santos (2010) vai dissecar o conceito dos *direitos humanos* na modernidade apontando quatro pressupostos que configuram esse rol de prerrogativas como expressão da colonialidade moderna. Em primeiro lugar tem-se a *existência de uma natureza humana universal* alcançável por meio da razão; em segundo tem-se o reconhecimento de *uma diferença e cisão essencial entre a condição humana e o resto da realidade*; por terceiro tem-se *uma aceção de dignidade como um dado absoluto e irredutível exigível em face do Estado e da sociedade*, isto é, de todos os demais indivíduos e grupos e, por fim, um quarto pressuposto: *a necessidade de uma sociedade não-hierarquizada* composta de sujeitos livres para a concretização da *autonomia das vontades*. Santos (2010) destaca de pronto que esse conjunto rígido de pressupostos, a despeito de apresentar-se como universal, é um reflexo invariável da ocidentalidade moderna, atendendo a uma *agenda política liberal* que acabou por esvaziar o sentido último em se elaborar um rol

de prerrogativas exigíveis por todos indivíduos e grupos em quaisquer lugares.

Identifica-se problemas de ordem ideológica, isto é, determinadas seleções ocultadas pela superfície do discurso dos DH, desdobrados daqueles processos de colonialidade do poder, quando afirma-se, pelo primeiro pressuposto: *a existência de uma natureza humana universal*, oculta-se um movimento homogeneizador que se dirige para o silenciamento de todos os traços externos àqueles selecionados pela ideia-imagem eurocêntrica, enublado a diversidade que é em si mesma traço da condição humana, reduzindo-se a condição humana a delimitação de um prévio modelo (SANTOS, 2010).

O segundo pressuposto ao fixar a ideia de *uma diferença ou cisão essencial entre a condição humana e o resto da realidade* realiza o núcleo da racionalidade científica na modernidade, isto é, a ideia do indivíduo humano como sujeito do conhecimento, aquele que o produz enquanto a natureza passa a ser algo extirpado, o objeto do conhecimento, algo que o ser humano passa a encarar como um dado manipulável, ao dispor do interesse de sujeito cognoscente. Essa cisão não apenas é o vetor da profusão da lógica da individualidade, como do próprio capitalismo, objetivando todas as coisas, inclusive os sujeitos externalizados pelo discurso desse sujeito europeu hegemônico, o sujeito universal, posicionados como objeto de conhecimento, como coisas das quais se precise dizer algo, conhecer e não como sujeitos protagonistas do conhecimento operável sobre si mesmos (SANTOS, 2010).

No terceiro pressuposto: *a aceção de dignidade como um dado absoluto e irredutível exigível em face do Estado e da sociedade*,

observamos um desdobramento do segundo, da individualidade como lógica estrutural, dissipando interesses de grupos e necessidades próprias a eles, que deveriam integrar aquele rol de prerrogativas mínimas, tem-se uma seleção preestabelecida que atende a uma agenda que, em parte, corresponde à experiência europeia, mas que de nenhum modo pode apresentar-se como reflexo da historicidade mundial por uma razão óbvia, a exclusão de todos os demais povos de sua elaboração. Finalmente, no quarto pressuposto: *a necessidade de uma sociedade não-hierarquizada* temos a ideia de que as sociedades modernas são livres e de que o princípio da liberdade enquanto primeiro pilar desse modelo de sociedade deve orientar todas as escolhas, públicas e privadas na direção de uma não hierarquização. Todavia, quando consideramos as colonizações que se deram no pilar da emancipação e mesmo no pilar da regulação quando sabemos que o princípio do Mercado instrumentalizou os do Estado e da Comunidade sob seus símbolos, não podemos identificar uma não-hierarquização, ao contrário, verificamos uma clara ordenação social, rigidamente legitimada pelo Direito, para manutenção e contenção de eventuais desvios nesse modelo colonizado reduzido aos interesses mercadológicos. Logo, a afirmação de uma sociedade organizada de uma forma não-hierárquica é uma grande falácia quando se reconhece a produção de um imaginário social reflexo desses processos de colonização simbólica dos pilares modernos (SANTOS, 2010).

Essa análise também ecoa no pensamento de Santos (2010, p.90) quando é jogada luz sobre as inúmeras atrocidades realizadas em nome do “discurso generoso e tentador dos direitos humanos” sobre os povos não-europeus. Além

dessas ponderações, Boaventura sugere ainda *quatro apontamos críticos* a respeito do discurso dos direitos humanos: 1. a elaboração da Declaração Universal de 1948 foi um movimento dirigido à atender um projeto de poder hegemônico ocidental eurocêntrico, sendo excluído deliberadamente de sua elaboração a maioria dos povos do mundo e suas demandas locais; 2. a hipervalorização dos direitos individuais em detrimento dos coletivos, favorecendo a racionalização individualista da sociedade de mercado a despeito de necessidades explicitamente coletivas; 3. a prioridade dada aos direitos civis e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais que assim como o segundo apontamento refletem uma seleção nitidamente liberal de delineamento social em favor da lógica mercadológica; 4. o reconhecimento do direito à propriedade privada sem todas as inevitáveis ressalvas e reparações, tendo em conta os milhares despropriados, em todos os povos, vitimados pelas violências patrimoniais anteriores aos regimes democráticos (práticas espúrias de aquisição de propriedades diversas, como aquelas realizadas no período feudal, as grilagens nos regimes de direito, os favores ilegítimos e prévios e posteriores aos Estados democráticos, as heranças de períodos também anteriores aos processos democráticos ou ainda a dinâmica patrimonial própria às práticas abolicionistas não reparadoras que inseriam nas sociedades onde se praticaram a escravidão massas de indivíduos e grupos despropriados e instantaneamente vitimadas pela pobreza). A ideia de estruturar o Estado para defesa da propriedade privada contra os despropriados é em si mesma uma violência ao servir como silenciamento à quaisquer insurgências orientadas

para a produção de igualdade no direito à propriedade (SANTOS, 2010).

#### 4.2 A LAICIDADE COMO INSTRUMENTO DA COLONIALIDADE DO PODER E A IDENTIDADE SUBALTERNA DO OUTRO NA MODERNIDADE

Ao abordar os modos de implementação dos regimes laicos nas instaurações dos Estados modernos, tanto Catroga (2010) quanto Pena-Ruiz (2003) apontam as diferentes formas de percepção e efetividade da norma laicidade que, a despeito de ser em toda a modernidade admitida dogmaticamente como um *regime de separação entre Estado e o elemento religioso, a prática laica*, por outro lado, diferencia-se profundamente em cada ordenamento jurídico onde se buscou sua aplicação. Os autores vão então dizer que várias são as *laicidades*<sup>24</sup>, de modo que o fenômeno, como diria Catroga (2010, p.360), poderia ser classificado entre ‘laicidades’, ‘quase-laicidades’ e ‘não-laicidades’, categorização que dependeria dos níveis de participação de religiões nas decisões públicas, tendo como ponto de partida aqueles Estados que efetivamente procederam a saída do religiões da esfera pública até aquele nível em que a participação de uma dada religiosa privada determinando conteúdos públicos, mesmo para aqueles não partícipes daquela religião. Já Pena-Ruiz (2003, p.194) vai separar as laicidades a partir de critérios de avaliação, por meio dos quais seria possível distinguir as laicidades entre ‘laicidade-estrita’ e as ‘não-laicidades’.

No entanto, uma observação mais detida pode elucidar que a diferenciação entre os regimes denunciada pelos autores, a saber, os distintos modos de efetivação *das laicidades* aproximam-se todos em um ponto: o aspecto colonial do regime de separação.

A laicidade na modernidade apresentou-se de modos singulares em cada país que buscou sua inclusão nos regimes políticos democráticos. No entanto, cada um deles a seu modo, preservando em certa medida, diferenciações sociais entre as religiões, distanciando-se da premissa inicial de igualdade entre os credos, de modo que, a ideia de laicidade e, mais precisamente, de Estado laico ou Estado provedor de uma igualdade de credos, acaba por afetar não este Estado, mas antes, as relações sociais que se miram nessa premissa para se realizarem socialmente. A *ideia de laicidade*, singularmente aplicada em cada lugar nos Estados modernos<sup>25</sup>, estabeleceu modos específicos de interação social, operando uma classificação social das religiões, dividindo-as entre aquelas mais próximas e mais distantes do poder estatal, de sua instrumentalização, ou ainda, diferenciou-se as religiões – e seus adeptos – entre aquelas mais autorizadas ao trânsito e gozo no espaço público e aquelas menos autorizadas ou mesmo desautorizadas. Nesse processo, os *sentidos de laicidade* – disparados pelas práticas sociais produzidas desde os atos estatais (no legislativo, executivo e judiciário) –, vão, gradativamente, legitimar as diferenciações em cada lugar, naturalizando-as. Naturalizando a subalternidade

<sup>24</sup> Vide Fernando Catroga, *Entre deuses e Césares*, 2010; Henri Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris, PUF, 1999; *La laïcité*, Paris, Garnier-Flammarion, 2003; *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*, Gallimard, 2005; *La laïcité pour l'égalité*, Paris, Mille et une nuits, 2001; *La laïcité, textes choisis*, Paris, Garnier-

Flammarion, 2003; *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003.

<sup>25</sup> Sobre a singularidade das aplicações laicas, vide Fernando Catroga, *Entre deuses e Césares*, 2010 e Phablo Freire, *Laicidade Ficta, Democracia Urgente*, 2017.

que gradativamente impregna a experiência das religiões dispare das hegemônicas, isto é, aquelas que não refletem a imagem eurocêntrica.

Assim como as promessas modernas não se dirijam para uma efetividade, mas sim, para uma conformação específica dos sentidos em um processo de *colonialidade do poder*, a laicidade não se perfez de outro modo, dirigindo-se não para produção de uma igualdade entre as religiões, mas, ao contrário, acabou por efetivar para uma diferenciação específica das posições sociais e das identidades que se desdobraram dessas práticas.

A laicidade então, a despeito da pluralidade de sua aplicação jurídica, vai operar efeitos de diferenciação social e subalternização dos grupos e indivíduos identificados pelos caracteres daquelas religiões não reflexas da imagem eurocêntrica. De maneira que aquilo que é tratado em Catroga (2010) e Pena-Ruiz (2003) como ‘quase-laicidades’ ou ‘não-laicidades’ vai ser classificado por Neves (2011) – em seus estudos sobre efetividade das normas –, como legislação (laica) simbólica, nas modalidades legislação-confirmação-de-valores e legislação-álibi, tendo em vista a diferenciação social que se opera e a seleção de elementos e motivos religiosos na atuação do Estado e, posterior, inercia verificada em razão da ideia da afirmação jurídica de um Estado laico. Entretanto, a partir dos estudos (de)coloniais é necessário posicionar a laicidade para além dessas análises.

Os processos de naturalização das exclusões e violências dirigidos às religiões não-hegemônicas, isto é, a flagrante diferenciação social entre os credos, observada sobretudo na ausência destas nos espaços de poder e protagonismo na elaboração social, não é mero produto de uma inefetividade da laicidade, é antes, com feito, um desdobramento de

um modo específico de organização do imaginário social, a manipulação do repertório de sentidos, tensionado pela colonialidade do poder forçando uma contínua elaboração dos espaços possíveis para experiência social *estimando* grupos hegemônicos e *estigmatizando* aqueles não-hegemônicos, invisibilizando e naturalizando a distribuição do poder entre aqueles que são autorizados a protagonizar o espaço público e aqueles que devem permanecer à margem. Opera-se, sob o manto de uma laicidade, a cisão social entre o *sujeito hegemônico*, aquele que detém em sua experiência os signos eurocêntricos e o *outro subalterno*, ou seja, todos os demais.

A laicidade, nos contornos sócio-jurídicos ora observados, configura-se como instrumento da colonialidade do poder apto a operar uma forma específica de *alienação*, marcada pelo posicionamento dos sujeitos subalternos – e mesmo dos hegemônicos – fora dos processos de elaboração e distribuição do poder, reduzindo-os a condição de produto dessas dinâmicas, implicando as subjetividades pela ausência, tornando-os alheios às causas de sua subalternidade, apoiados na expectativa de um futuro isonômico a ser produzido pela promessa reticente da laicidade. Nesta medida, o *sentido de efetividade* para todos aqueles direitos atrelados à garantia laica (a parcela dos Direitos Fundamentais reflexo dos Direitos Humanos) resta implicado pelos sentidos coloniais, pela reticência laica (colonial). Nesta medida, aponta-se a necessidade e urgência do desenvolvimento de novos sentidos e usos para a laicidade, com efeito, um outro conteúdo que reposicione o *outro*, numa redistribuição do poder em perspectiva decolonial, implicando práticas de ressignificação interculturais como uma

possibilidade de reestruturação dos conteúdos dos DH com vistas à superação da subalternidade.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para descolonizar o ocidente: más allá del pensamiento abismal**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2010.

## Referencial

BARROSO, Luis Roberto. **O direito constitucional e a efetividade de suas normas, limites e possibilidades da constituição brasileira**. 4.ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

BULOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica**. 2.ed. Coimbra: Almedina, 2010.

COMPARATO, Fabio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 8.ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Phablo. **Laicidade Ficta, Democracia Urgente**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Paris: Gallimard, 1985.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LOREA, Roberto Arriada, et al. **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2011.

PENA-RUIZ, Henri. **Qu'est-ce que la laïcité ?**. Paris: Gallimard, 2003.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e Classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf). Acesso em: jun 2019.

**Recebido em:** 08 de março de 2020

**Avaliado em:** 10 de agosto de 2020

**Aceito em:** 12 de outubro de 2020

1 Doutorando em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), bolsista PROSUC/CAPES. Mestre em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), Especialista em Gestão Pública pela Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina (FACAPE) e em Direito Constitucional Aplicado pela Damásio Educacional e Docente do Colegiado de Direito da Faculdade de Ciências Humanas e Exatas do Sertão do São Francisco (FACESF). Coordenador do Núcleo de Pesquisa (NPQ) da Faculdade de Ciências Humanas e Exatas do Sertão do São Francisco (FACESF) e Coordenador do grupo de estudos e pesquisa DCPP (Democracia Crítica e Processos Psicossociais), desenvolve pesquisas nas áreas de Direito Constitucional, Direitos Humanos e Sociologia Jurídica.

E-mail: [phablo-freire@hotmail.com](mailto:phablo-freire@hotmail.com)