

Laicidade do Estado brasileiro: a necessidade da construção de um diálogo intercultural no campo religioso

Secularity in the Brazilian State: The Need for Construction of a Intercultural Dialogue in the Religious Field

Juliano Aparecido Rinck

*Mestre em Direito pela Universidade Metodista de Piracicaba, é professor e pesquisador na área de Direitos Humanos e Direito Constitucional na Universidade Nove de Julho e professor nucleador do Núcleo de Direito Público da mesma instituição.
E-mail: juarinck@yahoo.com.br*



RESUMO

O presente artigo discute, sob o viés cultural, a sociedade multicultural em que vivemos, partindo da análise da laicidade do Estado, uma vez que a religião é parte integrante da relação cultural e da formação do indivíduo. Para tanto, reflete sobre os conceitos de laicidade (laicidade cheia e vazia), multiculturalismo (inclusivo e exclusivo) e universalismo normativo, conforme discutidos por Pereda, Rimoli, Lafer, Kymlicka, Santos, Taylor e Walzer. A partir deles, busca compreender, pela perspectiva da doutrina moderna, com base em Jullien, como é possível a construção de um diálogo intercultural que respeite as diferenças de cada cultura presente no cenário do Estado Democrático de Direito brasileiro. Por essa perspectiva, o texto constitucional torna-se uma norma efetiva e real no amparo das diferenças culturais.

PALAVRAS-CHAVE:

Laicidade – Multiculturalismo – Universalismo – Diálogo

ABSTRACT

This article discusses, under the cultural bias, multicultural society we live in, based on an analysis of the secular state, since religion is an integral part of the cultural relationship and training of the individual. For that, it reflects on the concepts of secularism (secularism full and empty), multiculturalism (inclusive and exclusive) and normative universalism, as discussed by Pereda, Rimoli, Lafer, Kymlicka, Santos, Taylor and Walzer. From them, tries to understand, from the perspective of modern doctrine, based on Jullien, as it is possible to build an intercultural dialogue that respects differences of each culture in this scenario the Brazilian Democratic State. From this perspective, the Constitution becomes effective and real standard in the protection of cultural differences.

KEY WORDS:

Secularity – Multiculturalism – Universalism – Dialogue

Introdução

Numa sociedade formada por diversas matrizes culturais como a brasileira, o convívio com a diversidade cultural enfrenta necessário processo de construção. Episódios recentes evidenciam o fato de que, mesmo com o processo de redemocratização do país após o período da ditadura militar, o convívio intercultural é tema delicado. Observam-se, ainda, comportamentos de intolerância àquilo que é considerado diferente. A título de ilustração, o jornal *Folha de S. Paulo* publicava, em 16 de maio de 2014, a notícia de que um magistrado federal carioca, amparado pelas normas constitucionais relativas à proteção da imagem e da liberdade religiosa, não reconhecia certas manifestações de matriz africana como religiosas¹. Outros exemplos: uma Igreja Católica mineira foi invadida por um evangélico que destruiu as imagens sacras expostas no templo²; um apresentador de TV incentiva a repulsa aos ateus ao declarar que práticas de crimes “só podem ser coisa de gente sem Deus”³; aluno impedido no Estado do Rio de Janeiro de frequentar as aulas devido ao fato de estar portando um símbolo religioso e trajas adequados a sua crenças⁴.



Apesar de o Estado Brasileiro ser signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e, no texto constitucional vigente, declarar ser um Estado Democrático de cunho laico, secularizado, e objetivar a construção de uma sociedade justa e igualitária a todos, sem distinção de qualquer ordem, esses exemplos demonstram que os conflitos culturais/religiosos ainda compõem o quadro político-jurídico deste país. Essa contradição precisa ser profundamente compreendida para que possamos viver em uma sociedade em que as diferentes culturas e suas religiões sejam respeitadas. Este trabalho pretende contribuir para esse empreendimento, discutindo o sentido da laicidade e do multiculturalismo que se desenvolve no território brasileiro. Trata-se de conceitos fundamentais para constru-

1. Notícia disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes-diz-juiz-federal.shtml>. Acesso em 16 de maio de 2014

2. Notícia disponível em <http://g1.globo.com/minas-gerais/triangulo-mineiro/noticia/2014/07/por-cao-de-religiao-jovem-destrui-imagens-de-santos-e-e-detido-em-mg.html>. Acesso em 16 de julho de 2014

3. Notícia disponível em <http://www.atea.org.br/index.php/component/content/article/192-datena-e-os-ateus>. Acesso em 01 de agosto de 2014

4. Notícia disponível em <http://oglobo.globo.com/rio/prefeitura-apura-por-que-aluno-com-guia-de-candomble-foi-barrado-por-diretora-13811050>. Acesso em 02 de setembro de 2014

ção de uma sociedade pautada na tolerância ao outro e ao diferente. Com base neles, tecem-se reflexões sobre um possível e necessário diálogo entre cultura, religião e Estado

1. A laicidade cheia e vazia

O termo laicidade é polissêmico e, por esse motivo, sua utilização e tratamento exigem extremo cuidado (CARRIÓN, 2006, p.27-36; PEREDA, 2006, p.51-73; UGARTE, 2006, p.37-49; MATEUS, 2013). Ele pode representar, por exemplo, tanto a distinção entre o crente e o não crente no contexto da esfera religiosa – semântica empregada historicamente, concernente à figura de Deus, sobretudo, pela Igreja Católica –, como também uma doutrina que representa uma relação de independência entre o homem, a sociedade, mas principalmente o Estado, de qualquer influência religiosa ou eclesiástica (PEREDA, 2006, p.7-8).

A vertente da laicidade a ser aprofundada neste trabalho consiste na relação entre Estado e Igreja, expressa no segundo significado usual do termo, empregado nos contextos social e político modernos, no que dizem respeito à formação do chamado Estado Secular. Esse novo emprego do termo advém de uma condição existencial, ideológica e psicologicamente presente na esfera íntima do ser, projetada pela necessidade de preservação da ética do relativismo axiológico. Sua expressão mais coesa situa-se na esfera pública, por meio da doutrina política do liberalismo, e reflete nas diferentes hipóteses teóricas da democracia pluralista (RIMOLI, 2006, p. 52), como bem observa Lafer (2009), com relação à doutrina nacional:

Uma primeira dimensão da laicidade é de ordem filosófico-metodológica, com suas implicações para a convivência coletiva. Nesta dimensão, o espírito laico, que caracteriza a modernidade, é um modo de pensar que confia o destino da esfera secular dos homens à razão crítica e ao debate, e não aos impulsos da fé e às asserções de verdades reveladas. Isto não significa desconsiderar o valor e a relevância de uma fé autêntica, mas atribui à livre consciência do indivíduo a adesão, ou não, a uma religião. O modo de pensar laico está na raiz do princípio da tolerância, base da liberdade de crença e da liberdade de opinião e de pensamento (LAFER, 2009, p. 226).

Na complexidade da sociedade moderna, o campo político deve propor-



cionar, considerando-se a ordem normativa, um convívio pacífico mediante a diversidade de concepções de vida humana que representam os valores fundamentais de cada indivíduo. O instrumento que possibilita essa harmonia social, no âmbito de uma ordem democrática pluralista, consiste no Estado laico, ou seja, numa forma de Estado que reconhece uma pluralidade de concepções de vida humana (PEREDA, 2006, p. 9).

A problemática encontra-se na forma como o Estado laico ocupa a vida pública. É um equívoco vincular o termo laico à noção de neutralidade; em sentido contrário, esse tipo de Estado pode representar – e geralmente representa – valores. Visto sob essa ótica, serão analisados dois modelos jurídicos de forma de ocupação da vida pública pelo Estado: o modelo de vida pública “vazia” e o modelo de vida pública “cheia”, conforme discutidos por Pereda (2006)⁵.

No primeiro, todas as manifestações religiosas devem restringir-se exclusivamente à esfera privada, sem ultrapassar suas barreiras, uma vez que, segundo PEREDA:

[...] na vida pública, não se deve admitir o tráfico de convicções religiosas nem de sinais religiosos; muito menos se podem levar em conta, para resolver os problemas de convivência, as normas, os pesos, os costumes próprios de uma religião. A vida pública deve ser regida apenas pelas leis do Estado e, nos Estados democráticos, pelas leis que organizam os direitos humanos e suas exigências (PEREDA, 2006, p. 10, tradução nossa).

O segundo modelo consiste na antítese do primeiro, haja vista a ocorrência de uma valorização dos pertencimentos religiosos, considerados importantes na formação da identidade do indivíduo. Para esse modelo, um Estado genuinamente independente assume uma postura pluriconfessional na vida pública, não se declarando adepto a nenhum credo e possibilitando um convívio pacífico e harmônico entre as diversas crenças existentes na esfera pública.

Assim, o modelo de vida pública “vazia” corresponde ao modelo liberal,

5. Conforme Pereda, os adjetivos empregados nesses modelos referem-se aos sentidos primitivos dos termos. O autor observa que Pablo da Silveira classifica a laicidade em forma distinta, em três concepções: “laicidade de combate”, “laicidade como abstenção” e “laicidade de plural”, sendo as duas primeiras correspondentes ao modelo de vida pública vazia e a terceira, ao da vida pública cheia. Na doutrina nacional, temos a mesma divisão dicotômica em Celso Lafer, quando explana sobre a laicidade e as formar de Estados (LAFER, Celso, 2009, p. 226-228).



vinculado ao pensamento kantiano e, num contexto mais moderno, pode-se atrelar, em parte, ao pensamento de John Rawls⁶. Nesse tipo de modelo, o Estado não professa nenhuma crença religiosa ou eclesiástica, devendo essas manifestações restringirem-se à esfera privada, pois a esfera pública é necessariamente neutra. Em contrapartida, o modelo de vida pública “cheia” diz respeito ao modelo multiculturalista, vinculado ao pensamento hegeliano e, contemporaneamente, à doutrina comunitarista (RINCK, 2012, p. 78). Nele, o Estado deve preservar e permitir um preenchimento da esfera pública por diferentes credos, mas sem declarar um posicionamento estatal religioso.

2. A laicidade na ordem constitucional atual

Quanto ao contexto normativo constitucional brasileiro vigente, a laicidade do Estado está presente no art. 19, I, da Constituição Federal de 1988, que expressa a vedação do poder público de “*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*”.

Silva (1999) ajuda-nos a compreender o significado dessa relação entre Estado e Religião prevista pelo legislador constituinte:

[...] estabelecer cultos religiosos está em sentido amplo: criar religiões ou seitas, ou fazer igrejas ou quaisquer postos de prática religiosa, ou propaganda. Subvencionar cultos religiosos está no sentido de concorrer, com dinheiro ou outros bens da entidade estatal, para que se exerça a atividade religiosa. Embaraçar o exercício dos cultos religiosos significa vedar, ou dificultar, limitar ou restringir a prática, psíquica ou material, de atos religiosos ou manifestações de pensamento religioso (SILVA, 1999, p. 254-255).

Essa laicidade concretiza-se da forma cheia, pois o constituinte: 1. garante, no art. 5º, a liberdade religiosa – embora essa expressão não seja utilizada no texto (TERAOKA, 2010, p. 122-123) – e seus desdobramentos (crença, credo, assistência religiosa, proteção do local de culto e liturgia, escusa de

6. Essa concepção é atrelada ao pensamento de John Rawls em razão da acepção de Justiça que o autor adota, pautada pela primazia do justo e pela neutralidade do objeto da Justiça como equidade, presente em sua obra *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 2002).



consciência por questão religiosa) como um dos direitos fundamentais no Brasil pós-ditadura militar; 2. estabelece, no art. 210, §1º, o ensino religioso facultativo nas escolas públicas; 3. assegura, no art. 231, respeito às crenças e tradições indígenas; 4. reconhece os efeitos civis ao casamento religioso, no art. 226, §2º; e 5. estabelece a possibilidade da imunidade tributária, no art. 150, V, 'b'.

Entretanto, o preâmbulo do texto constitucional recorre à expressão “Deus” para fazer inferir que a promulgação da Constituição pelos representantes do povo está ‘sob a proteção de Deus’. No entendimento do Supremo Tribunal Federal⁷, a palavra está circunscrita ao campo da história e da política e não à esfera religioso-confessional. Portanto, adota a Corte a tese da ‘irrelevância jurídica’, ao estabelecer que o preâmbulo não se situa no domínio do Direito, mas possui apenas um caráter político-ideológico destituído de valor normativo e força cogente. Por esse motivo, não se pode invocá-lo como parâmetro para o controle da constitucionalidade. Tampouco, a expressão deve ser observada nos preâmbulos da Constituições dos Estados Membros.



Nesse ponto, deve-se indagar: como um ateu se vê representado pelo texto constitucional com a expressão preambular? Se consiste apenas num sentido político-ideológico de caráter histórico, como afirma o Supremo Tribunal, seria, então, correto afirmar que historicamente, na ideologia nacional, os ateus, apesar da liberdade de crença, não fazem parte do povo brasileiro? Ou a ideologia, apesar de formalmente construir um texto laico, ainda preserva caráter confessional na figura de Deus? E as culturas cujas religiões são politeístas não estariam representadas também no coletivo povo brasileiro?

Preliminarmente, apesar de a celeuma quanto ao emprego da palavra Deus já estar superada pelo Supremo Tribunal Federal, não se enfrentaram as questões culturais e religiosas que possam estar subentendidas na expressão. Pacificou-se, apenas, o caráter normativo do termo no controle de constitucionalidade quanto à sua reprodução – obrigatória ou não – no âmbito normativo estadual.

7. ADI 2.076, Rel. Min. Carlos Velloso, julgamento em 15-8-2002, Plenário, DJ de 8-8-2003.

3. O multiculturalismo inclusivo e exclusivo

Comumente, afirma-se que o Estado brasileiro representa um Estado multicultural formado por três raças. Todavia, o que representa o multiculturalismo? Classicamente, o termo multiculturalismo coexiste com a ideia de pluralismo cultural, considerando-se visões e valores de vida diferentes, referentes ao papel do homem, da sociedade, do Estado (KYMLICKA, 2010, p. 26). Rejeita-se, por essa compreensão, um único pensamento como verdadeiro e absoluto em relação à determinada temática – como defendido pelo liberalismo – e releva-se a necessidade de diálogo pacífico intercultural entre as diversas formas de pensar.

Modernamente, o multiculturalismo pode adotar duas diferentes formas: uma visão relativista-comunitarista e outra universalista-liberal. A primeira abordagem é marcada pela liberdade cultural, em que o julgamento interno (da cultura) sobrepõe ao externo (da sociedade internacional), não havendo o estabelecimento de critérios mínimos para o diálogo intercultural. Por esse viés, inexistente um só conceito aceitável ou correto, pois a sociedade é heterogênea em termos de valores. Já na segunda forma de abordagem, de influência liberal, em que o julgamento externo (da sociedade internacional) prevalece sobre o interno (da cultura), tenta-se traçar elos para o diálogo entre as culturas, por meio da universalização de valores. Constitui-se, por essa perspectiva, a ideia da homogeneidade de valores.

As diferentes formas de visões do multiculturalismo estão relacionadas, no mundo jurídico, com o conceito de direitos humanos e sua proteção. Pela abordagem relativista-comunitarista, não existe um único conceito de direito, bem como de direitos humanos, pois cada sociedade determinará, conforme suas culturas, quais são os seus direitos e sua forma de protegê-los. Por essa lógica, a existência de um sistema universal de proteção dos direitos humanos seria incondizente. Entretanto, na forma universalista-liberal, o conceito de direito é construído a partir de um mínimo conjunto de valores universais. Têm-se, assim, um único conceito de direitos humanos e um único sistema de proteção universal dos direitos humanos consagrado no sistema internacional da ONU (Organização das Nações Unidas) e normatizado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Já no âmbito regional de proteção dos Direitos Humanos, a OEA



(Organização dos Estados Americanos) é o parâmetro; no caso do Brasil, prevalecem a Carta da OEA e a Convenção da Organização dos Estados Americanos (Pacto de São José da Costa Rica).

A preservação da convivência multicultural e das diferenças culturais também foi alvo de preocupação do legislador constituinte brasileiro, em decorrência do espírito liberal e de garantia dos direitos humanos constante no texto da Constituição Federal de 1988. Assim, dentre os vários exemplos, assinalam-se dispositivos como: 1. a consagração do princípio da isonomia como objetivo da República na preservação das diferenças entre todos (art. 3º, IV, da CF/88); 2. a competência comum entre todos os membros da Federação em garantir a preservação dos bens (material e imaterial) relacionados à cultura e ao patrimônio histórico nacional (art. 23, III, IV e V, da CF/88); 3. o estabelecimento do princípio da assimetria federativa ao se definirem os incentivos regionais de desenvolvimento (art. 43, da CF/88); 4. a preservação das culturas populares, indígenas, afrobrasileiras e das de outros grupos presentes no processo de desenvolvimento civilizatório nacional (art. 215, da CF/88); 5. a preservação da terras quilombolas (art. 216, § 5º, da CF/88, e art. 68, da ADCT) e indígenas (art. 231, da CF/88, e 67, da ADCT).



Em razão da forma como o constituinte apresenta o multiculturalismo no texto normativo, pode-se indagar se realmente o caráter universal-normativo adotado no texto proporciona uma real inclusão das diferentes culturas no território nacional, ou apenas mascara o predomínio de uma cultura em relação às demais.

4. O universalismo normativo

Um dos pontos delicados para a construção de um diálogo intercultural com o Estado Constitucional está no modo com que se difunde o caráter universal na produção normativa e na própria formação do Estado. Para entender essa difusão, é necessário primordialmente compreender como a teoria universalista aborda o campo normativo-jurídico.

Partindo dos pressupostos da contemporânea Teoria do Direito, é possível entender que essa área concebe as normas legais como um tipo de razão para ação, sendo as razões fatos e propriedades importantes para justificação de uma norma (RAZ, 1991; REDONDO, 2005, p. 47-68). Em sentido

genérico, na visão universalista, a fonte de uma razão é necessariamente uma norma universal abstrata, já que a razão deve ser uniforme e invariável. Na esfera jurídica, esse posicionamento reflete-se na escolha dos Direitos Humanos no campo normativo internacional e, internamente, na construção dos Direitos Fundamentais, de fundamentação universal, como motivo de justificação para ação, por atribuírem validade a todos os homens, independentemente de sua prévia aceitação, e por considerarem tais preceitos como normas invariáveis e imutáveis.

No contexto dessa concepção filosófica, podem-se atribuir três sentidos diferentes à universalidade das normas (REDONDO, 2005, p. 50-53).

Primeiramente, a universalidade pode significar uma generalidade semântica. Assim, uma norma universal não decorre de um caso em específico, mas de um conjunto de circunstâncias genéricas que se repetem em sua produção, atribuindo ao termo um caráter fraco (JULLIEN, 2009, p. 19).

Num segundo sentido, pode-se considerar a universalidade como um caráter crucial das normas. Uma norma pode ser universal conforme um processo lógico, de forma que as normas são concebidas por rígidos elementos condicionantes que estabelecem o vínculo entre uma consequência deontológica e um caso genérico, identificados sempre por predicados universais.

Por fim, uma norma é um meio pertinente que constitui uma razão à ação e contribui para um resultado prático. Uma norma logicamente universal também é universalmente relevante quando for substancialmente válida ou justificada. Validade não é necessariamente parte do conceito de universalismo da norma, mas uma condição *sine qua non* para a capacidade das normas de constituir razões para ação.

No tocante aos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais, a ideia de universalismo, no que se refere à validade normativa, manifesta-se minimamente em dois sentidos (MIGUEL, 1992, p. 95-114).

O primeiro sentido diz respeito à pretensão pragmática da validade genérica dos critérios adotados, denominada “Universalidade dos Pontos de Vista” (*Universalidad del Punto de Vista*). Ela refere-se à imparcialidade e à generalidade dos preceitos normativos. Com base nessa pretensão, os Direitos Humanos devem ser construídos por meio de um procedimento imparcial, que proporciona sua aceitação como válida para todos. Para tanto,



o conteúdo normativo deve ser abstrato e excluído de qualquer forma de referência a descrições e particularidades⁸, de modo que os critérios instituídos sejam aplicáveis a qualquer circunstância cujas características sejam semelhantes à norma estabelecida (MIGUEL, 1992. p. 98-99).

O segundo sentido de universalismo concerne à universalidade dos sujeitos resguardados pelas normas de Direitos Humanos ou Direitos Fundamentais. Esse predicado manifesta-se na tradição de tais Direitos por meio da expressão “todos os homens”.⁹ Assim, os sujeitos desses direitos são todos e cada um dos homens, no sentido lockeano do tratamento igualitário normativo:

[...]cada homem de destaque ficou sujeito, tanto quanto o mais modesto, às leis que ele próprio, como parte do legislativo, ajudara a estabelecer; nem poderia qualquer um, pela autoridade próprio, subtrair-se à força da lei uma vez promulgada, nem, em virtude de alguma pretensão de superioridade, pleitear isenção da lei, facultando com isso os próprios deslizes ou qualquer dos seus apaniguados. Ninguém pode na sociedade civil subtrair-se das leis que a regem (LOCK, 2005, p.74).



Isso ocorre como consequência do processo de particularização do indivíduo na sociedade. Em outras palavras, o individualismo¹⁰ constitui-se como parte integrante e imprescindível para o universalismo do direito. A correlação entre universalismo e individualismo condensa-se no ideal moderno do jusnaturalismo racional, em que o homem deixa de ser regido pela natureza, como no jusnaturalismo clássico, passando a ter como referência a sua própria razão humana (GOYARD-FABRE, 2002, p. 46-47).

8. Jean-Jacques Rousseau afirma que “quando digo que a objetivo das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstrata, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular” (ROUSSEAU, 1999, p.107, grifo nosso).

9. O termo homens é empregado pelo universalismo em seu sentido genérico, não relacionado à questão de gênero.

10. Nesse momento, é necessário realizar uma explanação em linhas gerais sobre a conceituação de individualismo. A concepção de individualismo adotada pela corrente universalista do Direito fundamenta-se na afirmação do ser – indivíduo – diante da sociedade e do Estado. Essa oposição ocorre com a ruptura do tradicionalismo da sociedade hierárquica e absolutista do antigo regime, ou seja, diante do poder da Igreja e dos reis, os filósofos humanistas, como Locke, Rousseau e Hobbes, afirmam que o homem se basta por si mesmo, não necessitando mais da interposição de outrem para relacionar-se com sua razão ou com Deus. Desse modo, a base da ideologia do liberalismo sustenta-se sobre a igualdade e a liberdade do indivíduo e a primazia deste consiste na essência da tradição judaico-cristã, tornando modernamente o valor supremo das sociedades modernas ocidentais. Dumont explica que “para os modernos, sob influência do individualismo cristão e estóico, aquilo a que se chama de direito natural (por oposição ao direito positivo) não trata de seres sociais mas de indivíduos, ou seja, de homens que se bastam a si mesmo enquanto feitos à imagem de Deus e enquanto depositários da razão. Daí resulta que, na concepção dos juristas, em primeiro lugar, os princípios fundamentais da constituição do Estado (e da sociedade) devem ser extraídos, ou deduzidos, das propriedades e qualidades inerentes no homem, considerando como um ser autônomo, independentemente de todo e qualquer vínculo social e político” (DUMONT, 1985, p. 87). Complementando a análise anterior, a posição de Dumont é validada por Damasceno, quando afirma que: “o homem moderno abdica de todo sistema de crença e valores, negligencia a trajetória de sua história social para consagrar a satisfação pessoal. Ocorre uma desintegração do indivíduo em relação à sociedade. Ele vive em função das suas necessidades individuais, de maneira que a existência do outro varia de acordo com sua necessidade” (DAMASCENO, 2007, p.3).

A concepção resultante do pensamento universalista sobre os Direitos Humanos/ Direitos Fundamentais consiste no estudo doutrinário da temática, na denominada matriz objetiva do Direito, que propõe a fundamentação de uma ordem de valores, regras e princípios que apresentam uma validade objetiva, absoluta e universal, independentemente de qualquer experiência ou consciência valorativa dos indivíduos (PÉREZ LUÑO, 1995, p.170).

A projeção dessa tese no âmbito do direito sugere uma fundamentação jus-naturalista- racionalista moderna para o fenômeno jurídico dos Direitos Humanos, que, em sua vertente clássica, “reconhece a existência de uma ordem universal de valores passíveis de apreensão racional, e que fornece respaldo teórico para uma apreensão racional, e que fornece respaldo teórico para uma percepção universal dos direitos humanos” (SILVA, 2001 p.124).

Assim, a universalidade que se manifesta no campo normativo internacional não se estabelece apenas no sentido mais fraco, como sendo algo natural, comum a todos em todas as áreas e culturas. Representa, sim, uma ideologia, uma determinada escolha política de uma cultura, como bem observa Jullien, ao analisar a Declaração Universal dos Direitos Humanos:

[...] universal não significa apenas essa extensão máxima, de natureza empírica, em suma uma planetarização qualquer, mas, decerto, implica uma prescrição. Ou pelo menos a subentende: uma universalidade forte, fundada numa necessidade de princípios, logo, de natureza lógica, justifica sua concepção, ainda que ambiguidade do texto a esse respeito – a observação foi feita amiúde – não esteja completamente suprimida. Daí o mal-estar. Pois essa Declaração carrega consigo, nem que seja pelo que esse “declarar” atribui-se legitimidade, a inovação de um deve-ser (JULLIEN, 2009, p. 22)

Sob o véu da matriz do direito universal abstrato dos Direitos Humanos da Declaração Universal de 1948, o legislador constituinte nacional desenvolve a preservação da diversidade cultural e da liberdade religiosa no Brasil. Entretanto, esse caráter universal pode gerar uma exclusão da diferença, se não se observarem as particularidades dos sujeitos/culturas no processo de definição de um campo de convivência. O diferente só passa a ser aceito quando se enquadra aos padrões ditados pelo que é denominado universal pela norma; do contrário, está excluído do amparo jurídico (JULLIEN, 2009, p. 23).



No âmbito constitucional, a exclusão gerada pelo universal acontece de forma velada, como no preâmbulo já mencionado, que exclui os ateus e as culturas politeístas do coletivo povo. No entanto, é no campo infraconstitucional que se pode ver mais claramente a exclusão exercida pelo caráter universal-neutralizante da norma.

Observa-se isso, por exemplo, na questão do sacrifício de animais por culturas de matrizes africanas durante seus rituais religiosos e a oposição da legislação sanitária sobre abate de animais para consumo. Nesse caso, a legislação não procede à inclusão das culturas africanas ao normatizar o assunto, pois trata o abate sob o prisma econômico e não sob o cultural. A regulamentação dos templos religiosos também se insere nesse quadro. Devem ser cumpridas, nesse caso, as normas municipais de ocupação do solo urbano, no entanto, por questões econômicas e burocráticas, pode se tornar impossível a um grupo cultural/religioso gozar dos direitos e garantias, estabelecidas sobre a égide do universalismo-abstrato da norma constitucional.



A atuação do legislador infraconstitucional pode, em muitos casos, conflitar ou, até mesmo, possibilitar a utilização dos instrumentos do Estado para propagação de um credo específico, contrariando o sentido da vedação constitucional do art. 19, I, da CF/88, que instrui a laicidade do Estado Brasileiro.

Sob esse enfoque, pode-se, ainda, analisar a questão da regulamentação do ensino religioso, previsto pelo art. 210, §º 1, da CF/88 e estabelecido pela art. 33, da Lei. 9.394/96. No âmbito estadual, muitas legislações são construídas de forma enviesada favorecendo um determinado grupo religioso. No Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, a Lei 3459/00, ao determinar os critérios para o profissional que deseja lecionar a disciplina e elaborar material didático a ela concernente, dispõe de forma clara a presença confessional da religião:

Art. 2º – Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições:

II – tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida.

Art. 3º- Fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente.

A norma, elaborada supostamente sob a luz de um diálogo inter-religioso, acaba favorecendo um determinado grupo predominante no Estado que assume a sua concretização. Assim, o ensino religioso passa a ser confessional e não laico, como deveria ser, na forma de um instrumento para propagação da tolerância na esfera religiosa (MENDONÇA, 2014, p. 137-160).

Esses exemplos demonstram a necessidade de se construir um mecanismo de diálogo entre o Estado e as diferentes culturas e as particularidades de suas religiões, principalmente, no tocante à produção normativa, o que se refletirá a seguir. Do contrário, teremos um monólogo com um único protagonista defendendo seus valores como sendo universais, conforme analisou MENDONÇA em relação à experiência do ensino religioso no Estado do Rio de Janeiro:

Ao dizer que o “Pai Nosso” é uma oração comum a todas as religiões, a professora naturalizou como referência as religiões cristãs. **Apresentou de forma categórica que o seu Deus, ocidental e cristão, é o Deus de todos.** Esse tipo de postura demonstra como na prática os profissionais ligados à educação têm ações particularistas e discriminatórias; neste caso da “oração comum”, por exemplo, diversos segmentos como ateus e seguidores de religiões de matrizes afro brasileiras foram excluídos (MENDONÇA, 2014, p. 148).



5. A construção do diálogo

O grande dilema a ser enfrentado consiste em como criar um real diálogo intercultural para o convívio da diversidade cultural/religiosa, dentro de um Estado Constitucional em que todas as matrizes culturais sejam respeitadas. Trabalhar uma divergência de identidades e tecer campo normativo comum para seu convívio no espaço público deve ser, sem dúvida, o desafio do novo milênio, pois, com aumento do fluxo migratório e a divisão da tecnologia, o diferente cultural está cada vez mais próximo e reivindicando seu reconhecimento. No mundo contemporâneo do novo milênio, a cultura deixa de ser apenas um cenário de fundo histórico e passa a ter um papel

importante no próprio desenvolvimento do Estado, como ressalta o ex-alto comissário da ONU na Aliança das Civilizações, Jorge Sampaio¹¹:

[...] a governação democrática da diversidade cultural se tornou uma questão central do desenvolvimento sustentável enquanto o seu quarto pilar, para além das dimensões económica, social e ambiental.

Para a construção do diálogo é necessário, inicialmente, conhecer as particularidades dos agentes envolvidos, ou seja, as essências de todas as culturas e suas especificidades, principalmente, no campo religioso, buscando identificar os elementos comuns, no sentido de uma construção de uma hermenêutica diatópica, nos moldes de Boaventura de Sousa Santos:

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os topoi de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez a que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objectivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisso reside o seu carácter diatópico (SANTOS, 1997, p.21)



Por essa perspectiva, faz-se necessário buscar o ‘comum’ na diversidade cultural, o que possibilita a construção de um diálogo de identidade em meio à diversidade e não ao semelhante, que apenas traz uma falsa sensação de compreensão da diferença, como bem expressa Jullien:

Na outra ponta do triângulo está o comum, conceito que não é lógico (ou derivado da razão) como o universal, tampouco económico (ou derivado da produção) como o uniforme, mas que em sua essência parte, que é políticos: o comum é aquilo de que temos parte ou tomamos parte, que é partilhado de qual participamos. [...]

Da mesma forma que a noção de semelhante é pobre, como vimos, porque puramente aspectual e atendo-se apenas à aparência, não tendo mais espessura que um reflexo, a de comum consiste num conceito

11. Entrevista disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2010/05/741279-brasil-e-prova-de-que-diversidade-e-bon-diz-ex-presidente-portugues.shtml>. Acesso em 02 de setembro de 2014.

forte sobre o qual podemos nos apoiar : ela acena para esse fundo, jamais completamente delimitável , fundo sem fundo, onde haurinos coletivamente , se sequer poder avalia-lo , e cujos recursos exploramos sem descontinuidade. (JULLIEN, 2009, p. 36)

Somente a construção de diálogo intercultural, que reflita campo normativo e os elos “comuns” das diferentes culturas e suas particularidades, poderá proporcionar uma real identidade dos indivíduos no âmbito do Dever-ser. Assim, as diferenças culturais podem reconhecer-se na norma produzida e aplicada e ter presença efetiva no espaço público. Caso contrário, a norma poderá gerar um falso reconhecimento da diferença (TAYLOR, 1993, p. 43-45), o que conduz a um processo de discriminação social das classes dominadas e marginalizadas.

Como se vê, a forma com que se desenvolve a normatização do discurso da igualdade dentro do Estado Democrático de Direito deve ser observada tanto pelo legislador constituinte, como, principalmente, pelo infraconstituinte, no seu papel de construir o diálogo intercultural (SANTOS, 1999) no campo normativo. O próprio significado de igualdade, em sua origem, tem um aspecto negativo, já que a política da igualdade não nasce do fato de existirem indivíduos diferentes, mas da capacidade de dominação de uns sobre outros. Portanto, a defendida abstração do universalismo não alcança a possibilidade de se construir uma igualdade complexa (WALZER, 2003, p. 23), na qual os bens da sociedade são compartilhados entre todos. Na verdade, a forma genérica e abstrata do texto constitucional busca uma uniformização formal que conduz a um monólogo e não a um diálogo (JULLIEN, 2009, p. 205), num processo que gera mais tensões na sociedade.

Uma das possibilidades de construção desse diálogo está na concretização do ensino religioso nas escolas públicas, quando ministrado de forma não confessional, sem atrelamento a uma religião ou credo específico. Cabe, sim, proporcionar ao estudante o conhecimento da história e dos valores de cada religião em diferentes contextos sociais. O Estado de São Paulo, por exemplo, ao normatizar o assunto na Resolução Secretaria Estadual Educação 21/02, regulamenta a Lei 10. 783/01, disciplinando o ensino religioso no Estado nos seguintes termos:



Artigo 1º – A matriz curricular do ensino fundamental regular deverá ter acrescida, na série final do Ciclo II, uma aula semanal de Ensino Religioso para desenvolvimento dos conteúdos relativos à **História das Religiões**.

Parágrafo Único – A aula prevista no caput deste artigo deverá constar do horário regular da classe.

Artigo 2º – São considerados habilitados para ministrar as aulas de que trata o artigo anterior, os docentes licenciados em **História, Ciências Sociais e Filosofia**.

Assim, a norma paulista, diferentemente da carioca aqui comentada, ao atrelar o ensino religioso à questão histórica, foi construída de forma a impossibilitar uma confessionalidade do ensino religioso, criando, desse modo, um cenário mais propício à construção de um real diálogo intercultural e à defesa/promoção da tolerância religiosa.

Considerações finais



Apenas num Estado em que as diferenças podem conviver de forma harmônica, seja no espaço público, seja no espaço privado, garante-se o pleno desenvolvimento do indivíduo e do próprio Estado. Entretanto, o convívio com o diferente em um mesmo espaço territorial não é uma questão tão simples de se resolver como universalismo-liberal defende, mas, é, sem dúvida, o Estado Democrático de Direito a melhor forma de Estado, pois permite que as diferenças culturais e religiosas possam construir, de forma participativa, um diálogo real de convivência.

A laicidade de forma cheia consiste, no entendimento aqui defendido, no melhor cenário para o desenvolvimento do diálogo intercultural. Contudo, essa ocupação do espaço público pelas culturas e suas demonstrações religiosas deve se dar de forma concreta e não abstrata/ hipotética. Nesse ponto, destaca-se a importância do papel do Estado em todas as suas esferas, principalmente, na figura do legislador, que deve observar as características de cada cultura/ religião e buscar compreendê-las, evitando uma visão de caráter pré-valorativo. Caso contrário, o campo normativo contribuirá, de forma direta ou indireta, para a criação de uma política de intolerância e não de tolerância e inclusão das minorias.

Já o caráter universal da norma não deve reduzir-se a um universalismo-abstrato, mas abranger um universalismo-concreto/participativo, em que se faz uso dos mecanismos modernos de participação da sociedade, como audiências públicas e conselhos com participação de representantes da sociedade. Se assim não for, o universal toma corpo de uma ideologia cultural dominante que defende as ideias de uma cultura universal, protegidas pelo véu da neutralidade-abstrata da norma. Dessa forma, o particular é tratado como universal, inviabilizando-se a construção do universal comum entre as diversas culturas.

O Estado multicultural moderno deve ser um Estado de inclusão e não de subordinação a normas formais. Trata-se de um Estado que, ao reconhecer as diferenças e as particularidades de cada cultura, estimula, de fato, o diálogo intercultural de forma participativa, e não simplesmente adota a multiculturalidade de maneira formal.

Quanto ao contexto brasileiro, apesar de o Estado ser considerado legalmente laico, simpatizante da forma da laicidade cheia, é necessário que assuma um papel mais atuante frente à conjuntura cultural que está presente na sociedade, passando a explorar a questão multicultural a partir da perspectiva inclusiva das diferenças e de construção de um diálogo intercultural entre as diferentes culturas e suas religiões, por intermédio de políticas públicas governamentais com abrangência em todas as suas esferas. Nessa abordagem, o Estado transforma o texto constitucional em real e concreto, evitando que ele seja apenas o reflexo de uma cultura dominante há séculos no cenário político-econômico nacional: a cultura judaico-cristã.



Referências bibliográficas

CARRIÓN, Luis Salazar. *Religiones, laicidad y política en el siglo XIX*. Isonomia. México, abr. 2006.p.27-36.

DAMASCENO, João Batista. *Individualismo e liberalismo: valores fundamentais da sociedade moderna*. Disponível in: http://www.achegas.net/numero/doze/damasceno_12.htm. Acesso em 14 fev. 2010.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



- JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: do universalismo ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 2010.
- LAFER, Celso. Estado Laico. In: *Direitos Humanos, Democracia e República – Homenagem a Fábio Konder Comparato*. São Paulo: Quartier Latin do Brasil, 2009.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- MATEUS, Luis Manuel. *Laicismo e laicidade: totalitarismo da tolerância?* Disponível em: <<http://www.laicidade.org.com>>. Acesso em 22 abr. 2007.
- MENDONÇA, Amanda de. Escola e religião, exclusão e preconceitos na rede pública do Rio de Janeiro. in *Ministério Público em Defesa do Estado Laico/ Conselho Nacional do Ministério Público*, Brasília: CNMP, 2014, p. 137-160
- MIGUEL, Alfonso Ruiz. *Derechos Humanos y Comunitarismo. Aproximación a un debate*. *Doxa* n.12. México: Alicante, 1992.
- PEREDA, Carlos. El laicismo también como actitud. *Isonomia*. México: Alicante, abr. 2006, p.51-73.
- PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. *Derechos humanos, Estado de derechos y Constitución*. 5.ed. Madrid: Tecnos, 1995.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAZ, Joseph. *Razón práctica y normas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- REDONDO, Maria Cristina. Legal Reasons: Between Universalism and Particularism. *Journal of Moral Philosophy*. a.2. n.1. 20 jan. 2005.
- RINCK, Juliano Aparecido. Verbete: Comunitarismo. In : DIMOULIS, Dimitri (coord.). *Dicionário Brasileiro de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2012
- RIMOLI, Francesco. Estado Laico e Integración en la perspectiva constitucional. *Isonomia*. México, abr. 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. In.: *Contexto Internacional*, nº 23. p, 7-34. 1997. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_ContextoInternacional01.PDF
- _____. *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 1999.
- SILVA, Fernanda Duarte Lopes Lucas da. Fundamentando os direitos humanos: um breve inventário. in TORRES, Ricardo Lobo. *Teoria dos direitos fundamentais*. 2.ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 16. ed. São Paulo: Malheiros, 1999, pp. 254-255.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A Liberdade Religiosa no Direito Constitucional Brasileiro*. São Paulo, 2010. 282f. Tese de doutorado em Direito. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo.
- UGARTE, Pedro Salazar. Laicidad y democracia constitucional. *Isonomia*. México, abr. 2006. p.37-49.
- WALZER, Michael. *Esfera da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEGISLAÇÃO:

Constituição Federal de 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm

Lei nº 9.394 de 1996. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/lein9394.pdf>

Lei nº 3459 de 2000. Disponível em <http://www.alerj.gov.br>

Lei 10. 783/01 Disponível em <http://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/2001/lei-10783-09.03.2001.html>

Resolução Secretária Estadual Educação do Estado de São Paulo 21/02 Disponível em http://siau.edunet.sp.gov.br/ItemLise/arquivos/21_2002.htm?Time=28/09/2014%2011:23:41

