

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES (EFPH)  
PROGRAMA *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (DOUTORADO)**

**VINÍCIUS WAGNER DE SOUSA MAIA NAKANO**

**CONSTITUCIONALISMO BRASILEIRO E MULTICULTURALISMO  
A AFIRMAÇÃO DAS DIFERENÇAS RELIGIOSAS**

GOIÂNIA  
2017

VINÍCIUS WAGNER DE SOUSA MAIA NAKANO

**CONSTITUCIONALISMO BRASILEIRO E MULTICULTURALISMO  
A AFIRMAÇÃO DAS DIFERENÇAS RELIGIOSAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como condição à obtenção do título de Doutor.

**Área de concentração:** Religião, cultura e sociedade.

**Linha de pesquisa:** Cultura e sistemas simbólicos.

**Orientadora:** Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira.

GOIÂNIA  
2017

N163c	<p data-bbox="526 1462 1284 1635">Nakano, Vinícius Wagner de Sousa Maia Constitucionalismo brasileiro e multiculturalismo[ manuscrito]: a afirmação das diferenças religiosas/ Vinícius Wagner de Sousa Maia Nakano.-- 2017. 334 f.; 30 cm</p> <p data-bbox="526 1657 1284 1825">Texto em português com resumo em inglês Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2017 Inclui referências f.316-334</p> <p data-bbox="526 1848 1284 2016">1. Religião e estado. 2. Religião e sociologia. 3. Multiculturalismo. 4. Identidade - Aspectos religiosos. 5. Diferenças religiosas. I.Oliveira, Irene Dias. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.</p> <p data-bbox="909 2016 1284 2049">CDU: 2-67(043)</p>
-------	---

**CONSTITUCIONALISMO BRASILEIRO E MULTICULTURALISMO: A  
AFIRMAÇÃO DAS DIFERENÇAS RELIGIOSAS**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da  
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 08 de agosto de 2017.

**BANCA EXAMINADORA**



---

**Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente)**



---

**Prof. Dr. Sergio Matheus Santos Garcez / UFG**



---

**Prof. Dr. Haroldo Reimer / UEG**



---

**Prof. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas / PUC Goiás**



---

**Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás**

---

**Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente)**

---

**Prof. Dr. Edmilson Ferreira Marques / UEG (Suplente)**

## RESUMO

MAIA NAKANO, VINÍCIUS WAGNER DE SOUSA. *Constitucionalismo brasileiro e multiculturalismo: a afirmação das diferenças religiosas*. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/GO), 2017.

Investiga-se a forma como o constitucionalismo, o multiculturalismo e a religião se relacionam dialogicamente na construção das identidades e das diferenças religiosas ao longo da história do constitucionalismo brasileiro. As identidades religiosas erguem fronteiras que estabelecem limites e barreiras conceituais e semióticas, influenciando comportamentos e formas de pensamento, e também os modos como os sujeitos representam e autorrepresentam sua condição religiosa. Isso influencia a forma como o Estado produz as leis e como os agentes do Estado interpretam e aplicam as leis. Identidades e diferenças traduzem-se no plano discursivo nas figuras de diferentes sujeitos, enunciados e discursos, os quais muitas vezes colidem entre si. Além disso, fronteiras, limites e barreiras tem se alterado no curso da história, o que pode ser notado no plano discursivo, na forma como foi construído juridicamente o conceito de religião, a despeito, da histórica enunciação da liberdade religiosa e de culto nos textos das constituições brasileiras. Este conceito alterou-se quando novos atores passaram a questionar o discurso hegemônico de matriz católica, incorporado ao discurso do Estado pelo longo período de vigência do padroado régio, e após, quando da tentativa de construção da identidade nacional. Adeptos de diferentes religiões, como diferentes atores discursivos ao longo desse percurso histórico, têm vivido numa complexa trama de relações de poder, na qual o pertencimento a uma determinada religião pode significar - em termos de um olhar de um sujeito que integre um discurso hegemônico - estar associado, com práticas ilícitas, com a desconfiança, com o desprezo, o preconceito e a discriminação. A ressignificação desta associação somente vem ocorrendo diante da emergência de novos atores discursivos, contra-hegemônicos, e do empoderamento de minorias e grupos vulneráveis, antes silenciados, invisibilizados e negados em sua própria condição de ser e existir. As mudanças podem ser atribuídas, em parte, aos processos de secularização e pluralismo, que tornaram possível o constitucionalismo como teoria normativa da política segundo a qual se impõem limites ao poder do Estado e asseguram-se os direitos humanos e fundamentais, e principalmente à práxis dialógica no sentido bakhtiniano, que torna possível a coexistência de diferentes sujeitos, enunciados e discursos religiosos na mesma comunidade política. Por este caminho diferentes práticas religiosas migraram do campo da ilicitude para o campo da licitude, ainda que isso não implique dizer que a percepção de liberdade religiosa seja experimentada da mesma maneira pelos diversos atores a partir de seus próprios discursos.

**Palavras-chave:** Religião. Multiculturalismo. Constitucionalismo. Dialogismo. Diferenças religiosas.

## ABSTRACT

MAIA NAKANO, VINÍCIUS WAGNER DE SOUSA. *Brazilian constitutionalism and multiculturalism: the affirmation of religious differences*. Doctoral thesis. (*Stricto Sensu* Post-Graduate Program in Religious Sciences) - Pontifical Catholic University of Goiás (PUC / GO), 2017.

It is investigated the way in which constitutionalism, multiculturalism and religion are related dialogically in the construction of identities and religious differences throughout the history of Brazilian constitutionalism. Religious identities erect boundaries that establish conceptual and semiotic limits and barriers, influencing behaviors and ways of thinking, as well as the ways in which subjects represent and self-represent their religious condition. This influences how the state produces laws and how state agents interpret and enforce laws. Identities and differences translate into the discursive plane in the figures of different subjects, statements and discourses, which often collide with each other. In addition, boundaries and barriers have changed in the course of history, which can be noted in the discursive plane, in the way in which the concept of religion was constructed juridically, despite the historical enunciation of religious freedom and worship in the texts Of Brazilian constitutions. This concept was altered when new actors began to question the hegemonic discourse of a Catholic matrix, incorporated into the discourse of the State for the long period of validity of the royal patron, and after, when attempting to construct the national identity. Adepts of different religions, as different discursive actors, throughout this historical path, have lived in a complex network of power relations, in which belonging to a particular religion can mean - in terms of a look of a subject that integrates a hegemonic discourse - be associated, with illicit practices, with distrust, contempt, prejudice and discrimination. The re-signification of this association has only occurred in the face of the emergence of new discursive, counter-hegemonic actors and the empowerment of minorities and vulnerable groups, previously silenced, invisible and denied in their own condition of being and existence. The changes can be attributed, in part, to the processes of secularization and pluralism that have made constitutionalism possible as a normative theory of politics, which imposes limits on the power of the state and guarantees human and fundamental rights, and especially praxis Dialogical in the Bakhtinian sense, which makes possible the coexistence of different subjects, statements and religious discourses in the same political community. In this way different religious practices have migrated from the field of illegality to the field of lawfulness, although this does not imply that the perception of religious freedom is experienced in the same way by the different actors from their own discourses.

**Keywords:** Religion. Multiculturalism. Constitutionalism. Dialogism. Religious differences.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	7
CAPÍTULO 1 – AS RELIGIÕES COMO SISTEMAS CULTURAIS.....	19
1.1 Religião como fato cultural.....	20
1.2 Fato cultural e enunciação na práxis dialógica.....	28
1.3 Relação entre enunciados e sistemas semióticos.....	33
1.4 Concorrência de sistemas semióticos e identidade pós-moderna	40
1.5 Sistemas semióticos e a descentração do sujeito .....	53
1.5.1 O sujeito do iluminismo .....	53
1.5.2 O sujeito sociológico .....	61
1.5.3 O sujeito descentrado .....	72
1.6 A tradução cultural num mundo de sujeitos descentrados .....	77
CAPÍTULO 2 - MULTICULTURALISMO E SUAS INTERFACES COM A DIVERSIDADE RELIGIOSA.....	82
2.1 A representação e autorrepresentação dos sujeitos na tensão entre monoculturalismo e multiculturalismo .....	83
2.1.1 O antissujeito do iluminismo e a diversidade .....	86
2.1.2 O antissujeito sociológico e a diversidade .....	89
2.1.3 O antissujeito pós-moderno e a diversidade.....	90
2.2 Emergências do multiculturalismo .....	92
2.3 Conceito e estatuto epistemológico .....	98
2.4 O discurso multicultural como prática descolonizadora: autoconhecimento, libertação, significados e emergências .....	108
2.5 Minorias e grupos vulneráveis .....	114
2.6 O multiculturalismo exige novas epistemologias libertadoras ....	117
2.7 O método multicultural .....	139
2.8 Princípios multiculturais .....	145

2.9	Objeto do multiculturalismo.....	150	
2.10	Crítérios identitários .....	156	
CAPÍTULO 3 - INTERFACES ENTRE O MULTICULTURALISMO			
RELIGIOSO E O CONSTITUCIONALISMO BRASILEIRO.....			169
3.1	A tensão entre as esferas pública, privada e social .....	170	
3.2	A relação entre o religioso e o jurídico .....	172	
3.3	A discussão entre juspositivismo e jusnaturalismo.....	178	
3.4	A relação entre direito e moral (religião) no Constitucionalismo.	181	
3.5	O lugar da diversidade religiosa no Direito Constitucional Brasileiro	190	
3.5.1	Antes da primeira Constituição.....	193	
3.5.1	A Constituição Imperial de 1824.....	212	
3.5.2	A Constituição Republicana de 1891.....	227	
3.5.3	As Constituições de 1934 e 1937 .....	248	
3.5.4	A Constituição de 1946 .....	256	
3.5.5	A Constituição de 1967 e a Emenda Constitucional nº 01/1969	266	
3.5.6	A Constituição de 1988 .....	275	
3.6	Discussão: Brasil: uma nação multicultural: a representação e	autorrepresentação religiosa do povo brasileiro no Estado Constitucional .....	281
3.6.1	Mudança na linguagem .....	283	
3.6.2	Mudança nas estruturas .....	287	
CONCLUSÃO.....			310
REFERÊNCIAS.....			316

## INTRODUÇÃO

O multiculturalismo possibilita a releitura da constituição política de um país, sem desconstruir as conquistas das revoluções liberais e sociais. Esta hipótese sugere o reconhecimento das diferenças religiosas como situações legitimadoras de tratamento diferenciado. Mas mesmo sendo isto possível, pressupomos que não basta a leitura dos textos das leis que dispõem sobre a liberdade religiosa, mesmo que estejam previstas nas constituições. Em verdade, a hermenêutica e a aplicação dos enunciados das constituições são mediados pelas condições culturais e sociais dos intérpretes, e também pelas demais leis produzidas pelos Estados. No caso brasileiro, mesmo que a liberdade religiosa tenha sido prevista nas diversas constituições do país, de fato, é no cotejo dos enunciados constitucionais com os enunciados previstos em outras leis, a partir de perspectivas de diferentes sujeitos discursivos, que se torna possível compreender como o povo brasileiro tem lidado com a diversidade religiosa. No contexto da prática discursiva, diferentes comunidades de linguagem podem construir diferentes interpretações e discursos, os quais podem ser concebidos como socioletos<sup>1</sup>. Dessa forma, diferentes sujeitos organizam-se em comunidades de linguagem e constroem diferentes discursos, representações e autorrepresentações de sua identidade religiosa.

Pessoas de matrizes culturais diversas têm participado da construção das identidades religiosas ao longo da história brasileira. Identidades e diferenças são percebidas em sua dinâmica a partir dos sujeitos discursivos, enunciados e discursos. Como explica Ribeiro (2006) a história do povo brasileiro é marcada pela diversidade linguística, étnica, econômica, racial e social. A diversidade, contudo, nem sempre tem levado em consideração o reconhecimento das diferenças entre sujeitos, no sentido trabalhado por Taylor (1994), ou a dialogicidade intercompreensiva no sentido bakhtiniano (BAKHTIN, 2016, p. 122), visto que a coexistência dos diferentes não implica reconhecimento das diferenças, nem diálogo. Com isso, as diferenças, muitas vezes, têm sido causas de conflitos, e as soluções destes ao longo da história brasileira não têm se pautado pela

---

<sup>1</sup> Greimas (1981, p. 42-44) refere-se aos socioletos como linguagens especializadas – particulares – de comunidades de linguagem, restritas a grupos semióticos caracterizados pela competência que possuem em comum com outros indivíduos. Os sujeitos fazem parte dessas comunidades, onde emitem e recebem enunciados de certo tipo de discurso.

dialogicidade ou pelo reconhecimento. Muitas vezes a solução dos conflitos decorre da imposição de padrões culturais, para utilizar expressão de Benedict (2013), ou pela dominação, no sentido weberiano (WEBER, 2014, p. 141). Dessa forma, a identidade de alguns sujeitos muitas vezes é construída em relações de dominação, num contexto de silenciamento dos grupos vulneráveis e marginalizados. Com isso, tornam-se parte da identidade o próprio silêncio e a invisibilidade.

A trama constitutiva das identidades pode ser pensada e termos semióticos no plano discursivo. Diferentes sujeitos alternam enunciados em diferentes discursos, num permanente contato entre indivíduos, grupos e sociedades. A imposição de padrões culturais e a dominação ocorrem na interação dialética entre sociedades e indivíduos. Benedict explica que:

O comportamento coletivo que temos discutido é [...] o comportamento de indivíduos. É o mundo que se apresenta em separado a cada pessoa, o mundo com base no qual ela deve construir a sua vida individual. A descrição de qualquer civilização resumida em poucas dezenas de páginas deve necessariamente por em relevo as normas do grupo e expor o comportamento individual porque ele exemplifica as motivações dessa cultura [...] a sociedade e o indivíduo não são antagonistas. A cultura fornece a matéria-prima com a qual o indivíduo faz a sua vida (BENEDICT, 2013, p. 171).

Tal como sugerido por Benedict, pode-se compreender a identidade dos sujeitos a partir do modo como a mesma é tratada no entrelaçamento de diferentes sistemas semióticos<sup>2</sup>. A construção e a compreensão da relação entre sociedade e indivíduos remetem a muitos conceitos e categorias construídos a partir do entrelaçamento entre direito e religião. Daí a proposta de investigação da religião, constitucionalismo e multiculturalismo, em sua dimensão semiótica<sup>3</sup> na historicidade, o que enseja a concorrência entre esses diferentes sistemas. Mais que isso, dentro de cada categoria, na medida em que se particulariza a observação ou o campo de análise, emergem subdivisões das próprias categorias. Constitucionalismo, por

---

<sup>2</sup> Bakhtin (2009) ao elaborar reflexões sobre a filosofia da linguagem trata da criação ideológica – estudos sobre o conhecimento científico, a literatura, a religião, a moral – relacionando ideologia, signos, significados, imagem artístico-simbólica como produto ideológico, valor semiótico, função ideológica do signo, conteúdo semiótico, objetividade dos signos, signo cultural, sendo esta a referência teórica prevalecente na tese.

<sup>3</sup> Enquanto produtos da criação humana, sistemas semióticos concorrem entre si quando diferentes sujeitos, enunciados e discursos são colocados em contato. Há disputa dos sujeitos pela prevalência de argumentos, ou mesmo a imposição forçada. Isso interfere na forma de olhar a relação entre sociedade e indivíduo, pois ao invés de um discurso unificador, podemos reconhecer a coexistência de diferentes sujeitos, e de diferentes grupos na sociedade, em permanente disputa.

exemplo, ainda que se apresente como teoria normativa do político, para utilizar expressão de Canotilho (2003), não é um sistema teórico único. Há vários constitucionalismos<sup>4</sup>, cada qual com sua sistematização, gramática, discurso, enunciados e sujeitos que se valem desse arranjo linguístico organizando sua visão de mundo jurídico e seu agir no mundo. São diferentes, por exemplo, o constitucionalismo clássico, o constitucionalismo moderno e o contemporâneo. Também são diferentes o constitucionalismo liberal, o constitucionalismo social e o constitucionalismo alusivo aos novos direitos. Pode-se conceber cada um desses constitucionalismos como um sistema semiótico particular que procura explicar a totalidade ou parcela de uma comunidade política a partir de conceitos específicos. Semelhantemente, a religião é termo que evoca diversas experiências com o sagrado. Há várias religiões, cada qual com seus sistemas dogmáticos e normativos, e segundo Croatto (2010) apresentando diferentes catálogos de doutrinas, mitos, ritos, símbolos e linguagens. Para definir o que seja e o que não seja religião há disputas e conflitos semióticos. Quando já existe uma definição<sup>5</sup> do que sejam religiões, estas podem ser investigadas por diferentes áreas do conhecimento. Cada religião também pode ser concebida como um sistema semiótico particular. Diferentes sujeitos vivem, experimentam e transitam nesses sistemas semióticos de diferentes modos, produzindo diferentes enunciados e discursos. Esse conjunto de experiências, enunciados e discursos constitui a identidade dos sujeitos diante dos demais sujeitos, sendo estas identidades pensadas como elementos dos diferentes sistemas semióticos.

Para aludir aos sistemas semióticos com foco preponderante na linguagem, utilizamos o termo bakhtiniano discurso (BAKHTIN, 2016). Ao observar os mesmos fenômenos, porém, focando as instituições sociais<sup>6</sup> e estruturas sociais<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Sobre o movimento constitucional gerador da constituição no sentido moderno, Canotilho (2003, p. 51-52) explica que este tem várias raízes localizadas em horizontes temporais diacrônicos e em espaços geográficos e culturais diferenciados. Em termos rigorosos não há um constitucionalismo, mas vários constitucionalismos. Adiante explica o autor uma diferença entre Constitucionalismo como teoria (ou ideologia) que ergue o princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos em sua dimensão estruturante da organização político-social da comunidade, e movimentos constitucionais, como as diferentes experiências históricas vividas por diferentes comunidades políticas.

<sup>5</sup> Definições no sentido dialético bakhtiniano adotado na tese, são sempre provisórias, suscetíveis de mudança no curso da história.

<sup>6</sup> Instituição social é uma categoria difícil de conceituar, como explicam Bourricaud e Boudon (2001, p. 300-307). Os autores retomam reflexões de Montesquieu quando se pergunta se os

relacionadas à produção dos conhecimentos, utilizamos o termo referente, conforme tratado por Shinn (2008)<sup>8</sup> em suas reflexões sobre sociologia da ciência. Ao associar sistemas semióticos aos referentes, dispomos de estruturas que não são tão rígidas, que permitem a mudança de seus enunciados e discursos no curso da história, e que ao mesmo tempo possibilitam o trânsito dos sujeitos entre diferentes referentes. Como se verá, sistemas semióticos não são referentes. Enquanto sistemas semióticos aludem à dimensão bakhtiniana do discurso, conotação e contexto, os referentes estabelecem os limites ou fronteiras entre diferentes áreas do conhecimento. Ao trabalhar o entrelaçamento entre constitucionalismo, religião e multiculturalismo exige-se uma abordagem metodológica que possibilite a compreensão do trânsito dos sujeitos em diferentes sistemas normativos<sup>9</sup> que concorrem entre si, e que se alteram no curso do tempo.

Referentes religiosos diversos<sup>10</sup>, para utilizar expressão de Shinn (2008),

---

costumes seguem as leis ou se são as leis que seguem os costumes. “No sentido definido por Montesquieu, na sociedade instituída reina uma ordem que permite aos indivíduos estabelecer previsões regulares, reconhecer os direitos e os deveres a que estão obrigados, uns em relação aos outros, ao mesmo tempo como cidadãos e como indivíduos privados (ou burgueses). Montesquieu precede assim a uma dupla distinção: o cidadão distingue-se do “homem”, a “conduta exterior”, da “conduta interior”” (BOURRICAUD e BOUDON, 2001, p. 300-301). Tratam também de uma perspectiva durkheimiana, segundo a qual, tentaram precisar o sentido sociológico do termo, referindo-se a instituições como a família, casamento, parentesco e a propriedade. Neste caso, esclarecem que “as instituições são maneira de fazer, de sentir e de pensar “cristalizadas”, quase constantes, socialmente coercitivas e distintas de um grupo social dado [...] É possível distinguir as práticas conforme a natureza e a força da coerção social ligada a cada família de regras” (BOURRICAUD e BOUDON, 2001, p. 301). No sentido durkheimiano, institucional é o fato social que conta com a coerção.

<sup>7</sup> Apesar da dificuldade de conceituar ou reunir os diversos significados de estrutura social, como explicam Bourricaud e Boudon (2001, p. 221-224) é possível apresentar alguns elementos que facilitam a compreensão do termo nesta tese, entre as quais: a) interdependência e coerência das instituições sociais; b) sistema de restrições que balizam a ação individual; c) distribuição dos indivíduos de uma população nos diversos tipos de sistemas semióticos e nas diversas posições sociais, religiosas, econômicas, jurídicas etc.; d) certa previsibilidade ou expectativa (tendência) de comportamentos dos sujeitos a partir dos sistemas semióticos que ocupam ou nos quais vivem.

<sup>8</sup> O termo referente utilizado por Terry Shinn (2008), alude a suas reflexões sobre sociologia da ciência. Cada área do conhecimento, a exemplo do direito e da religião, neste sentido, é um referente. No interior da ciência, as diferentes disciplinas representam referentes e, no interior do direito e da religião, o mesmo vale para as especialidades. Cada referente é determinado por uma forma particular de conhecimento, de competência, de mercado, de identidade coletiva, e cada um tem seus próprios objetivos, história e ambições (SHINN, 2008, p. 64-65).

<sup>9</sup> Religião e direito são sistemas normativos. Bourricaud e Boudon (2001, p. 394-400) explicam que Durkheim “[...] distingue, na diversidade das “etapas” ou das “dimensões” da experiência, as normas, que são maneiras de fazer, de ser e de pensar, socialmente definidas e sancionadas, valores que orientam o modo difuso a atividade dos indivíduos fornecendo-lhes um conjunto de referências ideais, e ao mesmo tempo uma variedade de símbolos de identificação, que os ajudam a situar a si e aos outros em relação a esse ideal.

<sup>10</sup> As diferentes religiões compreendem referentes. Assim, catolicismo, pajelança,

têm coexistido, produzindo consequências diversas a depender do contexto ou da posição dos sujeitos nos diferentes discursos. A persistente negação do reconhecimento e do diálogo entre sujeitos pertencentes a diferentes religiões não impede o contato entre os diferentes sujeitos ou transformações sociais decorrentes desses contatos. Como explica Bakhtin, os enunciados se alternam, produzindo atitudes responsivas (BAKHTIN, 2016, p. 57). Essas trocas entre enunciados que se alternam tecem redes de significados, produzindo diferentes discursos, os quais podem constituir sistemas semióticos. Estes sistemas se modificam na historicidade, dialetizando a relação entre sujeitos, enunciados e discursos. Como esclarece Greimas<sup>11</sup> ao tratar desta questão na perspectiva da sociossemiótica:

O que distingue [...] um objeto mítico do objeto estético é a forma particular de conotação cultural que subentende os dois fenômenos. Procurando estabelecer a tipologia dos textos literários, o semioticista soviético Y. Lotman não deixou de mostrar que o que decide definitivamente sobre o caráter sagrado, didático ou literário de um texto qualquer, não são necessariamente as propriedades intrínsecas do texto em questão, mas antes atitudes conotativas do leitor, ele próprio inscrito num contexto cultural determinado [...] A passagem a um novo tipo cultural efetua-se não somente pela explosão e pela multiplicação destas “linguagens sociais” em múltiplos discursos (à linguagem sagrada corresponderão assim os discursos filosóficos, religiosos, poéticos, etc.), mas também pelo aparecimento de uma espécie de sintaxe sociolinguística móvel, que permite a cada membro da coletividade comportar-se como um camaleão, assumindo sucessivamente discursos e propósitos diferentes. Uma morfologia sociolinguística, relativamente fixa cede lugar a uma sintaxe de comunicação social polissêmica (GREIMAS, 1981, p. 160).

Seguindo esta abordagem, os conceitos de constitucionalismo, religião e multiculturalismo são vistos na sua interação e dinâmica históricas, de tal maneira que os elementos desses sistemas semióticos, e os próprios sistemas semióticos são observados como fenômenos em permanente interação e mudança, o que promove implicações metodológicas. Por método científico, Lakatos entende o:

[...] conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objeto – conhecimentos válidos e verdadeiros – traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando as decisões do cientista (LAKATOS, 2010, p. 65).

---

religiões de matriz africana, budismo, judaísmo, islamismo, hinduísmo são referentes.

<sup>11</sup> Conforme explicitado na nota 1, fl. 7, Greimas (1981) desenvolve reflexões sobre socioletos e grupos semióticos. Socioletos são cada uma das variedades de uma língua, usadas pelos membros de diferentes comunidades de linguagem, tendo características sociais comuns (profissão, área de conhecimento, local etc.). Grupos semióticos são as comunidades de linguagem que compartilham socioletos.

E ao dispor sobre os métodos científicos específicos das ciências sociais, Lakatos (2010) apresenta os métodos histórico, comparativo, monográfico, estatístico, tipológico, funcionalista, estruturalista, etnográfico e cíclico. Ao dispor sobre o método dialético, Lakatos apresenta quatro leis fundamentais:

- a) Ação recíproca, unidade polar ou “tudo se relaciona”;
- b) Mudança dialética, negação da negação ou “tudo se transforma”;
- c) Passagem da quantidade à qualidade ou mudança qualitativa;
- d) Interpenetração dos contrários, contradição ou luta dos contrários (LAKATOS, 2010, p. 82).

Em seguida Lakatos explica que para a dialética:

[...] as coisas não são analisadas na qualidade de objetos fixos, mas em movimento: nenhuma coisa está “acabada”, encontrando-se sempre em vias de se transformar, desenvolver; o fim de um processo é sempre o começo de outro. Por outro lado, as coisas não existem isoladas, destacadas uma das outras e independentes, mas como um todo unido, coerente (LAKATOS, 2010, p. 83).

Numa matriz de entrelaçamento<sup>12</sup> envolvendo religião, constitucionalismo e multiculturalismo, há movimentos que expressam a transformação e interação desses sistemas semióticos. Há disputas históricas entre diversos grupos religiosos – que constituem socioletos - para definir o que é e o que não é religião. Isso implica na questão jurídica de se definir quais práticas religiosas são lícitas e quais são ilícitas. A mudança de uma perspectiva monoculturalista para outra multiculturalista, concernente à diversidade religiosa também provoca disputas e conflitos. Todas essas questões influenciam a autorrepresentação e representação dos sujeitos sobre sua identidade religiosa. Como esclarece Greimas a propósito da múltipla participação dos sujeitos em diferentes sistemas semióticos:

Do ponto de vista semiótico, certo tipo de diferenciação social define-se não a partir de grupos sociais constituídos por meio de práticas socioeconômicas comuns, mas levando em conta uma tipologia dos universos semânticos e dos discursos socializados, já que um único e mesmo indivíduo pode participar de vários grupos semióticos e assumir tantos papéis sócio-semióticos quantos são os grupos em que se acha integrado (GREIMAS, 1981, p. 42-43).

---

<sup>12</sup> O conceito de matriz de entrelaçamento é tratado por Shinn (2008) e será visto adiante.

Do mesmo modo que houve mudanças conceituais acerca do que seja religião, de quais práticas religiosas são lícitas ou ilícitas, também estão havendo mudanças na forma como religião e direito se relacionam, o que têm implicado alterações no escopo da identidade jurídico-política dos sujeitos nas questões fundadas em diversidade religiosa. Entre os movimentos que têm produzido tensões políticas e sociais, dificultando o reconhecimento da diversidade religiosa, encontra-se o fundamentalismo religioso.

Enquanto sistema semiótico a religião pode se relacionar de diferentes maneiras com outros sistemas semióticos, concorrendo conjuntiva ou disjuntivamente, imbricando, hibridando, assimilando, enfim, fenômenos que podem ser observados e cuja lógica e arranjo podem ser compreendidos em sua dinâmica na historicidade. Ao tratar do multiculturalismo veremos como esses processos ocorrem.

As identidades religiosas erguem fronteiras que estabelecem limites e barreiras semióticas, influenciando comportamentos e formas de pensamento, e também os modos como os sujeitos representam e autorrepresentam sua condição religiosa. Isto influencia a forma como os sujeitos se relacionam com o Estado, como este produz as leis, e como os agentes do Estado interpretam e aplicam as leis em relação a diferentes sujeitos. Identidades e diferenças traduzem-se no plano discursivo nas figuras de diferentes sujeitos, enunciados e discursos, os quais muitas vezes colidem entre si. Além disso, fronteiras, limites e barreiras tem se alterado no curso da história, o que pode ser notado no plano discursivo, na forma como foi construído juridicamente o conceito de religião, a despeito, da histórica enunciação da liberdade religiosa e de culto nos textos das constituições brasileiras.

O conceito de religião alterou-se quando novos atores passaram a questionar o discurso hegemônico de matriz católica, incorporado ao discurso do Estado pelo longo período de vigência do padroado régio, e após, quando da tentativa de construção da identidade nacional, no período de ascensão do discurso científico. Adeptos de diferentes religiões, como diferentes atores discursivos, ao longo desse percurso histórico têm vivido numa complexa trama de relações de poder na qual o pertencimento a uma determinada religião pode significar - em termos de um olhar de um sujeito que integre um discurso hegemônico - estar associado, com práticas ilícitas, com a desconfiança, com o desprezo, o preconceito

e a discriminação. A ressignificação desta associação somente vem ocorrendo diante da emergência de novos atores discursivos, contrahegemônicos, e do empoderamento de minorias e grupos vulneráveis, antes silenciados, invisibilizados e negados em sua própria condição de ser e existir.

As mudanças conceituais podem ser atribuídas, em parte, ao processo de afirmação do constitucionalismo como teoria normativa da política segundo a qual se impõem limites ao poder do Estado e asseguram-se os direitos humanos e fundamentais, e principalmente à práxis dialógica no sentido bakhtiniano, que torna possível a coexistência de diferentes sujeitos, enunciados e discursos religiosos na mesma comunidade política. Por este caminho diferentes práticas religiosas migraram do campo da ilicitude para o campo da licitude<sup>13</sup>, ainda que isso não implique dizer que a percepção de liberdade religiosa seja experimentada da mesma maneira pelos diversos atores a partir de seus próprios discursos.

A tese divide-se em três capítulos. No Capítulo 1 – *As religiões como sistemas culturais* – trabalhamos o conceito de religião como sistema semiótico em Geertz (2011), o sistema semiótico como prática discursiva em Bakhtin (BAKHTIN, 2016), e as religiões, particularmente consideradas, como referente segundo a noção de matriz de entrelaçamento em Shinn (2008). Isso torna possível desenvolver uma análise das figuras dos sujeitos do iluminismo, sociológico e descentrado, conforme conceituação de Hall (2015), e através deles, da estrutura-estruturante-estruturada (BOURDIEU, 1998) relacionando direito e religião ao longo da história. Este esquema de pensamento foi dialetizado pelo advento de novos códigos linguísticos e pelo processo fundamental envolvendo interiorização, objetivação e exteriorização (BERGER, 1985), resultando na ressignificação do conceito de “religião”, a partir da crítica desenvolvida sobre os conceitos de “magia”, “feitiçaria” e “charlatanismo” entre outros.

No Capítulo 2 – *Multiculturalismo e suas interfaces com a diversidade religiosa* – partindo das figuras dos antissujeitos do iluminismo, sociológico e descentrado, como contraponto à sugestão formulada por Hall (2015), analisamos a diversidade religiosa como um campo para o qual convergem disputas conceituais,

---

<sup>13</sup> O Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, Código Penal Brasileiro, art. 157, previa ser crime: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica”.

epistemológicas e de poder. Nos dois primeiros contextos, dos sujeitos do iluminismo e sociológico, houve a prevalência de perspectivas unilineares, homogeneizantes e evolucionistas. A partir do final da segunda guerra mundial, emergiram movimentos sociais críticos, produzindo novos enunciados e discursos, o que ensejou transformações na rede semiótica das relações humanas. O multiculturalismo pensado em termos interculturais aparece como um novo viés epistemológico e metodológico com pretensões explicativas, e também prescritivas no que concerne ao reconhecimento da diversidade religiosa e também à construção de campos de diálogo entre sujeitos pertencentes a diferentes sistemas discursivos.

No Capítulo 3 – *Interfaces entre o multiculturalismo religioso e o constitucionalismo brasileiro* – utilizando o arsenal epistemológico, metodológico e semiótico proporcionado pelas teorias e autores trabalhados anteriormente, investigamos a matriz de entrelaçamento entre religião e direito no Brasil, a partir de um diálogo entre as dimensões sociais e semióticas. Constatamos que apesar da previsão legislativa do direito à liberdade religiosa nos textos das constituições brasileiras, o controle exercido por alguns grupos de interesse em detrimento de outros era feito com o recurso à legislação criminal e sanitária. O conflito de interesses produziu a ressignificação dos conceitos de “religião”, “magia”, “feitiçaria” e “charlatanismo”, entre outros, o que, todavia, não levou a um estado de plena liberdade religiosa. Mais modernamente, constataram-se algumas tentativas de cerceamento à liberdade religiosa pela utilização de questões sobre proteção ambiental e ecológica. Aplicável, aqui, a reflexão de Bourdieu, quando escreve:

Se levarmos a sério, ao mesmo tempo, a hipótese de Durkheim da gênese social dos esquemas de pensamento, da percepção, de apreciação e de ação, e o fato da divisão em classes, somos necessariamente conduzidos à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas do poder) e as estruturas mentais, correspondência que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte etc. Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representação cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 1998, p. 33-34).

Havendo uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais, e sendo os sistemas semióticos a expressão dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo que conecta o indivíduo ao cosmos,

podemos perceber que diversos sistemas semióticos podem se estruturar de maneira semelhante. A homologia estrutural entre os sistemas semióticos do direito, da política e da religião, pode expressar essa correlação. As consequências podem ser sentidas na distribuição do capital simbólico entre os diferentes atores do sistema, conforme esclarece Bourdieu:

No âmbito de uma mesma formação social, a oposição entre a religião e a magia, entre o sagrado e o profano, entre a manipulação legítima e a manipulação profana do sagrado, dissimula a oposição entre diferenças de competência religiosa que estão ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural (BOURDIEU, 1998, p. 44).

Essa diferente distribuição do capital cultural entre os atores do sistema semiótico, expressa uma distribuição de poder, conforme explica Bourdieu:

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos, como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia e feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate de profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida) [...] Como observa Weber, é a supressão de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre a religião e a magia (BOURDIEU, 1998, p. 43-44).

Aquele que detém a competência e o poder de definir os limites do sistema semiótico exerce dominação sobre aqueles que não os detém. Estes problemas repercutem no problema, objeto, objetivos e hipótese da tese, pois muitos aspectos culturais fundados originariamente em premissas religiosas são pensados religiosamente, e, após, precisam ser traduzidos em outros códigos linguísticos, entre os quais, os códigos da linguagem jurídica. Algumas normas constitucionais são originária e historicamente fundadas em preceitos religiosos, a exemplo do que ocorreu com os princípios humanistas havidos do período medieval. A elaboração, a interpretação e a aplicação da lei constitucional, também recebem influência do imaginário religioso, precisando muitas vezes passar pelo processo de tradução entre o sistema religioso e o sistema jurídico. A propósito do cenário que emerge da modernidade e seus efeitos no plano jurídico-político, esclarece Lopes:

A modernidade abre-se com eventos de extraordinária repercussão: a Reforma protestante e a chegada dos europeus à América. A conquista da América coloca para os juristas problemas novos, e com ela surgem

questões não resolvidas anteriormente (pelo menos não na escala em que se dão) sobre o direito de conquista e descoberta, o direito de posse, a invenção, o tesouro, o direito do mar (a liberdade dos mares) e sobretudo a alteridade, a liberdade natural dos índios. Neste último tema, a modernidade começa a enfrentar a tolerância do *diferente*. A reforma protestante e as guerras de religião, o fim da *ecoúmene* cristã latina impõem novos objetos de reflexão: o problema da pluralidade e da tolerância do dissidente de maneira nova. Antes a tolerância era corporativa, agora será distinta. Os Estados nacionais deverão encontrar um meio de tratar os dissidentes religiosos e não será fácil. O debate em torno da tolerância religiosa antecipará o debate a respeito da democracia, do respeito ao dissidente político (LOPES, 2014, p. 167).

Como destaca o autor, com o advento da modernidade, mudanças de extraordinária repercussão transformaram o mundo. Ao investigar esse processo de mudanças – com implicações no constitucionalismo, religião e multiculturalismo – procuramos entender a posição das identidades religiosas, individuais, coletivas ou institucionais, elementos de discursos religiosos que “articulam lugares, pessoas, coisas e ideias as mais diversificadas” (MONTERO, 2014, p. 142), frente ao Estado laico, mormente das identidades cujos discursos são enunciados por atores que se situam em posições assimétricas, marginalizadas ou vulneráveis. Ao compreender a construção dos discursos poderemos vislumbrar *loci* para o exercício da dialogicidade, onde grupos marginalizados e vulneráveis possam ser empoderados da palavra. O reconhecimento da diversidade religiosa adquire significação política ao transpor o campo da cognitividade alcançando o campo das práticas políticas, ou seja, além de dar sentido e significado à existência humana na *polis*, interfere, também, nos comportamentos sociais dos sujeitos discursivos. Empoderamento refere-se ao aumento da força política, social ou econômica de grupos alvo de discriminação étnica, religiosa, sexual, econômica, jurídica ou outra. O progressivo empoderamento de grupos marginalizados e vulneráveis pode ser constatado na análise da liberdade religiosa e no reconhecimento da diversidade religiosa, nos textos constitucionais e legais que se sucederam, desde o início da modernidade, até o advento da vigente *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*.

Trata-se de um enfoque pós-colonial, contramajoritário e crítico, que não se limita ao reconhecimento da diversidade no plano cognitivo. Daí a aproximação da proposta com as perspectivas que abordam questões de poder nas metodologias feministas, raciais, étnicas e *Queer*, entre outras. Além disso, parte-se, também, de uma perspectiva normativa da Constituição (HESSE, 1991), pela qual, mais que enunciar, cria discursos que implicam atitudes responsivas, ou seja, aquilo que se

enuncia no texto constitucional deve produzir eficácia nos comportamentos sociais, inclusive no que concerne à elaboração de outras leis.

Esse enfoque possibilita a avaliação das seguintes questões: O Brasil se entende como uma nação multicultural? Como a dimensão multicultural se faz presente no constitucionalismo brasileiro? Como é concebida a diversidade da identidade religiosa no constitucionalismo? Como a diversidade religiosa num país multicultural pode contribuir para a construção de uma abordagem constitucionalista multicultural?

As respostas a estas questões possibilitam compreender os objetivos, ou seja, se as bases teóricas do constitucionalismo brasileiro partem de uma concepção multicultural de nação e como a diversidade das identidades religiosas e o constitucionalismo se inter-relacionam e se influenciam na construção destas bases. Ao verificar sobre quais concepções teóricas se formou a nação brasileira e sobre quais pressupostos o constitucionalismo brasileiro recepcionou esse aspecto fundamental podemos alcançar os objetivos específicos, ou seja, perceber como a diversidade religiosa e a hegemonia da tradição cristã interferiram, e continuam interferindo na construção da cultura, da identidade, e da diversidade religiosas. Estando a diversidade das identidades religiosas a reproduzir as desigualdades políticas, sociais e econômicas, propõe-se uma releitura constitucional a partir de uma perspectiva multicultural interculturalista, supondo-se que por este caminho se possa agregar ao conceito de Estado laico, um discurso de empoderamento das minorias e grupos vulneráveis num espaço dialógico de construção do mundo, e num processo de descolonização.

Ao analisar os discursos e contextos, é possível perceber diferentes concepções semióticas, as quais podem se fundar em representações ou práticas sociais e culturais diversas ou diferentes posições dos atores dos discursos, podendo mesmo ocorrer “[...] uma contradição marcante entre o que é dito e o que é feito” (SCHNEIDERR, 2004, p. 120). Trata-se de uma pesquisa desenvolvida com método de abordagem bibliográfico, método teórico crítico dialético, e métodos de procedimento envolvendo revisão da literatura, análise do desenvolvimento histórico dos conceitos, e análise da significação dos discursos na práxis dialógica. Apesar de ser uma pesquisa bibliográfica, foram necessárias alusões a situações concretas envolvendo conflitos religiosos, políticos e jurídicos, a fim de se verificar, como ocorreram e o que resultaram.

## **CAPÍTULO 1 – AS RELIGIÕES COMO SISTEMAS CULTURAIS**

Neste capítulo analisaremos o lugar do religioso na perspectiva metodológica da semiótica bakhtiniana. Segundo Bakhtin (2016, p. 28), “o discurso só pode existir de fato na forma de enunciados concretos de determinados falantes, sujeito do discurso”. Em sua teoria discursiva, consciência, signos, conteúdos semióticos e ideológicos, relações sociais, sujeitos, enunciados e discursos se correlacionam constituindo a práxis discursiva. O processo de formação de sistemas semióticos pode envolver o contato com outros sistemas semióticos, estabelecendo-se processos e relações que podem resultar naquilo que Shinn (2008) vai chamar de entrelaçamento de matrizes. A análise da teoria discursiva bakhtiniana apresentará os elementos que serão utilizados na investigação da hipótese segundo a qual o multiculturalismo pode ensejar a releitura da Constituição sem desconstruir as conquistas das revoluções liberais e sociais, e ao mesmo tempo, reconhecer as diferenças religiosas como situações legitimadoras de tratamento diferenciado. Os fatos religiosos<sup>14</sup>, investigados a partir da teoria discursiva bakhtiniana, podem ser compreendidos no campo das relações de poder, revelando as contradições entre diferentes sujeitos, enunciados e discursos. Diferentemente de abordagens semióticas que se limitam ao plano da língua no sentido de Saussure (2006), a semiótica bakhtiniana se situa no campo da análise dos discursos envolvendo os sujeitos em sua atuação concreta, tornando possível investigar os conflitos e tensões que envolvem elaboração de signos linguísticos. Os signos linguísticos, nas relações de poder, criam identidades, representações e autorrepresentações dos sujeitos e erguem fronteiras simbólicas. Nos dizeres de Wittgenstein (2010, p. 245), “os limites da minha linguagem significam os limites de meu mundo”. Como explica Greimas (1981, p. 5) ao discurso corresponde um sujeito dotado de competência discursiva, que se manifesta incompleta e inacabadamente através das performances. O sujeito discursivo encontra-se em permanente construção, sendo um sujeito a construir, o que implica diretamente no modo como as pessoas experimentam, interpretam e vivem a diversidade religiosa na comunidade política, a partir de sua posição e condição.

---

<sup>14</sup> Na perspectiva discursiva bakhtiniana, a hierofania não é investigada em si. O foco da abordagem se dá na práxis discursiva.

## 1.1 RELIGIÃO COMO FATO CULTURAL

A religião, como trabalhada nesta tese, é produto da criação humana, ou seja, produto cultural. Ao tratar as religiões e experiências religiosas como fatos culturais, superam-se limitações metodológicas, no que diz respeito à impossibilidade de comparação de sistemas religiosos a partir de seus próprios discursos, evitando-se também a totalização discursiva fundada numa só visão de mundo religiosa. Para tecer considerações sobre religiões, é preciso utilizar um metadiscurso (metalinguística<sup>15</sup>), tratando-as como linguagem objeto. Para fazê-lo, utilizaremos inicialmente o conceito de cultura, tal como formulado por Geertz:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais, enigmáticas na sua superfície (GEERTZ, 2011, p. 04).

Este conceito de cultura, como fato semiótico<sup>16</sup>, teia de significados que as pessoas tecem e onde vivem, torna possível a nossa opção de investigar as religiões como discursos. A semiótica, estudo científico dos símbolos, é palavra polissêmica que pode se referir a mais de um plano dos estudos da linguagem. Pode situar-se no plano da produção de conhecimentos, destacando Bourdieu (2009, p. 09-16), tratar-se aqui, de estrutura-estruturante (formas simbólicas). Pode situar-se no plano da comunicação, tratando-se aqui de estrutura-estruturada (objetos simbólicos), aludindo o autor aos sentidos de língua ou culturas *versus* discurso ou conduta. O autor ainda apresenta um terceiro plano, dos instrumentos de dominação (ideologias), referindo-se ao poder simbólico. O poder simbólico, na perspectiva de Bourdieu, é vivido nas relações dialógicas, entre os atores discursivos. O discurso

---

<sup>15</sup> Segundo Rodrigues (2004, p. 425), para o estudo das relações dialógicas, do enunciado, dos gêneros e de outros aspectos que ultrapassam os limites do objeto da linguística, Bakhtin propõe a constituição de um novo grupo de disciplinas denominado de Metalinguística (Translinguística).

<sup>16</sup> Segundo Rodrigues (2004, p. 415-416), a noção de semiótica tornou-se objeto de interesse e pesquisa em diversas áreas do saber. Na semântica, na pragmática e na teoria do discurso, na sociologia, na antropologia, no direito, o estudo dos símbolos leva a diferentes formas de compreensão. Seria ingênuo crer que nestas produções de conhecimento estejam falando do mesmo objeto teórico. Aqui utilizamos semiótica como conjunto coerente de signos (a organização textual), o que se soma com a dimensão social.

envolve enunciados concretos, situados historicamente, relacionando pessoas, tempos e lugares determinados. Segundo Rodrigues, na dimensão social o enunciado expressa a:

[...] situação de interação, que inclui o tempo e o espaço históricos, os participantes sociais da interação e a sua orientação valorativa [...] A situação de interação não é um elemento externo (contextual); ela se integra ao enunciado, constituindo-se como uma das suas dimensões constitutivas, indispensável para a compreensão do sentido do enunciado (RODRIGUES, 2004, p. 424).

Estrutura-estruturante (forma simbólica), estrutura-estruturada (objeto simbólico), instrumentos de dominação (ideologia) são categorias utilizadas numa perspectiva semiótica, conforme significação conferida por Bourdieu (2009) ao poder simbólico, a que se agregarão, como se verá adiante, o sentido dialógico de Bakhtin (2016) e a noção de referentes de Shinn (2008). Para além do texto, esclarece Bourdieu:

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto, o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido (BOURDIEU, 2009, p. 14).

Este reconhecimento decorrente do exercício do poder simbólico pressupõe o compartilhamento social dos sistemas semióticos e sua interiorização pelos indivíduos. A interiorização dá-se no curso do empreendimento de construção do mundo. Este empreendimento de construção do mundo é explicado por Berger nos seguintes termos:

Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento [...] A sociedade é um fenómeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que, no entanto, retroage continuamente sobre seu produtor. A sociedade é um produto do homem. Não tem outro ser exceto aquele que lhe é conferido pela atividade e consciência humanas [...] Pode-se também afirmar, no entanto, que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p. 15).

Essa dialeticidade se expressa discursivamente. A textualização, que nos proporciona a unidade básica de análise, o enunciado, ocorre no processo dialético fundamental tratado por Berger do seguinte modo:

O processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos, ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização [...] A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na

atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através dessa exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p. 16).

Berger, em nota de rodapé, explica que “o termo mundo é entendido aqui num sentido fenomenológico, isto é, omitindo-se a questão do seu estatuto ontológico último” (1985, p. 16). A propósito da utilização do termo dialético esclarece que “é entendido aqui essencialmente em seu sentido marxista, em particular, como foi desenvolvido nos *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*” (1985, p. 16).

O enunciado, como unidade básica de análise, possibilita o enfeixamento entre a estrutura do poder simbólico, tal como expressada por Bourdieu (2009), ao processo dialético fundamental de Berger (1985). A partir desse enfeixamento, poderemos notar como se dá a influência do sistema semiótico religioso, no sistema semiótico jurídico-político<sup>17</sup> erguido sobre o estatuto do constitucionalismo, como sendo “o princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos em dimensão estruturante da organização político-social de uma comunidade” (CANOTILHO, 2003, p. 51). O compartilhamento social dos sistemas semióticos dá-se através de textos. “O texto é o dado primário, o ponto de partida para as diferentes disciplinas nas ciências sociais” (RODRIGUES, 2004, p. 428), esclarecendo-se que por texto, se compreendem as formas e tipos de interação verbal em ligação com as condições concretas, e as formas das distintas enunciações, dos atos de fala isolados, em ligação estreita com a interação de que constituem os elementos.

Feitos tais esclarecimentos, pode-se, então, precisar como a religião é abordada a partir da perspectiva cultural. Diversamente de outras abordagens que

---

<sup>17</sup> Jurídico-político, tal como trabalhado na tese, refere-se ao sentido apresentado por Canotilho (2003), ao tratar do constitucionalismo. Segundo o autor, Constitucionalismo é a teoria (ou ideologia) que ergue o princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos em dimensão estruturante da organização político-social de uma comunidade. Neste sentido, o constitucionalismo moderno representará uma técnica específica de limitação do poder com fins garantísticos. O conceito de constitucionalismo transporta, assim, um claro juízo de valor. É, no fundo, uma teoria normativa da política, tal como a teoria da democracia ou a teoria do liberalismo.

procuram conceituar a religião a partir da hierofania (ELIADE, 2010), ou da experiência psicológica do humano com o numinoso (OTTO, 1985), do ponto de vista cultural, a religião assume um caráter enunciativo, abrangendo o texto e as relações sociais historicamente situadas. Geertz, ao conceituar religião, o faz do seguinte modo:

Uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2011, p. 67).

Para Silva e Karnal (2002, p. 19), “Religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos”. Sistemas de símbolos, sistemas comuns de crenças e de práticas remetem para o plano enunciativo. Enquanto enunciado a religião se apresenta na forma de vivências, experiências, pensamentos e acontecimentos, os quais são textualizados, lidos por outros atores, que escrevem novos textos valendo-se da práxis da intertextualidade. Compreendendo cada religião um sistema semiótico, em cada qual há diferentes princípios de estruturação. Princípios funcionam como enunciados no plano discursivo, e neste, “cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados” (BAKHTIN, 2016, p. 26). Constituindo cada religião diferentes sistemas semióticos que apresentam diferentes princípios de estruturação, e utilizando a classificação de Bourdieu, depreende-se que:

- 1) Cada religião constrói a experiência (ao mesmo tempo que a expressa);
- 2) Graças ao efeito de consagração (ou de legitimação) realizado pelo simples fato da explicitação, consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social:
  - a. A consagração dá-se através de sanções santificantes, convertendo em legais os limites e as barreiras econômicas e políticas;
  - b. A consagração inculca um sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura reproduz a estrutura

das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social (BOURDIEU, 1998, p. 46).

- 3) A religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e função política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário.

A isto se soma a noção desenhada por Berger (1985) a respeito do processo dialético fundamental da sociedade compreendendo os três momentos, ou passos de: exteriorização, objetivação, e interiorização. Estas categorias são utilizadas no plano do metadiscurso, juntamente com a categoria intercompreensão dialógica (BAKHTIN, 2016). Na intercompreensão dialógica, os atores do discurso realizam enunciações. Os enunciados se alternam, produzindo atitudes responsivas. “É impossível alguém definir sua posição [daquele que enuncia] sem correlacioná-la com outras posições” (BAKHTIN, 2016, p. 57). O enunciado, parte integrante do diálogo posiciona os falantes no discurso e o discurso no mundo da vida.

Cada sistema semiótico, parafraseando o dito de Bourdieu (1998, p. 46), constrói a experiência, ao mesmo tempo em que a expressa. Há uma interação entre a sincronicidade e a diacronicidade, que ao mesmo tempo, assegura uma relativa estabilidade do sistema, possibilitando, contudo, inovações, mantendo-se as funções e a identidade do sistema, a despeito das mudanças. A esse respeito, Bourdieu tece as seguintes considerações, tomando exemplo do cristianismo:

As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que a adotam (BOURDIEU, 1998, p. 52).

Os grupos que adotam as referências simbólicas, como legitimadoras de sua condição e de seu discurso, mesmo que se situem em contextos históricos diferentes, reproduzem socialmente, o imaginário simbólico, valendo-se do efeito de consagração, ou atualizam e ressignificam a mensagem adaptando-a à nova condição. Na primeira hipótese, o sistema semiótico legitima e justifica as contradições sociais em diferentes contextos, como explica Bourdieu:

Em uma sociedade dividida em classes a estrutura do sistema de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social, (no sentido de estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e as

classes) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la (BOURDIEU, 1998, p. 52).

Na segunda hipótese, ocorre a ressignificação do sistema, que se adapta à nova realidade social, mantendo sua função legitimadora. Quando não é possível a adaptação, funda-se um novo sistema, que pode se valer do anterior, numa prática intertextual, para o efeito de legitimação, porém, já ressignificado.

Segundo Shinn, no período da modernidade as maquinarias burocráticas e administrativas do Estado organizaram-se a partir das ideias de emancipação e progresso, bem como sobre os imperativos tecnológicos da arregimentação produtiva em escala sem precedentes, da ideologia comteana do progresso científico e humano, e da redução da margem de liberdade dos indivíduos aos espaços das estruturas e funções, estabelecendo um “sistema demarcado pela diferenciação estrutural e pela integração funcional” (SHINN, 2008, p. 46). O saber científico que legitimava todo esse arranjo, todavia, passou a ser questionado, visto que problemas como a fome, a miséria, a injusta distribuição de bens e riquezas, ao lado da destruição ambiental, do agravamento dos problemas urbanos, entre outras coisas, persistiam, contradizendo a fé depositada na razão iluminista, de que o saber científico e a emancipação da razão produziriam um mundo melhor. Aliados a isso, novos saberes surgiram, levando à crise dos sistemas de conhecimento pensados em termos causais explicativos, e em grandes narrativas. Como explica Shinn:

As crises nacionais posteriores a 1945 erodiram a aceitação da crença no Estado-nação. E mais, a burocracia e a racionalidade da organização total da sociedade e do indivíduo enfrentaram um ceticismo crescente após a metade do século à medida que grupos minoritários começaram a insistir na legitimidade ou na igualdade de sistemas alternativos de epistemologia não cientificamente sustentados. A descrença na ciência e as dúvidas acerca de muitos aspectos relacionados à modernidade proporcionaram, assim, um terreno fértil para a reflexão anti-moderna e para a emergência da visão de mundo pós-moderna. A metade do século XX, com suas novas formas de cognição e de tecnologia, é também comumente associada à gênese da pós-modernidade. Pode-se citar aqui os campos da teoria do caos, da engenharia genética, da cibernética, dos estudos de não-linearidade e complexidade, do desenvolvimento e difusão do computador e da capacidade de simulação da realidade, da geração da realidade virtual, da supremacia da imagem como entretenimento – e também como um novo dispositivo epistemológico –, da comunicação global etc. A globalidade desses novos domínios cognitivos enfatiza a indeterminação e a contingência, dos fios que perpassam todo o pensamento pós-moderno (SHINN, 2008, p. 50).

Diante das novas questões cognitivas que estabeleceram rupturas com os antigos princípios de estruturação do mundo – evolucionismo, causalidade,

determinismo – levando a uma aparente sensação de ausência de sentido<sup>18</sup>, ou ausência de organização dos sentidos, o que parece ser a consequência da coexistência e concorrência de diversos sistemas semióticos, forjou-se o termo globalização. Pensando em termos de uma possível ruptura com as características determinantes da modernidade, explica Shinn que autores como Jean-François Lyotard (1924-1998), Frederic Jameson (1934-), Bruno Latour (1947-), Helga Nowotny (1937-), passaram a analisar o mundo, procurando entender e explicar o novo estado de coisas. Essas novas abordagens passaram a ser tratadas pelo termo “pós-modernidade”. Como esclarece Shinn:

A globalização pós-moderna pode, com efeito, sinalizar a comunicação e a troca econômica livre de tarifa. Poder-se-ia até mesmo aludir a uma única moeda corrente. É improvável, entretanto, que isso se estenda a uma fluidez desimpedida de populações de todas as raças, classes e habilidades, como se evidencia por inumeráveis eventos históricos contemporâneos – muitos dos quais trágicos, para dizer o mínimo (SHINN, 2008, p. 76).

Ao perceber que os argumentos de fluidez, incertezas e erosão das barreiras da modernidade não eliminaram referidas barreiras, e ao mesmo tempo reconhecendo que permanecem os referentes, apesar da nova dinâmica de trânsito, contextualidade e contingência, proporcionada pela combinação e mobilidade de sistemas semióticos, discursos e enunciados, Shinn apresentou uma sugestão de análise dos fatos a partir daquilo que chamou de “matriz de entrelaçamento”. Segundo o autor, o conceito de entrelaçamento preserva os elementos do referente, de diferenciação, de fronteira e de divisão do trabalho, sustentando simultaneamente a dinâmica da circulação e a sinergia de homens, materiais e ideias, por entre as fronteiras (SHINN, 2008, p. 64). Procura-se com isso conciliar uma perspectiva de análise fundada nos sistemas semióticos da modernidade, que ainda permanecem, reconhecendo-se, todavia, a possibilidade de trânsito entre os mesmos<sup>19</sup>. Ao dispor sobre o referente, escreve o autor:

O “referente” compreende aqui a unidade básica de operação social/ cognitiva. Um referente é fundado na ação. Referentes diferentes se distinguem por categorias individuadas de atividade; os referentes possuem sua própria lógica, funções, hierarquias, canais de comunicação e vias de

---

<sup>18</sup> Sentido, aqui, é utilizado como *telos*, propósitos, fins a serem alcançados.

<sup>19</sup> Como se verá adiante, os fenômenos da assimilação, imbricação, sincretismo, entre outros, procuram responder à inovação proporcionada pelo contato entre diferentes sistemas semióticos, discursos e enunciados.

circulação interna (SHINN, 2008, p. 64-65).

Como unidade básica de operação social/cognitiva, e tal como explicado por Shinn, o referente se assemelha ao discurso, na forma como é trabalhado por Bakhtin, ainda que o primeiro autor esteja pensando num meio para explicação da produção dos saberes na pós-modernidade. Com explica Shinn:

Constituem referentes distintos o direito, a medicina, a ciência, a engenharia, a contabilidade, a arquitetura, a informática, a arte, o transporte, a publicidade, a energia etc. No interior da ciência, as diferentes disciplinas representam referentes e, no interior da medicina, o mesmo vale para as especialidades. Cada referente é determinado por uma forma particular de conhecimento, de competência, de mercado, de identidade coletiva, e cada um tem seus próprios objetivos, história e ambições. Isso pode soar como uma dinâmica de exclusão, o que constitui uma das maiores críticas aos referentes por parte da pós-modernidade. Entretanto, por sua dinâmica interna e pelo auto-interesse, os referentes são também seletivos e, ainda assim, altamente inclusivos (SHINN, 2008, p. 64-65).

Retomaremos adiante à análise da relação entre enunciado, discurso e sistema semiótico. Aqui cotejaremos o modelo dialógico de Bakhtin (2016), com a proposta de matriz e entrelaçamento de Shinn (2008). Esclarece Bakhtin:

O discurso só pode existir de fato na forma de enunciados concretos de determinados falantes, sujeito do discurso. O discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir (BAKHTIN, 2016, p. 28).

Detalha mais o autor:

O enunciado não é uma unidade convencional, mas uma unidade real, delimitada com precisão, pela alternância dos sujeitos do discurso e que termina com a transmissão da palavra ao outro, por mais silencioso que seja o “dixi” percebido pelos ouvintes [como sinal] de que o falante concluiu sua fala (BAKHTIN, 2016, p. 29).

Ao tratar analiticamente do discurso, assevera Bakhtin:

Eis por que a experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros. Em certo sentido, essa experiência pode ser caracterizada como processo de assimilação – mais ou menos criador – das palavras do outro (e não das palavras da língua). Nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos, e reacentuamos (BAKHTIN, 2016, p. 54).

Compreendendo, o referente, a unidade básica de operação social/cognitiva, e o enunciado, a unidade real delimitada com precisão pela alternância

dos sujeitos do discurso, notamos uma semelhança ou equivalência. A equivalência possibilita a análise dos fatos sociais e dos enunciados (religião, direito ou qualquer outro referente) como fatos culturais, sem os excessos de algumas perspectivas pós-modernas, que se referem ao caráter de fluidez e mudança sem apresentar uma base estrutural para análise dos próprios fatos culturais. As mudanças dos sistemas semióticos são produzidas por novos enunciados e discursos. Um enunciado portador de uma mensagem crítica contra o sistema semiótico, em qualquer de seus elementos, é por este repudiado ou rejeitado ou acomodado. O repúdio e a rejeição ocorrem na rotulação negativa ou desvaliosa, dirigida contra outros sistemas, outras doutrinas geradoras do sentido herético, outros atores como os leigos, profetas, feiticeiros e magos, e todas as outras formas de manifestações que gerem crise ou crítica. A acomodação dá-se, entre outras, nas formas de assimilação, sincretismo ou hibridização.

## 1.2 FATO CULTURAL E ENUNCIÇÃO NA PRÁXIS DIALÓGICA

Para precisar o modo como utilizaremos o termo enunciado, precisamos contextualizar a questão. Numa dimensão estruturalista como a trabalhada por Saussure (2006) foca-se preponderantemente a dimensão sintático-semântica, de tal maneira que a palavra é analisada em cotejo com os demais termos da linguagem, sendo os termos analisados a partir de uma estrutura gramático-normativa. Ao distinguir língua e fala, Saussure esclarece:

Há, segundo nos parece, uma solução para todas as dificuldades: é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem. De fato, entre tantas dualidades, somente a língua parece suscetível duma definição autônoma e fornece um ponto de apoio satisfatório para o espírito.

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade.

A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos da linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação (SAUSSURE, 2006, p. 16-17).

Ao dispor sobre a forma como a língua existe na coletividade, explica o

autor:

A língua existe na coletividade sob a forma duma soma de sinais depositados em cada cérebro, mais ou menos como um dicionário cujos exemplares, todos idênticos, fossem repartidos entre os indivíduos (SAUSSURE, 2006, p. 27).

O autor faz essa afirmação para extrair do fato da linguagem algo que possa ser pensado, ao mesmo tempo, como um fato comum, compartilhado pelas pessoas, e também de modo sistemático e científico. Nesse plano de análise, a ordenação normativa da língua segue as regras de uma gramática, assim definida por Saussure:

A linguística estática ou descrição de um estado de língua pode ser chamada de Gramática, o sentido muito preciso e ademais usual que se encontra em expressões como “gramática do jogo de xadrez”, “gramática da Bolsa” etc., em que se trata de um objeto complexo e sistemático que põe em jogo valores coexistentes (SAUSSURE, 2006, p. 156).

A unidade básica de análise da língua, segundo os ensinamentos de Saussure é o signo:

Os signos de que a língua se compõe não são abstrações, mas objetos reais; é deles e de suas relações que a Linguística se ocupa; podem ser chamados entidades concretas desta ciência [...] A entidade linguística só existe pela associação do significante e do significado; se se retiver apenas um desses elementos, ela se desvanece; em lugar de um objeto concreto, tem-se uma pura abstração. A todo momento, corre-se o perigo de não discernir senão uma parte da entidade crendo-se abarcá-la em sua totalidade; é o que ocorreria, por exemplo, se se dividisse a cadeia falada em sílabas; a sílaba só tem valor em Fonologia. Uma sequencia de sons só é linguística quando é suporte de uma ideia; tomada em si mesma, não é mais que a matéria de um estudo fisiológico (SAUSSURE, 2006, p. 119).

Para Saussure (2006, p. 27-28), outra dimensão da linguagem que não possui as características da língua, é a fala, que é a soma do que as pessoas dizem, em manifestações individuais e momentâneas, e que compreende as combinações individuais, dependentes da vontade dos que falam e atos de fonação voluntários, necessários à execução das combinações. Note-se que a linguagem, para Saussure (2006, p. 16-17), é multiforme e heteróclita. Caracterizando-se como o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence, além disso, ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade. No mesmo sentido são as reflexões de Barthes, que recorre aos ensinamentos de Saussure. Explica o autor:

Língua e fala: cada um destes dois termos só tira evidentemente sua definição plena do processo dialético que une um ao outro: não há línguas em fala e não há fala fora da língua; é nessa troca que se situa a verdadeira práxis linguística (BARTHES, 2012, p. 23).

Hjelmslev, a seu turno, recorrendo também às reflexões de Saussure, com algumas mudanças, define semiótica<sup>20</sup> pelo seguinte modo:

Podemos definir formalmente uma semiótica como uma hierarquia da qual qualquer um dos componentes admite uma análise ulterior em classes definidas por relação mútua, de tal modo que qualquer dessas classes admite uma análise em derivados definidos por mutação mútua (HJELMSLEV, 2009, p. 113).

Ocorre, contudo, que neste plano da linguagem da língua e da fala, ainda não se mostram os atores em sua prática cultural, vivendo os sistemas semióticos, experimentando relações de poder, disputas, conflitos, aspectos que somente serão percebidos numa análise discursiva. Assim, aquilo que para Saussure é inclassificável, por pertencer simultaneamente aos domínios individual e social, será exatamente o aspecto tomado por Bakhtin para servir como unidade de análise. Para este autor:

O enunciado não é uma unidade convencional, mas uma unidade real, delimitada com precisão, pela alternância dos sujeitos do discurso e que termina com a transmissão da palavra ao outro, por mais silencioso que seja o “dixi” percebido pelos ouvintes [como sinal] de que o falante concluiu sua fala (BAKHTIN, 2016, p. 29).

Enquanto na fala saussuriana dá-se a impossibilidade de dimensionamento da unidade de análise, por lhe faltar a possibilidade de sistematização, no discurso bakhtiniano é exatamente o enunciado concreto que torna possível a análise discursiva. Como explica o autor:

Os limites de cada enunciado concreto como unidade da comunicação discursiva são definidos pela alternância dos sujeitos do discurso, ou seja, pela alternância dos falantes. Todo enunciado – da réplica sucinta (monovocal) do diálogo cotidiano ao grande romance ou tratado científico – tem, por assim dizer, um princípio absoluto e um fim absoluto: antes de seu início, os enunciados de outros; depois de seu término, os enunciados responsivos de outros (ou ao menos uma compreensão ativamente responsiva silenciosa do outro ou, por último, uma ação responsiva baseada nessa compreensão) (BAKHTIN, 2016, p. 29).

Este princípio absoluto do enunciado que evoca, antes de seu início, os

---

<sup>20</sup> A definição de semiótica dada por Hjelmslev difere, pois daquela adotada por Bakhtin.

enunciados de outros, e depois de seu término, os enunciados responsivos de outros (ou ao menos uma compreensão ativamente responsiva silenciosa do outro ou, por último, uma ação responsiva baseada nessa compreensão), estabelece a dialogicidade como sua condição fundamental. O diálogo situa os sujeitos no texto. Como esclarece Bakhtin:

O ouvinte, ao perceber e compreender o significado (linguístico) do discurso ocupa simultaneamente em relação a ele uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc.; essa posição responsiva do ouvinte se forma ao longo de todo o processo de audição e compreensão desde o seu início, às vezes literalmente a partir da primeira palavra do falante. Toda compreensão da fala viva, do enunciado vivo é de natureza ativamente responsiva (embora o grau desse ativismo seja bastante diverso); toda compreensão é prenhe de resposta (BAKHTIN, 2016, p. 24-25).

Faltando a responsividade, que pressupõe a existência mínima de dois sujeitos, não há, sequer, como falar de enunciado. Com explica Bakhtin:

O discurso só pode existir de fato na forma de enunciados concretos de determinados falantes, sujeito do discurso. O discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir (BAKHTIN, 2016, p. 28).

O enunciado, para Bakhtin, difere-se da oração, sendo esta compreendida sintático-semanticamente, como segue:

O contexto da oração é o contexto da fala do mesmo sujeito do discurso (falante); a oração não se correlaciona de forma imediata nem pessoal com o contexto extraverbal (sic.) da realidade (a situação, o ambiente, a pré-história) nem com os enunciados de outros falantes, mas tão somente através de todo o conteúdo que a rodeia, isto é, através do enunciado em seu conjunto (BAKHTIN, 2016, p. 29).

A oração, diferentemente do enunciado, não remete para a dimensão extraverbal. Dessa forma, mostra-se incapaz de identificar o contexto e de precisar o sentido histórico. Daí explicar o autor:

A oração enquanto unidade da língua é desprovida da capacidade de determinar imediata e ativamente a posição responsiva do falante. Só depois de tornar-se um enunciado pleno, uma oração particular adquire essa capacidade (BAKHTIN, 2016, p. 44).

E pormenorizando a distinção entre oração e enunciado, esclarece mais o autor:

Como a palavra, a oração tem conclusibilidade de significado e conclusibilidade de forma gramatical, mas essa conclusibilidade de significado é de índole abstrata e por isso mesmo tão precisa: é o

acabamento do elemento, mas não o acabamento do conjunto. A oração como unidade da língua, à semelhança da palavra, não tem autor. Ela é de ninguém, como a palavra, e só funcionando como um enunciado pleno ela se torna expressão da posição do falante individual em uma situação concreta de comunicação discursiva (BAKHTIN, 2016, p. 46).

O enunciado compreende a historicidade e a subjetividade, e também abrange os aspectos emocionais, estéticos e expressivos do plano da comunicação, diferentemente da oração, que abstrai estes elementos. A esse respeito, explica Bakhtin:

A emoção, o juízo de valor e a expressão são estranhos à palavra da língua e surgem unicamente no processo de seu emprego vivo em um enunciado concreto. Em si mesmo, o significado de uma palavra (sem referência à realidade concreta) é extraemocional (BAKHTIN, 2016, p. 51).

A racionalidade instrumental, ao institucionalizar determinados fatos sociais, retira-lhes os elementos emocionais, axiológicos e expressivos, que são alocados no campo da irracionalidade ou da subjetividade. Essa prática, própria dos discursos científicos da modernidade, visa a assegurar a objetividade dos fatos, que dessa maneira se tornam independentes dos aspectos subjetivos. Foi essa a preocupação de Saussure quando selecionou a língua como objeto de sua investigação. Semelhante preocupação motivou Durkheim ao desenvolver seu conceito de fatos social. Assim se manifesta o autor:

Aqui está uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo e dotadas de um poder coercitivo em virtude do qual se lhe impõem. Por conseguinte, não podem confundir-se com os fenômenos orgânicos, visto que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, que não têm existência senão na consciência individual, e devido a ela. Constituem, pois, uma espécie nova e a eles se deve atribuir e reservar a qualificação de sociais (DURKHEIM, 2002, p. 33).

Esta postura metodológica estabeleceu barreiras na forma de produção de conhecimentos, de tal maneira que, algumas investigações só se tornaram possíveis quando referidas barreiras foram ultrapassadas. Muitas vezes essas barreiras se sustentam no *habitus*<sup>21</sup>. A investigação semiótica proposta por Bakhtin possibilita esse ultrapassar.

---

<sup>21</sup> Bourdieu (2009, p. 60) esclarece que *habitus* exprime, sobretudo, a recusa a toda uma série de alternativas nas quais a ciência social se encerrou, a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e do mecanicismo, etc.

### 1.3 RELAÇÃO ENTRE ENUNCIADOS E SISTEMAS SEMIÓTICOS

Feitas estas considerações, é preciso agora explicitar, de que modo o enunciado se relaciona com o sistema semiótico. Para fazê-lo, nos socorreremos da explicação que Bakhtin confere ao uso do texto na produção das ciências humanas, quando distinguidas das ciências naturais. Escreve o autor:

Se concebe o texto no sentido amplo como qualquer conjunto coerente de signos, a ciência das artes (a musicologia, a teoria e a história das artes plásticas) opera com textos (obras de arte). São pensamentos sobre pensamentos, vivências das vivências, palavras sobre palavras, textos sobre textos. Nisto reside a diferença essencial entre nossas disciplinas (humanas) e naturais (sobre a natureza), embora aqui, não haja fronteiras absolutas, impenetráveis. O pensamento das ciências humanas nasce como pensamento sobre pensamentos dos outros, sobre exposições de vontades, manifestações, expressões, signos atrás dos quais estão os deuses que se manifestam (a revelação) ou os homens (as leis dos soberanos do poder, os legados dos ancestrais, as sentenças e enigmas anônimos, etc.) (BAKHTIN, 2016, p. 71-72).

Partindo desta reflexão, depreende-se que um enunciado evoca outros enunciados anteriores e remete a determinadas situações, fatos e acontecimentos historicamente situados, podendo mesmo estabelecer expectativas futuras no plano da responsividade. O ajuntamento de enunciados produzindo o sentido de unidade discursiva caracteriza os sistemas semióticos. Dessa maneira, é de se considerar que uma perspectiva normativa da linguagem tal como apresentada por Saussure (2006) constitui um sistema simbólico de signos, porém, seccionando exatamente o vínculo entre a oração<sup>22</sup> e a historicidade, aquilo que caracteriza o enunciado. Diferentemente da postura de Saussure, o que o modelo de Bakhtin possibilita é uma análise do mundo da vida nas ciências humanas, que a despeito da objetividade, não prescinde da historicidade dos sujeitos. O modelo bakhtiniano constitui sistemas semióticos enunciativos ou discursivos. A intertextualidade, que caracteriza a apropriação dos textos dos outros e a sua reutilização pelo sujeito do discurso, dá-se na prática cotidiana, mesmo que não nos apercebamos. Uma das características da apropriação dos textos dos outros é que podem ser sempre reinterpretados, sem que se exauria a possibilidade de novas interpretações e reapropriações. Sobre esse aspecto escreve Bakhtin:

O texto (à diferença da língua como sistema de meios) nunca pode ser

---

<sup>22</sup> No sentido utilizado por Bakhtin (2016).

traduzido até o fim, pois não existe um potencial texto único dos textos. [...] Um estenograma do pensamento humanístico é sempre um estenograma de um diálogo de tipo especial: a complexa inter-relação do texto (objeto de estudo e reflexão) e do contexto emoldurador a ser criado (que interroga, faz objeções etc.), no qual se realiza o pensamento cognoscente e valorativo do cientista. É um encontro de dois textos – do texto pronto e do texto a ser criado, que reage; conseqüentemente, é o encontro de dois sujeitos, de dois autores (BAKHTIN, 2016, p. 76).

Essa permanente possibilidade de reapropriação e reinterpretção dos enunciados dos outros num práxis dialógica, faz com que toda tentativa de sistematização discursiva seja arbitrária, no sentido de tentar capturar ou aprisionar o mundo em rótulos ou conceitos, com aspiração de eternidade ou universalidade. Essa permanente possibilidade de releitura, porém, tem limites, conforme se nota nas críticas de Eco (2005) e Fiorin (2013). Eco explica que em sua tese sobre semiótica ilimitada, que “[...] não leva à conclusão de que a interpretação não tem critérios” (ECO, 2005, p. 28). E ao avançar em suas reflexões, infere que: “Podemos aceitar uma espécie de princípio popperiano, segundo o qual, se não há regras que ajudem a definir quais são as “melhores interpretações”, existe ao menos uma regra para definir quais são as “más”” (ECO, 2005, p. 61). Ao dispor sobre a superinterpretação de textos, o autor analisa quais os limites da atividade interpretativa. Fiorin, por sua vez, ao retomar o conceito de isotopia trabalhado por Greimas, esclarece que:

Inúmeras vezes ouvimos dizer que o texto é aberto e que, por isso, qualquer interpretação de um texto é válida. Quando se diz que um texto está aberto para várias leituras, isso significa que ele admite mais de uma e não toda e qualquer leitura. Qual é a diferença? As diversas leituras que o texto aceita já estão nele inscritas como possibilidades. Isso quer dizer que o texto que admite múltiplas interpretações possui indicadores dessa polissemia. Assim, as várias leituras não se fazem a partir do arbítrio do leitor, mas das virtualidades significativas presentes no texto (FIORIN, 2013, p. 112).

Dessa forma, a trama que emerge da relação entre discurso segundo o conceito bakhtiniano (BAKHTIN, 2016) e referentes na conceituação de Shinn (2008), e de outro lado, a relação entre a noção de estrutura-estruturante-estruturada trabalhada em Bourdieu (1998) e o processo dialético de interiorização, objetivação e exteriorização conforme Berger (1985) estabelecem os limites da atividade interpretativa concernente à presente investigação. Ao que parece, a dialogicidade cria uma forma de dialeticidade entre sincronismo e dialogismo, mas o faz sem desconsiderar os aspectos estruturais, ainda que reconheça uma certa porosidade nas barreiras que constituem.

Além de nossos enunciados evocarem os enunciados de outros, o que ocorre de maneira muito dinâmica, às vezes, numa economia do poder envolvendo sistemas semióticos, em que diferentes atores disputam o privilégio de controlar a produção e reprodução dos enunciados autorizados, podem surgir conflitos decorrentes da concorrência pelo poder. Como explica Bourdieu:

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 1998, p. 88).

O esquema apresentado pelo autor (BOURDIEU, 1998, p. 83) em sua obra *Economia das trocas simbólicas*, retrata um conflito no interior de um específico sistema semiótico, envolvendo sacerdotes, leigos, profetas e feiticeiros, o que remete a Weber (2014). A gramática normativa de referência do sistema semiótico, neste caso, é resultado da “institucionalização e da burocratização da seita profética” (BOURDIEU, 1998, p. 59) que transforma esta em Igreja. A disputa de poder entre os atores dá-se enunciativamente. Quando um ator teme perder espaço ou poder, cria mecanismos, técnicas, instrumentos ou meios que favorecem a dominação por seu grupo. Bourdieu (1998) exemplifica com a crise da tradição que levou à necessidade de redação dos textos contendo as mensagens religiosas:

A produção de escritos canônicos acelera-se quando o conteúdo da tradição encontra-se ameaçado, o que comprova o fato de que as necessidades de defesa contra a profecia concorrente (ou a heresia) e contra o intelectualismo leigo contribuem para favorecer a produção de instrumentos “banalizados” da prática religiosa (BOURDIEU, 1998, p. 68-69).

Na disputa por poder, nem sempre se estabelece em diálogo. Aliás, o exemplo citado por Bourdieu mostra exatamente uma situação em que um grupo de pessoas, valendo-se de sua condição, e temendo perda de espaço e poder, cria novos meios de reforço e legitimação de sua condição, sem exercer a prática do diálogo. Isto faz emergir um problema que diz respeito à afirmação da dialogicidade como princípio ético da ação social. Visto que nem sempre a dialogicidade é imposta como condição e exigência ética da ação social, deve-se afirmar seu primado, também discursivamente. O reconhecimento da dialogicidade como pressuposto ético, é defendido por Habermas, a partir das noções de racionalidade da ação e

racionalização social. Escreve o autor:

Denominamos racional uma pessoa que interpreta sua natureza elementar à luz de padrões valorativos culturalmente apreendidos; mas muito mais quando ela é capaz de assumir uma postura reflexiva diante dos próprios padrões valorativos que interpretam as carências elementares. Valores culturais não surgem como normas de ação com pretensão de universalidade. Eles tratam, isto sim, de se candidatar a interpretações sob as quais um círculo de pessoas atingidas pode, conforme o caso, descrever e normatizar um interesse comum. A corte que se instala em torno dos valores culturais para render-lhes reconhecimento intersubjetivo ainda não corresponde de modo algum a uma pretensão de capacidade de concorrência geral, ou mesmo universal, no âmbito da cultura. Por isso, argumentações que se põem a serviço da justificação de padrões valorativos não satisfazem as condições exigidas por discursos. No caso prototípico, elas assumem a forma de crítica estética (HABERMAS, 2012, p. 52).

Vê-se que há uma distinção entre aquilo que o autor classifica como dimensões da concorrência geral ou universal, e a dimensão estética. A crítica estética pode levar ao reconhecimento intersubjetivo, mas isto não é suficiente para conferir pretensão de universalidade ou normatividade aos enunciados. O diálogo pressupõe nos “[...] participantes da argumentação uma pré-compreensão comum” (HABERMAS, 2012, p. 90-91). É a essa pré-compreensão comum que leva a crítica estética. A pré-compreensão comum em se tratando de diferentes sistemas semióticos, exige a eleição de um metadiscurso. Feito isto, os sistemas semióticos podem ser tratados como linguagem objeto. Sem isso, o diálogo dificilmente pode se estabelecer de maneira a proporcionar aos interlocutores a garantia de que seus enunciados evocam experiências comuns e possuem mesma significação. No que concerne à questão metodológica, Habermas considera que somente algumas pretensões discursivas podem ser testadas discursivamente, ou seja, com base em argumentos:

Há somente algumas pretensões de validade universais que, segundo seu sentido, podem ser testadas em discursos: a verdade das proposições, a correção das normas morais de ação e a compreensibilidade ou boa formulação das expressões simbólicas (HABERMAS, 2012, p. 91).

O teste ocorre por meio da exteriorização e da réplica, num diálogo em que os valores proposicionais, morais e de boa formulação de expressões são pré-compreendidos. Não havendo pré-compreensão comum, é preciso antes desenvolvê-la dialogicamente. A universalização de enunciados pressupõe uma pré-compreensão comum, o que remete às condições do próprio diálogo.

Em relações de poder, em que existem disputas e conflitos, e nas quais

os atores do discurso se encontram em posições assimétricas<sup>23</sup> dificulta-se o desenvolvimento do diálogo. Na relação interna entre direito e política, por exemplo, Habermas explica que “o poder político só pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais” (HABERMAS, 2003, p. 170), enunciado que remete a uma série de conceitos sem os quais não pode ser compreendido, entre os quais o de democracia e participação política. Sobre esse escopo de manifestação da vontade social, escreve o autor:

Os direitos de participação política remetem à institucionalização jurídica de uma formação pública de opinião e da vontade, a qual culmina em resoluções sobre leis e políticas. Ela deve realizar-se em formas de comunicação nas quais é importante o princípio do discurso, em dois aspectos: o princípio do discurso tem inicialmente o sentido cognitivo de filtrar contribuições e temas, argumentos e informações, de tal modo que os resultados objetivos por este caminho têm a seu favor a suposição da aceitabilidade racional: o procedimento democrático deve fundamentar a legitimidade do direito (HABERMAS, 2003, p. 190).

Essa filtragem de contribuições e temas, argumentos e informações, evoca os conceitos de racionalidade e procedimento democrático, que fundamentam e legitimam a elaboração de leis, as quais devem atender às expectativas dos cidadãos envolvidos historicamente. O segundo aspecto abordado pelo autor é do sentido prático, o que faz pelo modo seguinte:

Entretanto, o caráter discursivo da formação da opinião e da vontade na esfera pública política e nas corporações parlamentares implica, outrossim, o sentido prático de produzir relações de entendimento, as quais são “isentas de violência”, no sentido de H. Arendt, desencadeando a força produtiva da liberdade comunicativa. O poder comunicativo de convicções comuns só pode surgir de estruturas da intersubjetividade intacta (HABERMAS, 2003, p. 190).

A intersubjetividade intacta e a isenção de violência só são possíveis em espaços de diálogo em que as diversas dimensões da identidade, da liberdade e da igualdade dos atores estejam garantidas. Exige-se, também, a estrita observância do procedimento de formação pública de opinião e da vontade. O atendimento destas condições leva ao cruzamento entre a normatização discursiva do direito e a formação comunicativa do poder, como esclarece o autor:

E esse cruzamento entre normatização discursiva do direito e formação comunicativa do poder é possível, em última instância, porque no agir comunicativo os argumentos também formam motivos. Tal cruzamento se

---

<sup>23</sup> Considerada a relação de poder.

faz necessário, porque comunidades concretas que desejam regular sua convivência com os meios do direito não conseguem separar as questões de regulamentação de expectativas de comportamento das questões referentes à colocação de fins comuns, o que seria possível numa comunidade idealizada de pessoas moralmente responsáveis. As questões políticas distinguem-se das morais (HABERMAS, 2003, p. 190).

Em comunidades políticas nas quais as contradições internas das classes econômicas, políticas, linguísticas, étnicas, religiosas, entre outras, por si mesmas geram violência ou violação da intersubjetividade, prejudica-se ou anula-se a dialogicidade. Mais ainda se o tema objeto do diálogo relaciona-se a esses aspectos. Esclarecendo este ponto, nos valem de Bakhtin, que se manifesta nos seguintes termos: “A relação com a palavra do outro difere essencialmente da relação com o objeto, mas ela sempre acompanha esse objeto” (BAKHTIN, 2016, p. 62). Com base em tais considerações, infere-se que para a prática dialógica se tornar possível, é necessária a prévia análise das condições do próprio discurso em sua base social.

Concernente à abordagem para compreensão dos fatos sociais numa perspectivai pós-moderna, a “matriz de entrelaçamento” proporciona uma análise da dinâmica social em sua complexidade, ao reconhecer o contato, diálogo e entrelaçamento entre diferentes referentes. Como explica Shinn:

O entrelaçamento de múltiplos referentes constitui geografias territoriais ou políticas, sociais, epistemológicas e cognitivas mais complexas e inovadoras. Desse modo, o entrelaçamento constitui uma plataforma dinâmica e reversível que promove recombinações e descombinações. Antecipa, portanto, interconexões de elementos estranhos e familiares, historicamente dissociados, nas quais, entretanto, cada referente retém suas características históricas particulares, assumindo, ao mesmo tempo, novas características (SHINN, 2008, p. 64).

Os esquemas de pensamento utilizados na compreensão da pré-modernidade e da modernidade, fundados em princípios de estruturação do mundo davam resposta a todos os aspectos da vida, de forma sistemática, com base na cientificidade discursiva. Na pós-modernidade, esse esquema é inadequado. No contraponto entre o esquema moderno e o pós-moderno, esclarece Shinn:

O moderno sistema de referência clássico padrão costumeiramente enrijece e fecha fronteiras, segmenta a sociedade por meio do congelamento da diferenciação e das divisões de trabalho, impedindo novas configurações. Em oposição, a pós-modernidade tende a diminuir ou negar as fronteiras, rejeitando, desse modo, a existência mesma dos referentes sociais e intelectuais. A pós-modernidade mistura tudo, diminuindo normas, estrutura e função, abomina a substância, a continuidade e a historicidade, minimizando ou rejeitando a identidade de elementos que são vistos como

temporários, oportunistas e sempre fluidos. A pós-modernidade recusa, assim, os referentes, de modo que, em um universo pós-moderno, tudo se torna possível e possui um igual valor (SHINN, 2008, p. 65).

Dispondo sobre critérios que possibilitem tornar o esquema de entrelaçamento operacionalizável, estabelecendo o contato entre “referentes individuais e agrupamentos que exibem qualificações, funções e coletivos específicos”, reconhecendo, ainda, que “as particularidades dos indivíduos contenham vários referentes” (SHINN, 2008, p. 65), Shinn apresenta três tipos de critérios de entrelaçamento: sobreposição, co-mistura e inserção.

Na sobreposição, os componentes de vários referentes são coincidentes e compartilhados, servindo como pontes para travessia e fronteiras, para a troca de competências ou conhecimentos. Cada referente mantém sua identidade e posição específicas, sem impedir a ocorrência de circulação, troca e práticas conjuntas entre referentes. Na co-mistura existe a co-penetração entre múltiplos referentes, criando um novo campo que abarca elementos dos referentes originários, aos quais são acrescentados novos elementos, ou seja, do contato entre diferentes sistemas semióticos, cada qual com seus enunciados e discursos, surge um novo sistema semiótico, que abarca enunciados e discursos fundados no contexto dos sistemas semióticos originários, acrescido de novos enunciados e discursos que compõem um novo vocabulário. Como explica Shinn:

Por meio das interações sinérgicas de alguns indivíduos oriundos de referentes diferentes, pode-se produzir um novo vocabulário, uma nova maneira de fazer e de ver, e um novo mercado. Pessoas com capacidades alternativas e complementares se encontram, aprendem a construir um novo conceito, objeto, conjunto de relações sociais etc. não somente por meio da adição de suas capacidades, como ocorre no entrelaçamento por sobreposição, mas elas, de fato, dão um passo além e multiplicam suas capacidades (SHINN, 2008, p. 67).

Como esclarece o autor, em alguns casos, o entrelaçamento por co-mistura pode originar uma nova comunidade, e algumas vezes, um novo referente. No entrelaçamento por inserção, indivíduos e grupos originários de um referente tornam-se habituados a um referente alternativo. Nesse caso, coexistem experiências do sujeito em diferentes referentes, numa prática de trânsito, produzindo uma espécie de engajamento múltiplo, o que não elimina sua relação com os referentes originários. Como esclarece Shinn:

Ao mesmo tempo em que se afastam de seu referente doméstico, tais indivíduos e grupos, não obstante, de modo constante ou intermitente,

despendem considerável tempo em conexão com o segundo referente hospedeiro. Sua lógica e linguagem fundamentais permanecem aquela do referente inicial, apesar de que, pela frequência de um segundo referente, eles também se tornam amplamente familiarizados e, talvez, mesmo moderadamente proficientes nos modos do referente alternativo.

Eles nunca se tornam uma parte ou um membro completo do referente hospedeiro, o que requer treinamento, longa experiência, um *habitus*, domínio dos códigos internos, conhecimento tácito e um verdadeiro incentivo para tornar o referente hospedeiro o “seu” referente primário (SHINN, 2008, p. 69).

E o desencadear desse processo de entrelaçamento dá-se pela própria dinâmica social, pelo fluxo dos sujeitos entre diferentes sistemas semióticos, pelo fato de o sujeito participar simultaneamente e em diferentes condições, de diferentes sistemas semióticos, pelas possibilidades de trânsito do sujeito por diferentes sistemas semióticos, pelo fato de sujeitos e sistemas poderem mudar, nesse curso, o que, porém, não ocorre sem limites, o que é demonstrado pelos fatos sociais no curso da história. E as mudanças, como esclarece Shinn, ocorrem com o trânsito do sujeito por diferentes referentes:

A mudança frequentemente ocorre quando grupos, que haviam temporariamente circulado por um referente alternativo, retornam a seu referente básico pela travessia inversa das fronteiras e enriquecem seu sistema por força do novo conhecimento, técnicas ou representações que adquiriram durante sua jornada extra-referente. Essa jornada pelo segundo referente pode mostrar-se igualmente frutífera para o referente alternativo. Um conceito central que se deve reter aqui é que tais misturas não alteram a lógica, a estrutura ou as ações fundamentais do referente básico, o qual mantém seu código genético original (SHINN, 2008, p. 65).

Estabelecida a correlação entre as dimensões da linguagem, no sentido bakhtiniano e social, tal como ilustrado por Shinn, temos como perceber essa dinâmica a partir da noção de concorrência entre sistemas semióticos.

#### **1.4 CONCORRÊNCIA DE SISTEMAS SEMIÓTICOS E IDENTIDADE PÓS-MODERNA**

A duração prolongada de sistemas semióticos como religiões gera algumas perplexidades. A primeira de saber que uma fonte interpretativa como um texto<sup>24</sup> considerado relevante para várias comunidades de linguagem, pode gerar diferentes e até mesmo contraditórias interpretações. A segunda é que diferentes interpretações podem ensejar a criação de diferentes sistemas semióticos, fundados em diferentes princípios de ordenação de mundo. A terceira é que os sistemas

---

<sup>24</sup> De que são exemplos a Bíblia e Alcorão.

semióticos, a despeito da sua pretensão de se manterem imutáveis, no tempo e no espaço, mudam, reconfigurando-se diante de novos enunciados, podendo promover cismas ou dissensões. A quarta é que os sistemas semióticos concorrem entre si.

A estabilização e reprodução dos sistemas semióticos decorrem, em parte, da atuação de sujeitos encarregados de construir *corpus* teóricos que se expressam na forma de doutrinas. Analisando o efeito dos discursos nos arranjos sociais, Foucault nota que a doutrina estabelece um efeito de correlacionamento entre sujeitos e discursos, apesar da aparente contradição entre a própria noção de doutrina, quando contraposta à noção de sociedade de discurso. Como explica o autor:

À primeira vista, as “doutrinas” (religiosas, políticas, filosóficas) constituem o inverso de uma “sociedade do discurso”: nesta, o número de indivíduos que falavam, mesmo se não fosse fixado, tendia a ser limitado; e só entre eles o discurso podia circular e ser transmitido. A doutrina, ao contrário, tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca (FOUCAULT, 1996, p. 41-42).

Esse efeito da doutrina que transborda os limites do sistema semiótico de onde se origina, pode ser notado em diversas experiências religiosas. O compartilhamento de um mesmo *corpus* teórico possibilita a criação de uma comunidade de linguagem. O sentido de unidade e pertencimento dos sujeitos que integram a mesma comunidade de linguagem pode desencadear esforços de racionalização dessa condição, o que leva à sistematização, que é a representação linguística dessa racionalização discursiva. Esse esforço de sistematização somado à ideia de pertencimento cria algo além do sentido de mera divisão disciplinar, por envolver “uma forma particular de conhecimento, de competência, de mercado e de identidade coletiva, e cada um [com] seus próprios objetivos, história e ambições” (SHINN, 2008, p. 45). Assim, dispondo sobre o efeito constituinte de diferentes sentidos identitários, e também sobre a produção de fronteiras e barreiras semióticas, explica Foucault:

Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra – mais ou menos flexível – de conformidade com os discursos validados; se fossem apenas isto, as doutrinas não seriam tão diferentes das disciplinas científicas, e o controle discursivo trataria somente da forma ou do conteúdo do enunciado, não do sujeito que fala. Ora, a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um

sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis; heresia e ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente (FOUCAULT, 1996, p. 42).

A doutrina, dessa maneira, ao mesmo tempo em que constitui identidades, enunciados e discursos, também cria fronteiras e barreiras, às quais se somam os mecanismos utilizados na seletividade do que é válido ou inválido no sistema semiótico, influenciando nos comportamentos das pessoas e na forma como pensam e agem. Ao dispor sobre o modo como nos sistemas semióticos se constroem os mecanismos de exclusão dos elementos com eles não identificados, explica Foucault:

Mas inversamente, a doutrina questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que a doutrina vale sempre como o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia – pertença de classe, de status social ou de raça, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação. A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciado e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 1996, p. 42-43).

Sendo assim, numa relação de conflito ou tensão entre diferentes sistemas, discursos, enunciados e sujeitos, referir-se a um desses elementos implica alusão à totalidade do sistema. Dessa maneira, a rejeição à figura do antissujeito<sup>25</sup> implica rejeição de todo o sistema com o qual se correlaciona. Como esclarece Hobsbawm (2013, p. 247), povo-nação-Estado-governo, juntamente com a ideia de uma comunidade imaginada, expressão popularizada por Anderson (2008), compuseram a estrutura fundamental da formação dos Estados-nacionais. Esclarece Hobsbawm (2013) que “a política constantemente retomava tais elementos políticos

---

<sup>25</sup> No âmbito da análise do discurso, o antissujeito é aquele que impede, resiste, contrapõe-se à ação do sujeito. Gomes e Mancini (2007, p. 03) explicam que “Para a semiótica, uma narrativa sempre se constrói baseada nas noções de sujeito, antissujeito e objeto valor. Esses conceitos da semiótica podem ser entendidos da seguinte forma: há sempre um sujeito que se coloca em busca de um objeto que representa um valor para ele. Quando falamos em objeto não estamos necessariamente nos referindo a algo palpável, mas sim à meta do sujeito, àquilo que ele quer alcançar. [...] A ideia é alcançar essa meta que, em termos semióticos, significa entrar em conjunção com o objeto-valor. O caminho trilhado por essas ações constituirá a narrativa desse sujeito. Esta, portanto, partirá sempre de uma necessidade de busca do objeto-valor pelo sujeito, ou seja, de uma situação de disjunção. E não importa se está sendo contada em um livro, em uma canção, em um clipe musical, em um filme, pois esse esquema geral vale para qualquer tipo de texto. O antissujeito, que ainda não mencionamos, representa os obstáculos que cada um desses sujeitos vai encontrar em seu caminho de busca”.

e tornava a moldá-los para seus objetivos específicos. A conexão orgânica entre os quatro elementos era tomada por certa” (p. 245). Esse arranjo foi acompanhado de um esquema doutrinário e linguístico que também criava barreiras e fronteiras e formava critérios identitários. Para cada um desses elementos, há uma correspondente figura do antissujeito, do antipovo, da antinação, do anti-Estado, do antigoverno<sup>26</sup>. Quando Bourdieu (1998, p. 71) explica o efeito da homologia estrutural e da influência do sistema simbólico estruturado na formação de esquemas mentais hierarquizados, mostra como:

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja, a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica (BOURDIEU, 1998, p. 70).

Este raciocínio é adequado para a compreensão e explicação da função de algumas religiões particulares, que exercem ou exerceram papel de hegemonia simbólica em determinadas sociedades, não se aplicando a todas as religiões. Nesta situação, em que a religião desempenha a função de manutenção da ordem política, ocorre o seguinte:

O feito de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário é produzido não somente pela instauração de uma correspondência entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social ou eclesiástica, mas também, e sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço cósmico como no espaço político, “naturaliza” as relações de ordem (BOURDIEU, 1998, p. 71).

Considerando a tensão dialético-conceitual que existe na correlação entre os conceitos de Deus, o cosmo, o Estado-nação, a nação e o indivíduo<sup>27</sup>, num

---

<sup>26</sup> Cada um desses elementos atua na trama discursiva, resistindo contra a assimilação, contra a negação, contra o não reconhecimento. A oposição que exercem no discurso muitas vezes provoca as mudanças necessárias para a acomodação dos opostos, numa trama dialética. Como se verá adiante, na análise da figura do antissujeito, em sociedades complexas, caracterizadas por barreiras semióticas que estabelecem exclusões, o antissujeito aparece como o crítico, o profeta, o revolucionário, aquele que aponta as falhas e insuficiências do sistema semiótico, e algumas vezes aponta caminhos alternativos a serem seguidos. Quando se alude à atuação do antipovo, da antinação, do anti-Estado e do anti-Governo, ou qualquer outra forma de sujeito que se opõe à meta de outro sujeito, está-se referindo aos atores reunidos em sua comunidade de linguagem e aos seus referentes identitários. Assim, o anti-Estado compreende uma comunidade de linguagem composta por atores cuja meta é resistir contra as metas adotadas pelo Estado, enquanto agência ou agente.

<sup>27</sup> A correlação entre Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família e indivíduo só pode ser adequadamente empregada a partir do momento em que surgiram os Estado nacionais. No período medieval as estruturas política e social eram diferentes envolvendo reinos, servos, nobres, e clérigos e outras estruturas como a Igreja, e os feudos. Ainda assim, por comodidade e para facilitar a

primeiro momento havia uma homologia estrutural que instaurava “uma correspondência tão perfeita entre as diferentes ordens, à maneira do mito que remete à diversidade do mundo” (BOURDIEU, 1998, p. 71). Neste esquema diversas identidades e papéis receberam os efeitos da consagração que os legitimava dentro de uma ordem explicativa que situava todas as coisas do mundo seguindo uma correspondência entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social ou eclesiástica. Porém, o sujeito do iluminismo que se caracteriza por sua indivisibilidade – “uma entidade é unificada no seu próprio interior e não pode ser dividida além disso” -, e por sua condição “singular, distintiva e única” construindo a imagem “do homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, e diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada” (HALL, 2015, p. 18), iniciou a ruptura do sistema semiótico que conectava os indivíduos, a ordem social e política à ordem teológica. A esse respeito explica Santos:

A preocupação com a identidade não é, obviamente, nova. Podemos dizer até que a modernidade nasce dela e com ela. O primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade. O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o indivíduo constituiu a primeira resposta (SANTOS, 2003, p. 136).

Com isso, o princípio de estruturação do mundo que se centrava no sagrado ou na figura de Deus, passou a figurar no sujeito do iluminismo, numa perspectiva antropocêntrica. O segundo ponto de ruptura, deu-se com o enredamento do sujeito individual “nas maquinarias burocráticas e administrativas do Estado moderno” (HALL, 2015, p. 20). Num contexto de secularização<sup>28</sup>, suprimidos os enunciados referentes a Deus, permaneceu a homologia entre o cosmo, o Estado-nação, a nação e o indivíduo. Nesta ocasião, o indivíduo passou a ser visto no interior de grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna, o que pôde se fundamentar nos discursos científicos então emergentes, em especial

---

compreensão das mudanças ocorridas nos períodos alusivos aos sujeitos do iluminismo, sociológico e descentrado, utilizaremos referidos termos fora de seu contexto histórico correspondente.

<sup>28</sup> Catroga (CATROGA apud GONÇALVES, 2014, p. 67) distingue a secularização em três tipos: o distanciamento dos atores sociais em face das tradições religiosas; a mundanidade enquanto pertencimento ao mundo terreno; o processo de diferenciação estrutural e funcional das instituições. Esta última se convencionou chamar laicização. Explica Gonçalves que secularização “traduz o momento presente, a experiência mesma do “estar humano” mergulhado na mundanidade do tempo histórico em oposição à eternidade ou ao reino prometido por Deus. Oposição que irá separar, na idade moderna, clérigos e leigos”.

a biologia e as ciências sociais. Neste caso, o indivíduo foi condicionado e determinado pela estrutura do Estado-nação, e o princípio de estruturação do mundo passou a seguir uma correspondência entre a hierarquia natural e a hierarquia social. Com isso, o princípio de estruturação do mundo que se centrava na figura no sujeito do iluminismo, numa perspectiva antropocêntrica, migrou para a figura do Estado-nação. O terceiro momento de ruptura deu-se através do processo de descentração. A descentração tal como explicado por Hall (2015, p. 22-28) proporcionou condições para a reflexão crítica sobre os sistemas semióticos e identidades fundados nos esquemas mentais que proporcionavam soluções metafísicas ou teológicas, ou soluções científicas totalizantes para os problemas do mundo. Isso levou à desconexão da correspondência entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social ou eclesiástica.

As causas do descentração, segundo Hall (2015), foram a tradição marxista, a psicanálise freudiana (inconsciente), a arbitrariedade dos signos linguísticos em Saussure, a genealogia do poder disciplinar em Foucault e o feminismo. Acrescente-se a tais causas o efeito provocado pelas consequências do holocausto, enquanto prática de negação da ipseidade<sup>29</sup> dos sujeitos, por motivações eugênicas. Este terceiro ponto de ruptura fez com que se agravasse a crise da homologia que se estabelecia entre o Estado-nação, a nação e o indivíduo, ao se problematizar a legitimação do primeiro como princípio de estruturação do mundo. Com isso, o princípio de estruturação do mundo que se centrava na figura do Estado-nação, deixou de ter uma referência única.

Neste período, que sucedeu o ocaso das grandes narrativas, deixou de

---

<sup>29</sup> Rocha e Eckert (1998), ao trabalharem o conceito de ipseidade nas investigações antropológicas, remetem aos estudos de Ricoeur (1991, p. 1: 28-38) para quem, a "hermenêutica do si" instaura-se segundo três enfoques maiores: o "desvio da reflexão pela análise", caracterizada pela referência a posição indireta do si; a dialética "da ipseidade e da mesmidade", segundo a qual identidade esta ligada à da temporalidade, e, enfim, a da "ipseidade e da alteridade", identidade construída sob o signo da ética e da moral. Neste ponto, segundo o autor, a "hermenêutica do si" estaria distante das filosofias do sujeito que buscam refletir sobre o "eu" na busca do complemento intrínseco da intersubjetividade, tanto quanto do "eu" sem confrontação com outro, isto é, "em igual distância da apologia do Cogito e de sua destituição". Inspirados em Ricoeur (1991), pode-se dizer que os dilemas da identidade pessoal do pesquisador em campo amarravam-se, por um lado, ao problema da manutenção do "si-mesmo" do antropólogo no interior da diferença (mesmidade) e, por outro lado, às dificuldades de reconhecimento de suas experiências para com ele próprio (ipseidade). A dialética da ipseidade, aqui no caso, que não garantia ao antropólogo o reconhecimento da alteridade das sociedades investigadas, do diverso do si, uma vez que o "outro" figurava, na maioria das vezes, como antônimo de "mesmo", "ao lado de "contrário", 'distinto', diverso'" (Transcrição das notas de rodapé 2 e 17 do texto).

haver sistemas semióticos hegemônicos para além do mercantil. A diversidade de sistemas semióticos passou a ser a condição normal, o que levou a um novo arranjo social e ao estabelecimento de novos esquemas de pensamento sobre o mundo e as identidades. Ao tratar desse processo de mudança, que abrange a emergência das identidades culturais no final do século XX, Hall (2015) escreve o seguinte:

Na história moderna, as culturas nacionais têm dominado a “modernidade” e as identidades nacionais tendem a se sobrepor a outras fontes, mais particularistas, de identificação cultural. O que, então, deslocou tão poderosamente as identidades culturais nacionais no fim do século XX? A resposta é: um complexo de processos e forças de mudança, que por conveniência, pode ser sintetizado sob o termo “globalização” (HALL, 2015, p. 39).

Com a globalização, os antigos esquemas de pensamento que produziam homologias estruturais fundadas em princípios de estruturação do mundo monocêntricos<sup>30</sup> – primeiro em Deus, após nos sujeitos do iluminismo, depois nos Estados - foi sucedido por um novo esquema de estruturação do mundo, multicêntrico, no qual o sagrado não se faz mais presente, e no qual o papel do Estado-nação está sendo problematizado. Mas ainda que na pós-modernidade não haja um princípio de estruturação do mundo, como havia para o sujeito do iluminismo e para o sujeito sociológico, ainda prevalece a identidade nacional, mesmo que em concorrência com outras formas identitárias. Como escreve Hall:

A nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade (HALL, 2015, p. 30).

A correlação estabelecida entre o sistema de representação cultural e a identidade nacional depende da dialética fundamental que envolve a interiorização, objetivação e exteriorização, nos planos social e individual. Se Estado-nação, nação e indivíduo são conceitos correlacionados no plano discursivo, a crise em um dos conceitos, pode levar à crise do sistema semiótico como um todo. Isso tem ocorrido por força da descentração do sujeito que leva à crise do esquema de pensamento em que se sustenta a identidade nacional. A crise produzida pela descentração possibilita, contudo, a emergência de novos movimentos sociais e identitários, que

---

<sup>30</sup> Por monocêntrico quer-se dizer que a cosmologia se organizava a partir de um princípio organizador do sistema semiótico hegemônico, o qual organizava os demais (metassistema).

reivindicam sua posição, ao lado da identidade nacional. Ainda assim, mesmo com a problematização da correlação Estado-nação, nação e indivíduo, não se retira o protagonismo do Estado-nação no sistema semiótico identitário, nem se elimina o fato de que o mesmo ainda atua como princípio de estruturação do mundo. Como explica Hall:

Não importa quão diferentes seus membros [da nação] possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representa-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional (HALL, 2015, p. 35).

A globalização torna possível a emergência de novos sistemas semióticos identitários, os quais se fundam em características como: linguagem, religião, parentesco, gênero, raça, *ethos*, *habitus*, *modus*, artes, técnicas, trabalho, política, direito, ética, estética, educação, moradia, tempo, espaço. Essas identidades concorrem e conflitam com a identidade nacional. Se considerarmos a nação como um sistema de representação cultural, e este como um sistema semiótico, é de se supor que eventuais conflitos entre características identitárias podem traduzir conflitos entre sistemas semióticos, podendo ser explicados em termos enunciativos.

A emergência dos novos movimentos civis, políticos, de classe, gênero, cultura e religião, entre outros <sup>31</sup> - movimentos sociais - como movimentos insurgentes em busca de uma nova ordem do mundo, ou procurando afirmar-se como princípio de estruturação do mundo, criam novos enunciados e agentes do discurso. Tal como explica Hall (2015, p. 41), “todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos”. Com isso, a coexistência de sistemas semióticos leva à produção de diferentes noções de espaço e o tempo, implicando em diferentes sentidos e significados enunciativos. Neste novo cenário, que Bauman (2001) vai associar à ideia de liquidez, é preciso pensar em novos conceitos e categorias, capazes de fornecer explicações e de proporcionar respostas às reflexões sobre a forma como se arranjam os sistemas semióticos no mundo e a forma como as identidades se inserem e são pensadas nestes sistemas. Emerge aí o papel da análise dos discursos, pois uma das consequências do processo de descentração foi a descoberta de que as unidades identitárias são construídas culturalmente. Daí explicar Hall:

---

<sup>31</sup> Para facilitar a redação, estes movimentos serão agrupados no termo movimentos sociais.

Em vez de pensar as culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensa-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo “unificadas” apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural (HALL, 2015, p. 36).

À falta de outros princípios de estruturação do mundo ou sistemas semióticos que unifiquem a questão identitária, tem-se a impressão de que existe uma aparente desordem, ressalvadas as práticas mercantis. Uma das consequências desse processo é que a ordem social pensada em termos de mercado globalizado leva ao risco de reduzimos a estruturação do mundo ao sentido de uma grande relação de consumo global, em que tudo é pensado em termos de mercadoria ou produto. A propósito desse efeito da globalização, escreve Hall:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempo, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a identidade, ficam reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Esse fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural” (HALL, 2015, p. 43).

A homogeneização cultural, ao reduzir toda a complexidade do mundo a relações num mercado global, super-simplifica a questão, em especial no que concerne às dimensões mais reduzidas de tempo e espaço. Mas ao fazê-lo, deixa de explicar, por exemplo, as motivações que levam à complexa dinâmica dos movimentos sociais emergentes e aos conflitos entre diferentes grupos em escalas local e global. O contraponto desse movimento de homogeneização cultural é justamente a emergência dos novos movimentos sociais, cada qual com seus discursos. Mas por mais complexa que seja uma sociedade, e por maiores que sejam as contradições internas, a representação de sua diversidade na unidade só se torna possível discursivamente. A esse propósito explica Hall ao dispor sobre o povo como unidade (2015):

Uma forma de unifica-las [as pessoas] tem sido a de representa-las como a expressão da cultura subjacente de “um único povo”. A etnia é o termo que

utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” – que são partilhadas por um povo [...] As nações modernas são, todas, híbridas culturais (HALL, 2015, p. 36).

Ao tratar do “jogo na questão das identidades”, o que compreende sistemas semióticos e também aspectos identitários, através da análise de um caso envolvendo a designação do Juiz Clarence Thomas para ocupar um cargo na Suprema Corte Norte Americana, Hall (2015, p. 14-16), explica como um mesmo fato pode produzir diferentes interiorizações, objetivações e exteriorizações<sup>32</sup> nos sujeitos, a depender do sistema semiótico utilizado para sua compreensão. No caso, o jogo envolvia a dimensão política, questões étnicas (de raça), questões sobre um suposto caso de assédio sexual e questões de classe. Referindo-se à percepção pública sobre o caso, Hall identifica diferentes representações:

As audiências causaram um escândalo público e polarizaram a sociedade americana. Alguns negros apoiavam Thomas, baseados na questão da raça; outros se opuseram a ele, tomando como base a questão sexual. As mulheres negras estavam divididas, dependendo de qual “identidade” prevalecia: sua “identidade” como negra ou sua “identidade” como mulher. Os homens negros também estavam divididos, dependendo de qual fator prevalecia: seu sexismo ou seu liberalismo. Os homens brancos estavam divididos, dependendo, não apenas de sua política, mas da forma como eles se identificavam com respeito ao racismo e ao sexismo. As mulheres conservadoras brancas apoiavam Thomas, não apenas com base em sua inclinação política, mas também por causa de sua oposição ao feminismo. As feministas brancas, que frequentemente tinham posições mais progressistas na questão da raça, se opunham a Thomas tendo como base a questão sexual. E, uma vez que o juiz Thomas era um membro da elite judiciária e Anita Hill, na época do alegado incidente, uma funcionária subalterna, estavam em jogo, nesses argumentos, também questões de classe social (HALL, 2015, p. 15).

Analisando o caso, o autor considera que naquele jogo, as identidades eram contraditórias e se cruzavam ou deslocavam mutuamente, que as contradições atuavam socialmente e individualmente, que nenhum critério identitário prevalecia sobre os demais, que o fato produziu diferentes representações, algumas das quais contraditórias (HALL, 2015, p. 15-16). A considerar o fator histórico, as próprias representações podem mudar ao longo do tempo, sendo dinâmicas. A considerar a forma como se desenvolveram os fatos, a opinião pública não se manifestou a partir de um critério ou referencial pré-estabelecido. As opiniões foram se formando diversamente, a partir do campo discursivo em que se situavam os atores do

---

<sup>32</sup> Aqui utilizo a classificação de Berger (1985), que não é utilizada por Hall. Este utiliza o termo representações culturais.

discurso, a partir de diferentes critérios identitários.

A mesma diversidade de representações pode emergir da leitura e interpretação de diversos outros fatos do mundo, a depender do universo discursivo e da condição dos atores do discurso. Em cada discurso os sujeitos discursivos e as personagens podem ser diferentemente representados por algum critério que influa na enunciação. Nesta situação, não há que se falar em interpretação autorizada, a não ser que se invoque algum critério que sirva de referência para a formação do juízo intercompreensivo<sup>33</sup> sobre o fato, ou que assegure a prevalência de algum argumento sobre os demais. Seguindo a mesma lógica os textos bíblicos que já serviram de princípio de estruturação do mundo, de esquema explicativo do mundo, ocupam hoje um lugar ao lado de outros esquemas explicativos.

A fluidez dos arranjos organizativos leva ao sentido de permanente mudança, como esclarece Hall (2015, p. 12): “As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Essa é a principal distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “modernas””. E acrescenta mais, logo adiante: “as sociedades modernas [...] não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única “causa” ou “lei”” (HALL, 2015, p. 13-14). Nesse mundo em que os grandes esquemas explicativos do mundo de outrora não se fazem mais presentes, remanescendo unicamente o sistema mercantil, como grande articulador e ordenador das relações humanas, conceitos e categorias que explicavam e respondiam questões fundamentais da identidade humana, parecem passar por uma situação de crise. Outrora, tudo parecia ter um lugar definido no mundo, dentro da grande ordem cósmica. A secularização<sup>34</sup>, porém, começou a erodir esses esquemas, dessacralizando o mundo, desconectando as relações

---

<sup>33</sup> Por juízo intercompreensivo queremos designar o consenso sobre o valor de verdade ou validade dos argumentos.

<sup>34</sup> Vide nota 28, fl. 44. Mariano (2013) explica que a secularização é uma abordagem desenvolvida pela Sociologia da Religião, da qual se excluem o sobrenatural, a ação divina e outros aspectos que não se encontrem propriamente nas relações sociais. Segundo o autor, a religião, como conceito globalizado universal, é constructo da modernidade ocidental, que se opõe ao conceito de “secular”. Além da contingencialidade do que se possa conceituar de religioso, destaca o autor diversos aspectos que envolvem a discussão conceitual no Brasil, entre os quais, controvérsias públicas envolvendo a concordata católica, o ensino religioso em escolas públicas, a presença de crucifixos em prédios do Estado, a invocação e louvação a Deus no preâmbulo da Constituição e nas cédulas de dinheiro, respectivamente, e o ativismo partidário e eleitoral de dirigentes pentecostais, que expressam lutas políticas que envolvem o lugar do religioso na comunidade política. É dessa tensão que se vão construindo os limites e barreiras que distinguem o secular do religioso.

políticas, econômicas e sociais das ordens teológicas e metafísicas. Como explica Hall:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as sociedades as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Essa perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2015, p. 10).

Em lugar dos grandes esquemas narrativos surgiram numerosos sistemas semióticos teológicos, metafísicos e científicos, cada qual oferecendo respostas a diversas questões, muitas vezes concorrendo entre si. A descentração que expressa essa ausência de princípio de estruturação do mundo, ou por outro modo, a existência de múltiplos princípios de estruturação do mundo que não se correlacionam, enseja a necessidade da criação de mecanismos que possibilitem o permanente diálogo entre os atores, em busca da pré-compreensão discursiva que torne possível o diálogo. Retomando a ideia de Bakhtin (2016, p. 76) de que “[...] não existe um potencial texto único dos textos” e reconhecendo a dimensão do conflito entre diferentes identidades e sistemas semióticos, temos que a solução possível, à falta de um princípio de estruturação do mundo único, seja a criação de espaços públicos e mecanismos de tradução que envolvam diferentes sistemas simbólicos estruturados (BOURDIEU, 1998, p. 45-46) e processos dialéticos fundamentais da sociedade (BERGER, 1985, p. 16).

Concernente à nossa investigação, a concorrência entre sistemas semióticos religiosos, jurídicos e políticos, produz consequências na forma como são representadas e autorrepresentadas as imagens e identidades dos sujeitos. Estas se expressam, entre outras, nas formas de conflitos da consciência, o que pode ser demonstrado com a descoberta do inconsciente por Freud (HALL, 2015, p. 23-25), conflitos sociais, demonstrados por Marx (HALL, 2015, p. 22-23), e conflitos conceituais e linguísticos, face à arbitrariedade dos signos linguísticos demonstrada por Saussure (HALL, 2015, p. 25-26). Saussure em seu *Curso de linguística geral* enuncia o princípio da arbitrariedade do signo, segundo o qual:

O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que

entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: o signo linguístico é arbitrário. Assim, a ideia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons m-a-r que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual. (2006, p. 81-82).

Diante desse princípio, ocorre a desontologização das palavras, conceitos e definições. A esse propósito, Wittgenstein (2004, p. 37) esclarece que “a palavra não tem significado algum quando nada lhe corresponde”. E Saussure esclarece mais:

Propomo-nos a conservar o termo signo para designar o total, e a substituir o conceito e imagem acústica respectivamente por significado e significante; estes dois termos têm a vantagem de assinalar a oposição que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte. Quanto a signo, se nos contentamos com ele, é porque não sabemos por que substituí-lo, visto não nos sugerir a língua usual nenhum outro (SAUSSURE, 2006, p. 81).

No campo discursivo, pressupondo o princípio da arbitrariedade dos signos, tem-se então que a construção dos conceitos de religião, constitucionalismo e multiculturalismo ocorre na tensão entre estes signos quando comparados com outros signos, entre significantes e significados<sup>35</sup>, e também na tensão entre diferentes comunidades de linguagem, sendo esta última situação decorrente da prática discursiva tal como proposta por Bakhtin (2016). A tensão pode ser provocada pelos antissujeitos, que criam obstáculos, críticas, resistência e oposição contra as ações dos sujeitos discursivos. A partir desse esquema de pensamento, podem-se encontrar no suceder histórico, as forças que tensionam a homologia entre diferentes estruturas-estruturantes-estruturadas, e a forma como estas são interiorizadas, objetivadas e exteriorizadas. No campo dessas tensões, as diferentes representações identitárias, que podem ser expressas nas figuras dos sujeitos e antissujeitos, podem colidir-se ou entrar em conflito. Isso torna necessário o desenvolvimento de um mecanismo ou meio de acomodação ou solução dos mesmos, mormente diante do processo de descentração do sujeito que ocorre na pós-modernidade por força da globalização.

Como se verá adiante, religião, constitucionalismo e multiculturalismo são

---

<sup>35</sup> Sobre a mutabilidade dos signos, Saussure (2006, p. 89; 211) explica que “sejam quais forem os fatores de alteração, quer funcionem isoladamente ou combinados, levam sempre a um deslocamento da relação entre o *significado* e o *significante* [...] Essa definição se aplica não somente à alteração dos termos do sistema, mas também à evolução do próprio sistema; o fenômeno diacrônico, em sua totalidade, não é outra coisa”.

signos construídos no corpo das tensões entre diferentes comunidades de linguagem, no seio de disputas pela hegemonia entre diferentes sistemas semióticos. Sendo assim, os enunciados constitucionais sobre liberdade e diversidade religiosas só podem ser compreendidos ao lado de outros enunciados que dispõem sobre a tipificação de crimes como curandeirismo, charlatanismo, feitiçaria, exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica, crimes contra a credulidade pública, crimes ecológicos e ambientais, além de outras leis que dispõem sobre questões civis como registros públicos. E no corpo dessa tensão, sujeitos e antissujeitos travam conflitos, com vistas à ressignificação das palavras, com vistas à mudança na demarcação das fronteiras semióticas entre diferentes sistemas, e com vistas a seu trânsito, muitas vezes, de um sistema semiótico para outro.

## **1.5 SISTEMAS SEMIÓTICOS E A DESCENTRAÇÃO DO SUJEITO**

O sistema semiótico da identidade cultural percorreu três fases referidas por Hall como sendo do *nascimento e morte do sujeito moderno*, compreendendo: o sujeito do iluminismo, o sujeito enredado “nas maquinarias burocráticas e administrativas do Estado moderno” (HALL, 2015, p. 20) e o sujeito descentrado<sup>36</sup>. Em cada fase, diante do processo dialético da estrutura-estruturante-estruturada, incorporou novos discursos e novos enunciados, mantendo a aparência de unidade discursiva.

### **1.5.1 O sujeito do iluminismo**

No período medieval, a subjetividade dos indivíduos era eclipsada na estrutura social, econômica, religiosa e política, partes do sistema semiótico medieval. Os indivíduos eram vistos em sua correspondente classe ou condição, social, política ou econômica. Le Goff (1995, p. 10) explica que a ordem social arranjava as pessoas entre “[...] os que oram, os que combatem e os que trabalham – *oratores, bellatores e laboratores*”. Entretanto, o mundo ainda era visto a partir de um olhar de fundo teológico, no qual o sagrado legitimava algumas situações. Caso

---

<sup>36</sup> Hall (2015, p. 10) faz em seu livro *Identidade cultural na pós-modernidade*, a distinção entre três concepções de identidade: a) sujeito do iluminismo; b) sujeito sociológico; c) sujeito pós-moderno.

se fizesse uma indagação sobre as origens das espécies a partir do modelo teológico judaico-cristão, a resposta poderia ser:

Deus criou todas as espécies, que eram imutáveis ou fixas. Novas espécies não apareciam na criação através da evolução e velhas espécies não desapareciam por extinção. Além disso, as espécies estavam organizadas numa hierarquia fixa e linear concebida por filósofos medievais como a grande cadeia do ser (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 72).

O início do período moderno fez possível a emergência da subjetividade do indivíduo, a qual se contrapunha ao *status quo* medieval, e ao sistema semiótico que lhe correspondia. Neste período a identidade passou a ser associada ao *status* cívico que evocava, então, um novo modo de pensar o mundo. Esse modo de pensar contrapunha racionalidade (capacidade da razão, autonomia da vontade, capacidade, método científico, objetividade) e irracionalidade (emoção, vontade atrelada ao esquema de pensamento medieval, método escolástico, subjetividade). A religiosidade foi então, diante das ciências que surgiam, escalonada, partindo de um ponto considerado expressão da racionalidade religiosa para o outro extremo associado à ideia de irracionalidade. Dentro deste sistema de classificação, “religião, afinal, seriam somente as monoteístas reveladas e denominadas religiões do livro” (GUERREIRO, 2013, p. 244). Neste esquema de pensamento, o *Homo religiosus* produziu diferentes representações do sujeito, nos diversos sistemas semióticos religiosos, e também nas ciências emergentes, com repercussão na ordem jurídico-política.

Em 1859 Darwin publicou *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*<sup>37</sup>. Diante da diversidade humana, e tomando por base uma suposta figura do sujeito civilizado - o europeu da modernidade - ergueram-se modos de pensamento positivistas que tinham como princípio de estruturação do mundo a adaptação. A teoria da seleção natural tornou-se um grande marco divisor de paradigmas epistemológicos, influenciando as ciências humanas. A respeito da Antropologia, uma das ciências sociais nascentes, também foi influenciada pelo novo paradigma, como explica Guerreiro (2013):

---

<sup>37</sup> Há várias traduções para a língua portuguesa, entre as quais a promovida por Anna Duarte, em livro produzido pela Martin Claret. DARWIN, Charles. **A origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela vida**. São Paulo: Martin Claret, 2014.

A antropologia nasceu como fruto da exigência de compreensão sobre o outro, aquele que não era ocidental. À medida que a sociedade europeia avançava por sobre os outros povos e por outros continentes, houve a necessidade de compreender quem era aquele outro, que naquele momento já era visto como um ser humano, mas que em nada se assemelhava a um civilizado (GUERREIRO, 2013, p. 244).

A unidade psíquica da humanidade era enunciada ao lado da teoria evolucionista, o que ensejou a produção de teorias que procuravam explicar a diversidade cultural em termos de evolução na unidade psíquica. Como explica Eriksen:

O evolucionismo típico da antropologia do século XIX construía-se sobre ideias de desenvolvimento do século XVIII, favorecido pela experiência do colonialismo e (a começar nos anos 1860) pela influência de Darwin e seu defensor mais célebre, o filósofo social Herbert Spencer (1820-1903), que fundou o Darwinismo Social, uma filosofia social que exalta as virtudes da competição individual (ERIKSEN, 2010, p. 29).

Segundo Erickson e Murphy (2015, p. 59) alguns autores são apontados como referências teóricas do período, entre os quais Morgan, Taylor e Frazer. Eriksen (2010, p. 30) apresenta: Lewis Henry Morgan (1818-1881) – *Ancient Society* (1877) – distinguia três grandes estágios da evolução cultural: selvageria, barbárie e civilização (com três subestágios para selvageria e três para a barbárie). Edward Burnet Taylor (1832-1917) - *Primitive Culture* (1871) – autor da mais célebre definição de cultura<sup>38</sup>, que forjou a definição de religião como a crença em seres sobrenaturais ou espiritualizados, e fundava sua análise no critério dos sobreviventes culturais, distinguia três estágios da evolução religiosa: animismo, politeísmo e monoteísmo (GUERREIRO, 2013, p. 245). James George Frazer (1854-1941) – *The Golden Bough* (1890) - distinguia três grandes estágios da evolução do pensamento: magia, religião, ciência. O evolucionismo também passou por mudanças discursivas, entre as quais se mostra o difusionismo que, em linhas gerais:

[...] estudava a origem e a disseminação de traços culturais. O desafio lançado por esses historiadores concretos às histórias abstratas do evolucionismo fez com que o difusionismo se tornasse uma inovação efetivamente radical em torno da virada do século (ERIKSEN, 2010, p. 37).

---

<sup>38</sup> *Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society* (TAYLOR, 1920, p. 01).

Numa diferença de perspectiva e abordagem, enquanto o evolucionismo linear tentava responder às diferenças culturais levando em conta toda a humanidade, em todo espaço e tempo, sustentando que “[...] as sociedades eram sistemas coerentes e funcionais” (ERIKSEN, 2010, p. 39) o difusionismo também buscava respostas para estas questões, mas procurava fazê-lo através do estudo comparado de povos e culturas, traço a traço, não admitindo por premissa que as partes de uma cultura estão todas necessariamente ligadas a um todo maior, ou seja, não reconheciam que o passado era “um movimento unilinear de estágios bem definidos através de estágios bem definidos” (ERIKSEN, 2010, p. 39). Daí uma opção de interpretação da história como um ajuntamento de fatos fragmentados, encontros culturais, migrações e influências, o que redimensionava o foco da análise para a singularidade da cultura de cada povo.

Entendemos que o sujeito do iluminismo – racional – dentro do esquema de pensamento evolucionista era colocado à frente do *Homo religiosus*<sup>39</sup>. Este também era representado de diferentes maneiras, de tal modo que se supunha existir estágios de evolução dessa representação em termos religiosos. Estas abordagens, que tinham por base de investigação a comparação entre povos de diferentes culturas, levavam ao escalonamento dos povos e culturas do mundo, tendo ao centro ou no topo, os povos europeus dos países que estavam se modernizando rapidamente, e daí para a margem ou para a base, os povos considerados menos modernos ou menos civilizados.

Considerando que a cultura não é percebida em sua compartimentação e que os povos de diferentes culturas são representados como totalidades, de tal maneira que os diversos aspectos que compõem a identidade cultural<sup>40</sup> são vistos como um todo, é de se inferir que a representação do sujeito do iluminismo dentro do esquema evolucionista, se alocava nas representações sociais dos países modernos ou civilizados. Seguindo a mesma lógica, o pensamento a respeito do sagrado também se mostrava de maneira escalonada, hierárquica e aliada à ideia de progresso. As religiões monoteístas e institucionalizadas eram alocadas no

---

<sup>39</sup> Esclareça-se, por oportuno, que a base de análise, o homem, serve de sustentação para investigações sobre a religiosidade e outros aspectos humanos. A disposição hierárquica entre as figuras do *Homo sapiens* e do *Homo religiosus* diz mais respeito ao *status* epistemológico das explicações teológicas quando comparadas com as científicas.

<sup>40</sup> Linguagem, religião, parentesco, gênero, raça, *ethos*, *habitus*, *modus*, artes, técnicas, trabalho, política, direito, ética, estética, educação, moradia, tempo, espaço.

centro ou topo, e daí por diante organizavam-se as demais, como expressões menos avançadas de religiosidade.

A apropriação das ideias evolucionistas por outras áreas do saber, entre as quais a economia, a política e o direito, produziu as condições para o desenvolvimento de teorias pretensamente científicas que propugnavam pela existência de um Estado mínimo, pela afirmação do liberalismo político e econômico e pela associação entre ideias retiradas das ciências naturais e teorias das ciências sociais. Um dos autores mais popularizados no final do século XIX e início do século XX, cuja obra foi reapropriada de maneira equivocada por pessoas que pretendiam legitimar práticas de violência, foi Hebert Spencer, que procurou aplicar à sociologia, ideias retiradas das ciências naturais. Como explica Eriksen (2010, p. 50):

Herbert Spencer foi o único intelectual europeu de notoriedade nas últimas décadas do século XIX, do mesmo modo que Henri Bergson foi o filósofo mais famoso nas primeiras décadas do século XX. Atualmente, um século depois, nenhum dos dois é considerado um jogador na Academia da Primeira Divisão (ERIKSEN, 2010, p. 50).

Ao dispor sobre a apropriação dos conceitos desenvolvidos por Spencer, Erickson e Murphy (2015, p. 80) explicam que:

Em discussões de moralidade social, a expressão darwinismo social é historicamente equívoca. A maior parte das atitudes sociais denotada por essa expressão deriva não de Darwin, mas de Herbert Spencer, o mais filosófico e sociológico dos evolucionistas culturais clássicos. Spencer promoveu uma abrangente filosofia sintética baseada na premissa de que a homogeneidade evoluía para a heterogeneidade em vários domínios [...] De acordo com Spencer, um sistema de indivíduos agindo cada um por interesse próprio produzia o máximo de benefício social. Não existiam absolutos morais. Ao contrário, a força ou “poder” fazia o justo ou “certo”. Spencer acreditava que a evolução do homem deveria ser livre de interferências para seguir seu curso “natural”, sem que tentasse “artificialmente” estimular fraquezas humanas de outro modo fadadas ao fracasso. A versão de Spencer foi a mais popular do darwinismo social e a mais frequentemente usada para justificar desigualdades sociais entre raças, classes, gênero (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 80).

Como é comum ocorrer em teorias que erigem princípios teóricos sem atenção às práticas sociais, a teoria de Spencer concebia uma sociedade civil sem interferência do Estado. A prática mercantil, todavia, mostrou e continua mostrando que o mercado sem a intervenção do Estado pode levar às mais variadas formas de opressão e negação da humanidade das pessoas, a exemplo do que já ocorreu com a exploração e aviltamento dos trabalhadores, situação demonstrada na obra de Huberman (1978), na qual relata a situação de miséria e privação em que se

encontravam trabalhadores dentro do novo sistema de mercado.

Apesar da emergência do discurso liberal, o Estado foi se tornando protagonista das relações sociais, podendo sua atuação ser avaliada pelas faltas ou excessos. Do ponto de vista da diversidade e da liberdade religiosas, tanto a falta de Estado quanto seu excesso, podem produzir consequências nefastas. No primeiro caso, quando o Estado deixa de dispor sobre a questão religiosa, ou quando sobre ela dispõe<sup>41</sup> de maneira insuficiente, podem-se ter como consequências a não interiorização das ideais de liberdade ou diversidade religiosas ou de laicidade, o que pode ensejar o desenvolvimento de experiências multiculturais diferencialistas ou assimilacionistas<sup>42</sup>. Nestas abordagens, a coexistência de diferentes comunidades de linguagem religiosa na comunidade política, não enseja diálogos ou reconhecimento da diversidade. No diferencialismo dá-se o fechamento das comunidades de linguagem em si mesmas, e no assimilacionismo ocorre o projeto de universalização de um sistema semiótico em detrimento dos demais. No plano enunciativo em que diferentes sistemas semióticos coexistem e concorrem entre si, a enunciação jurídico-política pode não encontrar correspondência nos demais sistemas semióticos, o que pode ser um indicativo de falta da sua legitimação. Por outro lado, o excesso de Estado também pode ser um indicativo de falta de legitimação de seus enunciados, a exemplo do que se deu nos Estados totalitários, como se verá na análise do sujeito sociológico.

Liberdade religiosa e a laicidade são enunciados que evocam outros enunciados sem os quais quedam-se de difícil compreensão, entre os quais: esferas pública e privada, Estado, constituição, democracia, direito, participação política, representação política, direitos humanos e fundamentais, reconhecimento da diversidade, compreendidos não apenas em sua dimensão conceitual, e sim como enunciados numa práxis dialógica de intercompreensão subjetiva. Neste contexto o sujeito do iluminismo – racional – dentro do esquema de pensamento evolucionista (princípio de estruturação do mundo), colocado à frente do *Homo religiosus* implicou na desvalorização do mundo religioso em relação ao mundo científico, e dentro do

---

<sup>41</sup> A partir das Declarações de Direito do Bom Povo de Virgínia, de França e dos Estados Unidos, até 1848, a maior parte das constituições já enunciava a liberdade religiosa como direito, a exemplo da *Constituição Imperial Brasileira de 1824*.

<sup>42</sup> Sobre multiculturalismo, como será visto adiante, encontramos em Candau (2013, p. 20) três abordagens: multiculturalismo assimilacionista, multiculturalismo diferencialista (monoculturalismo plural) e multiculturalismo interativo (interculturalidade).

mundo religioso, de todas as formas e expressões religiosas que não correspondiam às religiões monoteístas “[...] reveladas e denominadas religiões do livro” (GUERREIRO, 2013, p. 244). Com isso, todo sujeito que não correspondesse à representação cultural do sujeito do iluminismo era desvalorizado, nos domínios individual e social. No plano jurídico-político, o período do sujeito do iluminismo é marcado pelo advento do constitucionalismo moderno. Segundo Canotilho:

O constitucionalismo moderno legitimou o aparecimento da chamada constituição moderna. Por constituição moderna entende-se a ordenação sistemática e racional da comunidade política através de um documento escrito no qual se declaram as liberdades e os direitos e se fixam os limites do poder político. Podemos desdobrar este conceito de forma a captarmos as dimensões fundamentais que ele incorpora: (1) ordenação jurídico-política plasmada num documento escrito; (2) declaração, nessa carta escrita, de um conjunto de direitos fundamentais e do respectivo modo de garantia; (3) organização do poder político segundo esquemas tendentes a torná-lo um poder limitado e moderado (CANOTILHO, 2003, p. 52).

Ao lado da constituição dogmática, sistematizada, também há a tradição das constituições históricas, de que é exemplo a da Inglaterra, que compreende:

[...] um conceito histórico de constituição. Por constituição em sentido histórico entender-se-á o conjunto de regras (escritas ou consuetudinárias) e de estruturas institucionais conformadoras de uma dada ordem jurídico-política num determinado sistema político-social (CANOTILHO, 2003, p. 53).

Esses esquemas de ordenação do pensamento jurídico-político compõem as duas tradições mais conhecidas do que se reputam experiências constitucionais do ocidente. Nestas tradições, o religioso situa-se na esfera privada, o que inicialmente foi o aspecto fundamental da relação entre direito e religião. No curso das revoluções liberais, a universalização dos conceitos de homem e cidadão, com vistas à superação da antiga divisão social em estamentos, possibilitou que pessoas antes excluídas do espaço público em razão de sua condição religiosa, a exemplo dos judeus e protestantes, pudessem participar da vida política e estatal. Hunt (2009, p. 147) explica que durante os trabalhos da Assembleia Nacional francesa, houve a situação em que tiveram de deliberar entre a instituição de uma religião oficial do Estado ou a admissão do direito de voto e de acesso a cargos públicos a não-católicos. Venceram as enunciações de que o Estado seria laico, e de que a crença religiosa não poderia ser motivo de exclusão de direitos políticos. A emergência de novos grupos sociais e a reivindicação liberal por direitos humanos prosseguiram até meados do século XIX, quando das revoluções sociais que eclodiram em 1848. Escreve Hobsbawm que:

Em 1831, Victor Hugo escrevera que já ouvia o “ronco sonoro da revolução, ainda profundamente encravado nas entranhas da terra, estendendo por baixo de cada reino da Europa suas galerias subterrâneas a partir do eixo central da mina, que é Paris”. Em 1847, o barulho se fazia claro e próximo. Em 1848, a explosão eclodiu (HOBSBAWM, 2012, p. 481).

A revolução, posta em prática pelas massas de trabalhadores ressentidos pela exploração, aliados à burguesia, derrubou os governos do antigo regime, trouxe o triunfo da burguesia, e o novo ator social, a massa proletária, estabelecendo um novo contexto de lutas entre classes. Hobsbawm explica que:

Atrás dos ideólogos políticos burgueses estavam as massas, prontas para transformar revoluções moderadamente liberais em revoluções sociais. Por baixo e em volta dos empresários capitalistas, os “trabalhadores pobres”, descontentes e sem lugar, agitavam-se e insurgiam-se [...] A revolução de 1848 foi a primeira e última revolução europeia no sentido (quase) literal, a realização momentânea dos sonhos da esquerda, dos pesadelos da direita, a derrubada virtualmente simultânea de velhos regimes da Europa continental a oeste dos impérios russo e turco, de Copenhague a Palermo, de Brasov a Barcelona. Ela fora esperada e prevista. Parecia ser o ponto culminante e o produto lógico da era das duas revoluções. Ela falhou, universalmente, rapidamente e – apesar de isso não ter sido percebido durante muitos anos pelos refugiados políticos – definitivamente (HOBSBAWM, 2015, p. 22; 23).

Paradoxalmente, após as revoluções sociais, houve a polarização das pessoas entre as classes proletária e burguesa. Hobsbawm (2015, p. 22) explica que houve certo descolamento entre a revolução política e a revolução industrial. A revolução política se estagnou em relação aos avanços voltados para o povo, enquanto a revolução industrial se radicalizou. A burguesia passou a ocupar o espaço público, a controlar o governo, criando mecanismos de controle e dominação da classe operária. O discurso do progresso inevitável, de bases econômicas e tecnológicas passou a ser proclamado<sup>43</sup>, contrapondo-se à tradição e ao passado. Como esclarece Hobsbawm:

Com a Revolução de 1848 [...] a antiga simetria quebrou-se, a forma se modificou. A revolução política recuou, a revolução industrial avançou [...] A súbita, vasta e aparentemente ilimitada expansão a economia capitalista

---

<sup>43</sup> Filippo Tommaso Marinetti (1909) publicou no jornal francês *Le Figaro* em 20 de fevereiro de 1909, o *Manifesto Futurista*, proclamando a ruptura com o passado e a identificação do homem com a máquina, a velocidade e o dinamismo do tempo. Há uma versão integral em inglês no site Memória Virtual. Entre os enunciados do manifesto encontram-se: “9. Queremos glorificar a guerra – única higiene do mundo –, o militarismo, o patriotismo, o gesto destruidor dos libertários, as belas ideias pelas quais se morre e o desprezo pela mulher. 10. Queremos destruir os museus, as bibliotecas, as academias de toda a natureza, e combater o moralismo, o feminismo e toda a vileza oportunista e utilitária”.

mundial forneceu alternativas políticas em países “avançados”. A revolução industrial (inglesa) havia engolido a revolução política (francesa) (HOBSBAWM, 2015, p. 22).

Esse quadro de mudanças provocou alterações profundas no arranjo dos atores, enunciados e discursos nos sistemas semióticos. Doravante, a máquina, a velocidade, a técnica e a ciência passaram a ser os referenciais associados à modernidade. Os discursos se preencheram com novos termos, conceitos e palavras cunhadas nos processos produtivos e industriais. Além disso, os povos, culturas e tradições que não participavam da nova dinâmica do progresso passaram a ser classificados, rotulados, situados, a partir dos discursos científicos.

Na primeira metade do século XX, políticas nacionais e estudos antropológicos seguiram diferentes caminhos. O evolucionismo unilinear mostrou-se falsa teoria antropológica, emergindo em seu ocaso novas perspectivas fundadas no relativismo cultural e na alteração histórica, o que provocou mudanças na perspectiva de estudos, antes fundados em esquemas de pensamento universalizantes, passando para abordagens empíricas particularistas. Como explicam Erickson e Murphy (2015, p. 103), houve uma ruptura no modo de produção de saberes:

As teorias antropológicas do século XX representam, em variados graus, uma ruptura com as do século XIX, na medida em que os novos teóricos procuraram distanciar-se das doutrinas unilineares de seus antecessores sobre a evolução e a hereditariedade. Ao fazê-lo, buscaram inspiração, entre outros, em Sigmund Freud, Émile Durkheim, Max Weber e Ferdinand de Saussure (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 103).

Por outro lado, muitas políticas nacionais mantiveram-se ancoradas no princípio do evolucionismo, em sua roupagem de “progresso científico”, capitaneado pelos Estados nacionais, os quais se tornaram protagonistas de profundas transformações sociais, mas que também se arranjaram em bases totalitaristas e policialescas, o que ensejou da parte de Hobsbawm a elaboração de duas obras clássicas sobre o período: *A era dos impérios (1875-1914)* (2015) e *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)* (1995). Neste período o sujeito do iluminismo cedeu espaço à figura do sujeito sociológico.

### **1.5.2 O sujeito sociológico**

No período moderno da construção das maquinarias burocráticas e administrativas do Estado, em que se formou a figura do sujeito sociológico, houve

um deslocamento da questão identitária para as estruturas dos Estados. A mudança epistemológica deslocou o princípio de estruturação do mundo para as figuras dos Estados-nacionais. O sujeito do iluminismo já era expressão de um mundo em que a correlação entre os conceitos de Deus, o cosmo, o Estado-nação, a nação e o indivíduo tinha sofrido a exclusão do elemento Deus, e que, pelo menos na perspectiva antropológica, reduzia os demais elementos à perspectiva das leis naturais. Quando da construção das maquinarias burocráticas e administrativas do Estado, a representação subjetiva do indivíduo se perdeu dentro da estrutura estatal. E como explica Santos, o Estado passou a atuar sobre os indivíduos por meio de seus aparelhos de controle:

[A] racionalidade moral-prática está presente, por um lado, na forma política do Estado que ao mesmo tempo que penetra mais profundamente na sociedade fá-lo através de soluções legislativas, institucionais e burocráticas que o afastam progressivamente dos cidadãos, aos quais, de resto, é pedida cada vez mais a obediência passiva em substituição da mobilização ativa (SANTOS, 2003, p. 86).

Nesta estrutura, o discurso científico que oferecia explicações para os fatos do mundo com base nas leis da natureza, também oferecia embasamento para discursos ideológicos com fortes implicações políticas. Daí esclarecer Hobsbawm:

É possível compreender a crise da ciência tradicional analisando as preocupações sociais e políticas dos cientistas? Eram essas, obviamente, dominantes nas ciências sociais; e, mesmo nas ciências naturais mais relevantes para a sociedade e suas preocupações, o elemento social e político era muitas vezes crucial [...] Sob a forma de racismo, cujo papel central no século XIX nunca será demais ressaltar, a biologia era essencial para uma ideologia burguesa teoricamente igualitária, pois deslocava a culpa das evidentes desigualdades humanas da sociedade para a “natureza”. Os pobres eram pobres por terem nascido inferiores. Assim, a biologia não era só potencialmente a ciência da direita política como também a ciência dos que desconfiavam da ciência, da razão e do progresso (HOBSBAWM, 2015, p. 386).

Dando continuidade às ideias de homologia estrutural, dialética estruturante-estruturada, segundo a conceituação de Bourdieu (1998, p. 45), e interiorização, objetivação e exteriorização, conforme explicitado por Berger (1985), notamos no período a formação de uma nova correlação. A ciência, doravante, passou a ser sistema semiótico privilegiado<sup>44</sup>, oferecendo respostas para diversos

---

<sup>44</sup> Silva (2009, p. 57) explica que “o século XIX foi o momento do desenvolvimento da teoria da evolução, das hipóteses de progresso, da industrialização e da especialização das ciências. Contexto no qual tomou forma o paradigma científico da modernidade, que acreditava na ciência

problemas da sociedade, muitos dos quais passaram a ser justificados por questões eugênicas, hereditárias e raciais. Paralelamente, e na esteira do surgimento dos Estados sociais e dos movimentos sociais de trabalhadores, os Estados passaram a ser vistos como importantes atores a quem se deveria conferir o protagonismo das políticas sobre mudanças sociais. Considerando-se, contudo, que o novo princípio de estruturação do mundo erigia o Estado-nação ao papel de protagonista na ordenação do mundo segundo as leis naturais, fazendo com que a representação subjetiva do indivíduo se perdesse dentro da estrutura estatal, na correlação Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família e indivíduo, que já havia sofrido a supressão de Deus e do cosmo, viu-se então a supressão do próprio indivíduo, doravante incorporado à nação, sendo esta parte do Estado.

Erickson e Murphy (2015, p. 106) esclarecem que naquele tempo vivia-se uma onda de chauvinismo nacionalista, de hereditarianismo e visões racistas, havendo mesmo quem defendesse hipóteses como a da poligenia racial. Do ponto de vista do desenvolvimento das teorias antropológicas, a Antropologia também se adaptou ao novo paradigma científico. Nos países que desenvolveram novas abordagens antropológicas, o princípio evolucionista foi sucedido por novas questões que compreendiam estudos da linguagem, da antropologia física, da arqueologia e da antropologia social. Como explicam Erickson e Murphy:

As modernas tradições nacionais americana, francesa e britânica emergiram sob a influência de fortes personalidades da Antropologia. Essas tradições são conhecidas como Antropologia Cultural Americana, Antropologia Estrutural Francesa e Antropologia Social Britânica (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 103).

Segundo Erickson e Murphy (2015, p. 103-108; 138-141) concernente à antropologia, o período foi profícuo em relação ao estudo de povos com culturas

---

como saber rigoroso, objetivo, pautado por leis irrefutáveis e universais. Até então, a ciência estava ligada à Filosofia, por isso a expressão *filosofia natural* para designar a atividade dos pensadores da Idade Moderna. No século XIX, por sua vez, disciplinas específicas como a Física, Química, Matemática, Biologia, Geografia, História, Sociologia, Psicologia, Psicanálise, e assim por diante, foram desligadas da Filosofia e da Teologia, dando início ao saber especializado. Desse modo, a Filosofia e a Teologia perderam terreno para as novas formas de saber, que se tornaram autônomas. Esse foi o auge do cientificismo: a especialização das ciências, o domínio do homem sobre a natureza e sobre ele mesmo. A ciência, para muitos (como os positivistas), era uma religião e iria libertar os homens de séculos de ignorância e miséria. O cientificismo foi a ideologia da ciência como forma de saber superior, criada pelo positivismo do século XIX. Em linhas gerais, ele pensava a ciência como a busca da verdade a partir da rigorosa observação empírica, sem o uso da imaginação ou de emoções”.

diferentes da europeia. No senso comum teórico, as ciências estavam alinhadas às ideias de desenvolvimento e progresso. Porém, ao invés de invocar um princípio evolucionista unilinear, prevaleceram, então, as perspectivas histórico-particularistas. Para Erickson e Murphy alguns autores são apontados como referências teóricas fundamentais da Antropologia na virada entre os séculos XIX e XX. Franz Uri Boas (1858-1942) – tradição norte americana – desenvolveu uma abordagem antropológica holística, de caráter culturalmente relativista, enfatizando a importância das mudanças históricas e da influência geográfica, com empirismo rigoroso que o levava a adotar uma postura arqui-indutivista pela qual deveria deixar os fatos falarem por si mesmos. Ao desenvolver sua perspectiva de Antropologia cultural, valeu-se da influência de Wilhelm Dilthey (1833-1911), quem dividia as ciências em humanas e naturais, inspirando-se, ainda, na doutrina de Immanuel Kant (1724-1804) sobre experiência filtrada por categorias inatas da mente. Marcel Mauss (1872-1950) – tradição francesa – fortemente influenciado por Émile Durkheim, teve por maior preocupação, entender a natureza estruturada da coesão social, a seu ver incorporada numa série de princípios mentais gerais que constituem os “fatos sociais totais”. Sua abordagem alterou o foco das investigações para a mente dos indivíduos, numa correlação entre mente, mentalidade e estruturas elementares do mundo exterior, tendo adotado como princípio explicativo de sua teoria, a reciprocidade, que se materializa nas trocas. Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942) e Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) – tradição britânica – trabalhando separadamente, fundaram a Antropologia social britânica, que se caracteriza por usa abordagem estruturalista, funcionalista ou estrutural-funcionalista. Segundo esta tradição, e seguindo a analogia orgânica de Émile Durkheim, a sociedade é vista como um organismo, sendo a estrutura a matriz ou molde da sociedade e a função social o papel desempenhado pelas partes individuais dentro da estrutura. A questão primordial investigada por Radcliffe-Brown era saber como a atividade ritual em diferentes instituições sociais, em especial o parentesco, contribuíam para a manutenção da estrutura social nas sociedades primitivas. Já Malinowski, a quem se atribui o desenvolvimento do método de observação participativa, procurava entender o funcionamento da sociedade valendo-se de uma correlação de base biológica entre necessidades básicas, necessidades culturais e necessidades culturais integradoras. De todos os antropólogos, porém, aquele que maior influência exerceu no Brasil foi Claude Lévi-

Strauss (1908-2009), que lecionou na Universidade de São Paulo, tendo sido o fundador e maior expoente da Antropologia estrutural. Sua hipótese de trabalho era a de que a propensão ou estrutura da reciprocidade, materializada na troca e inata à mente humana, produz uma lógica universal de dualidades chamadas oposições binárias, pares contrastantes de construtos mentais que criam significados sociais (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 125-129).

As abordagens desenvolvidas por tais expoentes da Antropologia possibilitaram compreender diferentes povos a partir de seu próprio contexto, seja pela ótica sistêmica, seja pela ótica histórica. O particularismo histórico, porém, era criticado por sua “[...] incapacidade de perceber padrões e processos históricos transculturais mais amplos” (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 153). Segundo Erickson e Murphy (2015) essa situação levou à necessidade de desenvolvimento de teorias que conciliassem as vantagens dos estudos históricos e particulares, com abordagens capazes de indicar padrões e processos históricos transculturais. No contexto de meados do século XX, algumas questões passaram a ser tecidas. A primeira e mais fundamental, diz respeito à própria divisão das ciências sociais na parte em que se distinguem Sociologia e Antropologia. A divisão remete às origens dessas ciências, voltando-se a Sociologia para o estudo das sociedades modernas industrializadas da Europa e a Antropologia para o estudo das demais sociedades do mundo (os outros). Ainda que seja uma divisão acadêmica, ela expressa uma postura metodológica e epistemológica que faz pensar diferentes povos e culturas a partir de diferentes categorias, resultando na construção de diferentes sistemas semióticos. Isso contribui para a manutenção de uma representação do sujeito investigado na Antropologia como sendo o “totalmente outro”, não identificado com a representação da autoimagem do sujeito que investiga. Isso levou à reflexão crítica sobre a própria condição dos estudos antropológicos, o que fez emergir novas formas de abordagem, entre as quais a Antropologia simbólica ou interpretativa. Como explica Santos:

A separação disciplinar entre a sociologia (o estudo de “nos”, “civilizados”) e a antropologia (o estudo “deles”, “primitivos”) caucionou e, de fato, promoveu esta transformação. A paridade epistemológica entre as duas disciplinas passou a ocultar a assimetria que Lévi-Strauss eloquentemente denunciou ao afirmar que nós podemos transformá-los em nossos selvagens, mas eles não podem transformar-nos em seus selvagens (SANTOS, 2003, p. 143).

No Brasil, país que iniciou seu processo de industrialização tardiamente, a

correlação entre Estado-nação, nação e indivíduos também levou à construção de um imaginário social cientificista, e a práticas políticas que se justificavam no discurso cientificista. Dessa forma, enquanto a Antropologia se redesenhava, o Estado incorporava em seu arsenal discursivo, conceitos e definições hauridos das novas ciências. Schwarcz (1993), em sua obra *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, mostra como os conceitos de raça, degeneração e miscigenação, entre outros, interferiram na representação da autoimagem do povo brasileiro, que se via como povo degenerado, e que só alcançaria êxito no processo civilizatório com o progressivo branqueamento do povo e da cultura. Segundo a autora, havia o desejo de modernização. E procurando compreender as causas do “atraso”, invocavam-se enunciados científicos das áreas, entre outras, da biologia, da sociologia e da antropologia.

Enquanto a Antropologia passava por um processo de mudança epistemológica, os Estados nacionais, motivados pelas vantagens decorrentes da dinâmica industrial em nova escala, passaram a atuar como protagonistas do desenvolvimento e do progresso, incorporando em seus discursos, princípios de ação que se afirmavam científicos, o que em alguns casos ensejou a formação de Estados totalitários. De se notar, pois, que enquanto nos estudos antropológicos já se buscava compreender as diferenças culturais a partir das próprias comunidades, em seus próprios termos, no âmbito político, o que se viu foi o emergir de discursos totalitários. Conforme explicitado por Arendt (1989), a respeito da emergência dos Estados totalitários, mais que não reconhecer a diversidade, o totalitarismo negou e combateu outros sistemas semióticos, e dentro deles, sujeitos, enunciados e discursos. Arendt explica que:

Sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independentemente da tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabelece uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial. Os governos totalitários do nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários; sempre que estes se tornavam realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas ou de bom senso – podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação (1989, p. 512).

O governo que age de modo totalitário apresenta um discurso que

supostamente justifica sua atuação, que legitima sua ação, e que se apresenta como verdadeiro por afirmar-se fundado nas leis da natureza ou nas leis da história. Ao mesmo tempo em que renegam outros sujeitos, enunciados, discursos e sistemas semióticos, governos totalitários criam sua própria gramática, sua linguagem, seu discurso, e situam todos os sujeitos dentro desse esquema de pensamento. Arendt explica que os defensores de Estados totalitários elaboram discursos legitimadores de sua própria ação, muitas vezes recorrendo a fundamentos pretensamente legítimos, os quais, todavia, mostram-se falaciosos numa análise crítica. Arendt explica que o totalitarismo:

[...] não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis. A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irrespondível do governo totalitário é que, longe de ser “ilegal”, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi; e que, longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza (ARENDR, 1989, p. 513-514).

Esse tipo de arranjo discursivo, em outra medida, também serviu aos propósitos do escravismo, do colonialismo, e de outras formas de dominação, bastando lembrar que mesmo o texto da Bíblia, já foi utilizado para legitimar a escravidão e outras práticas de violência e discriminação (MAIA NAKANO e FERREIRA, 2014, p. 395). Mantendo a ideia de homologia estrutural, mas atualizando as estruturas para o novo período, pode-se falar na correlação entre o Estado protagonista do desenvolvimento e do progresso, a proteção dos direitos econômicos, sociais e culturais e o enredamento do sujeito do iluminismo “nas maquinarias burocráticas e administrativas do Estado moderno” (o sujeito sociológico). Para o homem da ciência, o religioso era ressignificado como ideologia<sup>45</sup> ou como forma de alienação<sup>46</sup>. Sem limites metafísicos ou teológicos

---

<sup>45</sup> Marx (1998, p. 18-19) explica que “a produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a

para o agir humano, as consequências puderam ser notadas nas práticas que sucederam à formação dos Estados totalitários, envolvendo desde ações eugênicas de extermínio, até o uso dos aparelhos disciplinares para o controle sobre corpo e mente dos sujeitos, amplamente abordados por Arendt (1989) e também por Foucault (1977); (2008).

Por outro lado, influenciados pelos conhecimentos da modernidade, os sujeitos dos discursos religiosos também desenvolveram reflexões valendo-se de métodos científicos. Para isso utilizaram, entre outras, as práticas científicas de produção histórica, observação, catalogação, classificação, seleção e análise. E neste ponto desenvolvem-se duas linhas fundamentais de investigação dos fenômenos religiosos: a teológica e a científica. Usarski (2013) explica, que para o desenvolvimento dessas abordagens científicas, era necessária a ressignificação do conceito de religião:

Um pré-requisito intelectual *sine qua non* para o estabelecimento da Ciência da Religião no sentido estrito foi que o termo “religião” tinha se libertado de

---

elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o processo de vida real. E, se, em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmera escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos da retina decorre de seu processo de vida diretamente físico”.

<sup>46</sup> Segundo Marx (2010, p. 145-146) “a existência profana do erro está comprometida, depois que sua celestial *oratio pro aris et focis* foi refutada. O homem que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade. Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d’honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidas. Ela é o ópio do povo. A supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião [...] A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo. Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política”.

sua identificação dogmática com uma determinada tradição, na maioria dos casos com o Cristianismo. À medida que a religião deixou de ser tratada como uma “naturalidade cultural”, ganhou plausibilidade o entendimento histórico dos fenômenos associados (USARSKI, 2013, p. 54).

Do ponto de vista da elaboração de referentes, a Ciência da Religião é autônoma e distinta da Teologia. Usarski explica que “[...] no decorrer da segunda metade do século XIX, aumentaram os sinais de uma consciência disciplinar cada vez mais consolidada” (USARSKI, 2013, p. 56) da ciência da religião. Segundo Usarski, somente em “1873 fundou-se a primeira cátedra em História Geral da Religião na Universidade de Genebra, Suíça” (USARSKI, 2013, p. 56), a que se seguiram outras cátedras na Holanda (1877), França (1879) e Bélgica (1884). Seguiram-se trabalhos filológicos, as traduções de obras religiosas de diferentes tradições para outras línguas e a produção de enciclopédias e compêndios.

É de se notar que no conflito entre diferentes sistemas semióticos, os sujeitos do discurso científico ergueram barreiras simbólicas para distinguir fatos empíricos ou racionais que poderiam ser tratados pelo viés científico, de fatos metafísicos e teológicos, que não poderiam ser tratados cientificamente. Como explica Quelbani (2009), caberia às ciências humanas a busca pela compreensão das pessoas e seus comportamentos. Quando o positivismo ascendeu tornando-se o campo privilegiado dos estudos científicos, a metafísica e a teologia foram relegadas, tendo continuidade o processo de anticlericalização iniciado ainda por ocasião das revoluções liberais. Aqueles que continuaram a tratar da filosofia passaram a fazê-lo como uma disciplina científica, contra toda especulação e todo dogmatismo. Os fenômenos religiosos, pois, recebiam diferentes tratamentos nos referentes. Nos discursos científicos, o fenômeno religioso era rejeitado como fato não observável, não testável, não demonstrável. Todavia, as ciências sociais podiam investigar o religioso, naquilo que tinha de socialmente compartilhável ou compreensível. Ou seja, as ciências sociais tratavam o religioso, não a partir do aspecto do sagrado, e sim de suas manifestações psicológicas, sociais e culturais, tal como objetos da psicologia, da sociologia e da antropologia.

O religioso e o sagrado transitavam em diferentes comunidades de linguagem, incorporando diferentes significados. Nas comunidades de linguagem religiosas, continuou-se a tratar do religioso e do sagrado como religião. Diferentes comunidades religiosas continuaram a atribuir diferentes significados aos fatos religiosos, enquanto sagrados ou profanos, conforme seu pertencimento ou não ao

próprio sistema semiótico. Conforme explicação de Bourdieu, retomando lições de Weber:

[...] a supressão de um culto sob a influencia de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre a religião e a magia (BOURDIEU, 1998, p. 43-44).

Neste sentido, sagrados são os elementos religiosos que integram o sistema semiótico da própria comunidade, possuindo tal significação. Profanos, mágicos e seus equivalentes, são os elementos representados nas figuras dos antissujeitos, antidiscursos e antissistemas, e também os elementos de diferentes sistemas semióticos, como outras religiões. Nas comunidades de linguagem científicas, o sagrado e o religioso podem ser analisados como fatos indemonstráveis (considerando a seu caráter hierofânico<sup>47</sup>), ou ainda como alienação, ideologia, objeto da teologia ou objeto da ciência da religião. Cada comunidade de linguagem organiza seu discurso e seus enunciados, de tal modo que os diversos aspectos do religioso – sagrado, mito, rito, símbolo e doutrina – adquirem diferentes significados. Além disso, diacronicamente, esses elementos podem ter seus significados alterados.

No período do sujeito sociológico, na trama da formação e desenvolvimento dos Estados nacionais totalitários, e também no escopo da passagem do fim do processo de colonização para o início da fase imperialista, emergiram diferentes cenários nos quais o religioso desempenhou diferentes papéis, em cada comunidade de linguagem. Hobsbawm (1995) subdividirá o período entre 1914 e 1991 – *Era dos extremos: o breve século XX* - em três fases: era da catástrofe (1914-1945), era do ouro (1946-1973), e desmoronamento. Essa periodização refere-se a acontecimentos no cenário internacional compreendendo o período entre guerras (1914-1945), o período entre o fim da segunda guerra mundial e a grande depressão (1946-1973), e o período que sucede a crise de 1973, no qual segundo Hobsbawm (1995, p. 393) o mundo “[...] perdeu suas referências e resvalou para a instabilidade e a crise”.

---

<sup>47</sup> Eliade (2010, p. 17) explica que “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela”.

O período do sujeito sociológico compreende preponderantemente a fase que antecede a segunda guerra mundial até o momento que precede a crise de 1973. Como foi visto anteriormente, no período pré-moderno, o referente hegemônico era o religioso, e o antissujeito se apresentava na figura do sujeito dotado de razão e consciência livre, capaz de criticar a ordem estabelecida e de reivindicar sua liberdade de consciência. Inovada a ordem, emergiu o sujeito do iluminismo, que se consolidou nas figuras da burguesia e do proletariado. Seguiu-se que o sujeito do iluminismo foi enredado nas tramas do Estado, do progresso, das máquinas e do desenvolvimento. Como explica Hall (2015, p. 21) a imagem do sujeito passou a ser associada a processos de grupo e normas coletivas. Além disso, a subjetividade passou a ser concebida como produto da interação entre indivíduo e sociedade, com a primazia do social sobre o individual. Neste período, os Estados nacionais desenvolvidos da Europa produziram seus próprios discursos ideológicos imperialistas, com vistas a legitimar suas ações políticas e econômicas de dominação dos demais Estados e territórios mundo. Os Estados nacionais periféricos e menos desenvolvidos economicamente, também produziram discursos legitimadores de suas ações. Todavia, o que se mostrou com maior visibilidade a partir desse período foram as contradições dos sistemas semióticos, entre os quais o próprio Estado.

Neste cenário, os sujeitos, enunciados e discursos não hegemônicos passaram a ser associados à degeneração, à enfermidade, ao atraso, enfim, juízos depreciativos atribuídos a quem não estava inserido, ou que estava à margem do processo civilizatório. É de se notar, pois, que o princípio de estruturação do mundo evolucionista, ainda estava fortemente presente no discurso social, inclusive no brasileiro. Todavia, foi também neste contexto que emergiram novos sujeitos, enunciados e discursos questionando a naturalização da ordem estabelecida.

A partir de 1973<sup>48</sup>, um complexo conjunto de fatores produziu aquilo que Hall (2015) trata por descentração do sujeito. Além dos fatores já enunciados por Hall<sup>49</sup>, também contribuíram para o processo, o fim da segunda guerra mundial, o desenvolvimento da tecnologia atômica, o fim da guerra-fria, o fim do imperialismo, o

---

<sup>48</sup> Utilizamos aqui a datação de Hobsbawm (1995).

<sup>49</sup> A tradição marxista, a psicanálise freudiana (inconsciente), a arbitrariedade dos signos linguísticos em Saussure, a genealogia do poder disciplinar em Foucault e o feminismo. Elementos identificados por Hall (2015) como indícios do descentramento do sujeito.

desenvolvimento de novas tecnologias de comunicação, e a emergência da globalização como nova dinâmica nas relações humanas, problematizando os Estados nacionais.

### **1.5.3 O sujeito descentrado**

Um dos aspectos que mais chama atenção no período em análise é que não havendo um princípio único de estruturação do mundo que governe os diversos sistemas semióticos, a exemplo do princípio evolucionista unilinear, tão influente na fase cientificista, ou a hierarquia cósmico-divina, do período que antecede o advento do sujeito do iluminismo, tem-se a impressão de que vivemos numa aparente situação de desordem, de caos e de falta de controle. Essa situação é tratada por Hall (2015) como processo de descentração do sujeito.

Na correlação entre os conceitos de Deus, o cosmo, o Estado-nação, a nação e o indivíduo, o princípio de estruturação do mundo pode ser pensado a partir de uma suposta ordem teológica, a considerar as dimensões que envolvem Deus, ou a partir de uma suposta ordem racional fundada em leis naturais, que tem no Estado sua expressão mais destacada. Pode-se, ainda, estruturar o mundo com base na razão e vontade próprios indivíduos, os quais reciprocamente se obrigam a viver segundo leis numa organização política, sem, todavia renunciar à sua individualidade. A globalização e o processo de descentração do sujeito, contudo, erodiram esses princípios de estruturação do mundo, nada colocando ou deixando em seu lugar. A falta de um princípio único de estruturação do mundo que governe todos os sistemas semióticos tem levado à autonomização de cada sistema em seus próprios termos. Como cada sistema semiótico cria sua própria representação do sujeito, passa então a existir uma multiplicidade de representações concorrentes, que se expressam na fluidez da linguagem: Como explica Di Fanti:

A língua não se reduz a um sistema padronizado, mas sim se materializa em vozes sociais que se cruzam, em diferentes dialetos, jargões profissionais, linguagens de gerações familiares. Há linguagens de momentos, de lugares, transitórias, que possuem estruturas e finalidades próprias a determinados contextos. A linguagem, assim, está em movimento, ou seja, há uma orquestração discursiva que a constitui. Nesse âmbito, o plurilingüismo é dialogizado tendo em vista a linguagem existir a partir de signos concretos inter-relacionados, os enunciados. Nada é estanque. Ressalta-se, então, a pressuposição da elasticidade da linguagem em diferentes ligações e co-relações a situações concretas. Dito de outro modo, o plurilingüismo configura-se como uma interação de línguas sociais, isto é, traz em seu escopo a preservação das variedades concretas. Com isso, repudia tendências linguísticas voltadas para a “centralização”, a

“estabilidade” e a “objetividade”, que desconsideraram a “ambiguidade”, a “polissemia” e a “ideologia” como constitutivas (DI FANTI, 2003, p. 103).

Essa fluidez é mais bem notada quando voltamos o olhar para o mundo atual, no qual, como explica Santos:

[...] nenhum dos princípios da regulação, quer seja o mercado, quer seja o Estado, quer seja a comunidade, parece capaz de, por si só, garantir a regulação social em situação de tanta volatilidade, mas o mais trágico é que a articulação de todos eles no sentido de convergirem numa nova regulação parece ainda mais remota (SANTOS, 2003, p. 89).

A falta de um princípio de estruturação do mundo produziu a crise das antigas autoridades, fazendo com que estas não pudessem mais se legitimar ou legitimar seus discursos, dentro dos sistemas semióticos a que pertenciam. Santos notou que a falta de um princípio de estruturação do mundo levou à crise da autoridade, produzindo o fim dos monopólios de interpretação:

O modo dominante de assegurar material e institucionalmente o aumento das escolhas faz com que, paralelamente ao aumento das escolhas, se assista à diminuição da capacidade de escolher. A criação de uma dada escolha cria a impossibilidade de escolher não a ter no momento seguinte. Por outro lado, ao fim dos monopólios de interpretação (da família, da Igreja ou do Estado), levado a cabo com êxito pelo paradigma da modernidade, não parece seguir-se a autonomia de interpretação, mas antes a renúncia à interpretação (SANTOS, 2003, p. 89).

Muitas vezes o monopólio das interpretações levava ao silenciamento e invisibilidade de grupos marginalizados ou oprimidos, numa forma de negação da alteridade ou da própria ipseidade dos sujeitos. Como consequência, o fim dos monopólios de interpretação levou à emergência de novos discursos, intérpretes e atores os quais, doravante, passaram a lutar por reconhecimento e a reivindicar direitos. A falta de um princípio de estruturação do mundo é atribuída a algumas causas que produziram a descentração do sujeito, entre as quais podem ser mencionadas as seguintes. Decorrência da concepção marxista da história, alguns autores, contrariamente aos preceitos kantianos, admitiram a hipótese de que os indivíduos eram determinados pela sociedade, de tal modo que não podiam se tornar sujeitos da própria história. Como explica Hall:

[...] os indivíduos não poderiam de nenhuma forma ser os “autores” ou os agentes da história, uma vez que eles podiam agir apenas com base em condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos (materiais e culturais) que lhes foram fornecidos por gerações anteriores (HALL, 2015, p. 22).

A prevalecer tal hipótese, negar-se-ia a representação da subjetividade

dos indivíduos, inclusive sua capacidade de consciência, que se perderia na estrutura social. Dessa forma, não se poderia falar em essência universal de homem ou que essa essência fosse o atributo de cada indivíduo singular, o qual é seu sujeito. Contudo, foi por esse caminho que se pôs fim ao sujeito do iluminismo, abrindo-se guarida ao sujeito sociológico. Nesta perspectiva, o sujeito é tragado pela coletividade, qualquer coletividade, a exemplo da classe operária no discurso marxista, como explica Santos:

A classe operária é uma subjetividade coletiva, capaz de autoconsciência (a classe-para-si), que subsume em si subjetividades individuais dos produtores diretos. Tal como em Hegel, a burocracia é a classe universal e a autoconsciência do Estado moderno, a classe operária é em Marx a classe universal e a autoconsciência da emancipação socialista [...] Se o liberalismo capitalista pretendeu expurgar a subjetividade e a cidadania do seu potencial emancipatório – com o conseqüente excesso de regulação, simbolizado, nos países centrais, na democracia de massas -, o marxismo, ao contrário, procurou construir a emancipação à custa da subjetividade e da cidadania, e com isso, arriscou-se a sufragar o despotismo, o que veio de fato a acontecer (SANTOS, 2003, p. 241-242; 243).

Outra causa do processo de descentração é a desontologização da identidade na perspectiva da unicidade, da imutabilidade, da permanência, o que foi profundamente alterado pela noção de inconsciente, desenvolvida por Freud. Segundo Hall:

A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. As partes “femininas” do eu “masculino”, por exemplo, que são negadas, permanecem com ele e encontram expressão inconsciente em muitas formas não reconhecidas (HALL, 2015, p. 24).

Outra causa do processo de descentração é a desontologização da linguagem, pois segundo a correlação entre Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família e indivíduo, se supunha que existisse um nexos cósmico de base teológica entre pensamento, linguagem e mundo. Os novos estudos da linguagem, em especial a partir de Saussure (2006), passaram a tratar a significação a partir do sistema da língua, numa gramática normativa, pensada em termos sincrônicos. Reconheceu-se o princípio da arbitrariedade da linguagem. Com isso, passou-se a ver na linguagem um produto da criação humana, e não algo conectado a uma suposta ordem teológica ou metafísica do mundo. Como explica Hall:

[...] nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Nós podemos utilizar a língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura. A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. Não podemos, em qualquer sentido simples, ser seus autores. Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais. Além disso, os significados das palavras não são fixos, numa relação uma a uma com os objetos ou eventos no mundo existente fora da língua. O significado surge nas relações de similaridade e diferença que as palavras têm com outras palavras no interior do código da língua (HALL, 2015, p. 25).

Não menos importante foi a constatação de que o poder disciplinar também é algo construído culturalmente, colocado a serviço do poder hegemônico, visando a estabelecer o controle sobre todos os aspectos da subjetividade, o que inclui consciência e pensamentos, autorrepresentação, representação do mundo, e imaginário. Como explica Hall:

O objetivo do “poder disciplinar” consiste em manter “as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidades e os prazeres do indivíduo” assim como sua saúde física e moral, suas práticas sexuais e sua vida familiar, sob o estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais e no conhecimento fornecido pelas “disciplinas” das ciências sociais. Seu objetivo básico consiste em produzir “um ser humano que possa ser tratado como um ‘corpo dócil’” (HALL, 2015, p. 26).

Materializando o exercício do poder disciplinar, os Estados colocaram-se a serviço do poder de grupos hegemônicos, tornando-se agentes da burocratização e da rotinização, ao lado de outras instituições como as escolas, as famílias, enfim, instituições sociais que passaram a disciplinar os diversos aspectos da vida. Como explica Santos:

Os direitos sociais e as instituições estatais a que eles deram azo foram partes integrantes de um desenvolvimento societal que aumentou o peso burocrático e a vigilância controladora sobre os indivíduos; sujeitou estes mais do que nunca às rotinas da produção e do consumo; criou um espaço urbano desagregador e atomizante, destruidor das solidariedades das redes sociais de interconhecimento e de ajuda mútua; promoveu uma cultura mediática e uma indústria de tempos livres que transformou o lazer num gozo programado, passivo e heterônomo, muito semelhante ao trabalho. Enfim, um modelo de desenvolvimento que transformou a subjetividade num processo de individuação e numeração burocráticas e subordinou o *Lebenswelt* às exigências de uma razão tecnológica que converteu o sujeito em objeto de si próprio (SANTOS, 2003, p. 245).

No contraponto da hiper-regulamentação do mundo da vida, expressado pelo poder disciplinar, deu-se a emergência de novos movimentos sociais. Estes atuaram por diversas maneiras, criticando os discursos e enunciados de controle

presentes nas instituições sociais, criando novos discursos e enunciados, empoderando novos atores nas tramas de poder, e servindo de afirmação de direitos em busca pelo reconhecimento. Os movimentos sociais se apresentam numa expressão heteróclita<sup>50</sup>, extravagante, excêntrica ou mesmo subversiva e criminosa, quando vistos pelos atores que objetivaram o discurso hegemônico de controle como expressão do poder disciplinar. Por proporem críticas aos sistemas semióticos estabelecidos ou mesmo a criação de novos sistemas, por meio de enunciados, estes movimentos não tem forma pré-definida. Como explica Hall:

O feminismo faz parte daquele grupo de “novos movimentos sociais” que emergiram durante os anos 1960 – o grande marco da modernidade tardia -, juntamente com as revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis, os movimentos revolucionários do “terceiro mundo”, os movimentos pela paz e tudo aquilo que estava associado com “1968” (HALL, 2015, p. 27).

E convergindo para o mesmo sentido, referindo-se a um período um pouco posterior, Santos esclarece:

Se nos países centrais a enumeração dos novos movimentos sociais inclui tipicamente os movimentos ecológicos, feministas, pacifistas, antirracistas, de consumidores, de auto-ajuda, a enumeração na América Latina – onde também é corrente a designação de movimentos populares ou novos movimentos populares para diferenciar a sua base social da que é característica dos movimentos nos países centrais (a “nova classe média”) – é bastante mais heterogênea (SANTOS, 2003, p. 257).

Trata-se de um período de críticas contra estruturas e sistemas semióticos, promovida por atores, enunciados e discursos, numa interação dialética, fato que enseja o desenvolvimento de formas de tradução cultural. Quando sujeitos, enunciados e discursos de diferentes sistemas semióticos entram em contato, dá-se o estranhamento. As ações humanas são associadas a expectativas e padrões de comportamento que constituem a cultura em suas expressões particulares. Quando as grandes narrativas entraram em crise, também a cosmovisão que lhes era correspondente colapsou. Faltando um sistema semiótico que funcionasse como meta-sistema cultural, ou código de tradução para outros sistemas, emergiram fronteiras simbólicas bem representadas nas formas de multiculturalismo diferencialista<sup>51</sup>, nos quais as comunidades de linguagem se fecham em seus

---

<sup>50</sup> Não conforme às regras da gramática e em sentido figurado, extravagante e excêntrico.

<sup>51</sup> Este conceito será trabalhado adiante.

próprios discursos. Por outro lado, o grande projeto de absorção progressiva da diversidade cultural num esquema único de pensamento e lógica do mundo, manifestado nas expressões de multiculturalismo assimilacionista, encontram, hoje, fortes resistências fundadas nas afirmações identitárias e nos movimentos culturais por reconhecimento, o que tem ensejado a necessidade de desenvolvimento de mecanismos de tradução cultural.

## 1.6 A TRADUÇÃO CULTURAL NUM MUNDO DE SUJEITOS DESCENTRADOS

O sujeito do iluminismo<sup>52</sup> caracterizado por sua indivisibilidade e por sua condição singular, distintiva e única, tinha como princípio estruturante da sua identidade, o pertencimento ao Estado-nação. As demais características identitárias<sup>53</sup> eram colocadas em segundo plano, pois a nacionalidade, condição identitária dos cidadãos, servia justamente para criar o sentido de unidade entre os habitantes do Estado. A ausência de um elemento unificador da diversidade identitária poderia levar ao sentido oposto, de falta de unidade, de fragmentação. O sujeito sociológico, também relacionado à figura do Estado-nação, era representado, segundo Hall (2015, p. 21), dentro de processos de grupo e normas coletivas. O processo de globalização, contudo, tem solapado as bases, fronteiras e limites que constituíam o sistema semiótico do sujeito do iluminismo e do sujeito sociológico, e produzido o sentido de diversidade. Sintetizando as consequências da globalização no mundo, que produzem a percepção de sociedades em mudança constante, rápida e permanente, e ao mesmo tempo a homogeneização das identidades globais, Hall apresenta as seguintes características:

- 1) A globalização caminha em paralelo com um reforçamento das identidades locais, embora isso ainda esteja dentro da lógica da compressão espaço-tempo;
- 2) A globalização é um processo desigual e tem sua própria “geometria de poder”;
- 3) A globalização retém alguns aspectos da dominação global ocidental, mas as identidades culturais estão, em toda parte, sendo relativizadas pelo impacto da compressão espaço-tempo (HALL, 2015, p. 48).

---

<sup>52</sup> Esta figura do sujeito do iluminismo foi tratada no item 1.4 Concorrência de sistemas semióticos e identidade pós-moderna.

<sup>53</sup> Vide nota 40, fl. 56. No item 1.4 Concorrência de sistemas semióticos e identidade pós-moderna fizemos alusão a aspectos que podem servir de constituintes da identidade: linguagem, religião, parentesco, gênero, raça, *ethos*, *habitus*, *modus*, artes, técnicas, trabalho, política, direito, ética, estética, educação, moradia, tempo, espaço.

Atendo-nos preponderantemente ao terceiro aspecto, concernente à relativização das identidades pela compressão espaço-tempo, vislumbramos a partir da análise de Hall que possíveis causas da crise da correlação<sup>54</sup> são atribuídas a fenômenos como migrações e ações afirmativas (*claims*) por reconhecimento. Esses fenômenos tem produzido um novo tipo de compreensão da identidade:

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (HALL, 2015, p. 52).

Tais fenômenos dão causa ao questionamento das fronteiras (limites) que davam sustentação identitária ao sujeito do iluminismo e ao sujeito sociológico. A coexistência e concorrência entre diferentes sistemas semióticos, entre sujeitos que pertencem de diferentes maneiras e ao mesmo tempo a diferentes sistemas semióticos, e as contradições identitárias dos próprios sujeitos, fatores que se aliam à falta de um meta-sistema-semiótico<sup>55</sup>, geram a necessidade de criação de mecanismos de “tradução”. Hall escreve que:

Esse conceito [tradução] descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de retorno ao passado (HALL, 2015, p. 52).

Se outrora as fronteiras eram mais bem definidas, criando o sentido de unidade discursiva, o que se expressava na pretensão de unidade enunciativa, a nova (des)ordem discursiva cria o fenômeno dos homens traduzidos. Segundo Hall, homens traduzidos são:

[...] o produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem reaprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia (HALL, 2015, p. 52-53).

Ao lado dos processos migratórios, também as ações afirmativas (*claim*) por reconhecimento ensejam a necessidade de processos de tradução

---

<sup>54</sup> Vide nota 27, fl. 43. Correlação entre os conceitos de Estado-nação, nação e indivíduo.

<sup>55</sup> Utilizamos o termo meta-sistema-semiótico, como sendo o sistema semiótico que rege os demais sistemas, dentro do sistema-mundo.

intercultural<sup>56</sup>, a exemplo do que pode ocorrer quando grupos minoritários ou vulneráveis passam a reivindicar o reconhecimento de direitos ou o reconhecimento de sua diferente condição discursiva no mundo. Quando diferentes atores se valem de diferentes discursos no âmbito das relações humanas podem surgir situações de estranhamento e incompreensão. As pessoas podem pensar que estão se compreendendo, por suporem a utilização de enunciados pertencentes a um mesmo discurso, mas podem estar utilizando enunciados diferentes ou discursos diferentes. Num campo em que diferentes atores se valem de diferentes discursos nos planos do ser, do saber, do poder e do viver, a tradução torna-se condição fundamental para que se torne possível a pré-compreensão discursiva com vistas à prática social intersubjetiva e à intercompreensão dialógica (BAKHTIN, 2016, p. 122).

Convergindo para esse esquema de pensamento, a matriz de entrelaçamento de Shinn também contribui para a compreensão do processo de tradução, uma vez que o conceito de entrelaçamento preserva os elementos do referente, de diferenciação, de fronteira e de divisão do trabalho, sustentando simultaneamente a dinâmica da circulação e a sinergia de homens, materiais e ideias, por entre as fronteiras (SHINN, 2008, p. 64). A dialogicidade de Bakhtin (2016) associada à noção de matriz de entrelaçamento de Shinn (2008), torna possível compreender o processo de tradução, aliando as dimensões da análise da linguagem na dialogicidade e dos fatos sociais em sua matriz de entrelaçamento. O processo de tradução também é tratado por Santos, conforme esclarece Souza:

A tradução entre saberes assume, assim, uma hermenêutica diatópica. Visto que interpreta duas ou mais culturas e identifica diferenças e igualdades gerando contribuição recíproca na complementação de ambas, pois para a tradução, nenhuma cultura é completa e nessa interação de práticas e saberes, ocorrem convergências e alternativas contra-hegemônicas. Em suma, como dito, o trabalho de tradução é um procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir as suas respectivas identidades. A tradução, que denominamos, como pensa Santos (2006) Intercultural, propõe-se a criar uma inteligibilidade entre diferentes saberes sem destruir um ao outro, e compreende três tarefas epistemológicas a saber: descolonizar; democratizar; desmercantilizar (SOUZA, 2016, p. 79-80).

De se notar, pois, que, voltado para a perspectiva epistemológica, a tradução em Santos, apresenta uma proposta alternativa quanto à produção de

---

<sup>56</sup> Nesse caso, a tradução se daria nas contradições internas e entre os sistemas semióticos fundados nos critérios identitários relacionados na nota 40, fl. 56.

saberes, por meio do contato entre diferentes povos e culturas, sem que um tipo de saber desconsidere os demais. Ao invés de uma lógica instrumental hiper-racionalizada que se limita a investigar os processos em sua correlação com os resultados, propõe o autor uma dinâmica diatópica.

Como visto anteriormente, a religião se mostra enquanto fato cultural, e como tal, produto da criação humana. A cultura se apresenta como sistema semiótico (GEERTZ, 2011), o que evoca um eixo de análise centrado no plano discursivo. No plano discursivo, a linguagem, como fato cultural, apresenta-se na forma de intercompreensão dialógica (BAKHTIN, 2016, p. 122) o que remete à práxis discursiva na historicidade. Uma comunidade de linguagem cria a linguagem e com ela o mundo dos significados em que se dão as experiências dos sujeitos no mundo. As experiências ocorrem pela alternância de enunciados, o que constitui o discurso. Discursos podem ser pensados em termos de unidades temáticas<sup>57</sup>, de estilos, entre outros aspectos, podendo cada qual apresentar sua própria gramática discursiva, o que pode ser pensado em termos de sistemas semióticos. Os sistemas semióticos pensados em termos dialógicos reconhecem a existência da ambiguidade, da polissemia e da ideologia como elementos constitutivos do discurso. Reconhecem também que os atores travam disputas enunciativas no campo do poder, no qual os enunciados são prenes de significados. Os limites de cada enunciado concreto como unidade da comunicação discursiva são definidos pela alternância dos sujeitos do discurso, ou seja, pela alternância dos falantes. A intercompreensão dialógica supõe alternância de enunciados e atitude de responsividade. O poder enunciativo é exercido nas estruturas-estruturantes-estruturadas (BOURDIEU, 1998), e cada sujeito do discurso vive de maneira dialógica, as experiências da interiorização, objetivação e exteriorização (BERGER, 1985).

Trabalhando com os conceitos de sujeito do iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno (HALL, 2015), constatamos que a representação da identidade dos sujeitos nos diversos discursos, assume diferentes formas e significados no curso da historicidade. Constatamos, ainda, que melhor que falar em

---

<sup>57</sup> Bakhtin não pensou em estabelecer uma sistematização fechada na teoria do discurso, tratando a prática dialógica em sua dinâmica histórica, o que não impede a concepção de temas, estilos etc..

identidade, é falar em identidades fluidas, dinâmicas, negociadas. Veremos adiante como o multiculturalismo emerge como produto da modernidade, transformando-se em discurso político e acadêmico, e tornando-se *parte* constituinte do discurso da pós-modernidade, em especial dos sujeitos marginalizados, excluídos e em situação de vulnerabilidade.

## CAPÍTULO 2 - MULTICULTURALISMO E SUAS INTERFACES COM A DIVERSIDADE RELIGIOSA

Neste capítulo trabalharemos o multiculturalismo em suas diversas expressões e interfaces, a conceituação, o fenômeno, sua origem, os discursos e atores discursivos. Veremos como a diversidade cultural tensiona as propostas de unificação, ordenação e sistematização sociais, e como a formação dos Estados nacionais rejeitou a diversidade em nome da técnica, do progresso e do desenvolvimento, remetendo-a para a esfera privada. Ao fazê-lo, invisibilizou as contradições entre diferentes grupos e classes sociais, privilegiando a burguesia triunfante nas revoluções liberais. Nem mesmo as revoluções sociais do século XIX puderam conter a cisão que ocorreu entre questões políticas e econômicas. Enquanto a esfera política recuou em termos de afirmação dos direitos humanos, o que se demonstra na história pós-revolução francesa, e com os conflitos havidos no século XX, o capitalismo prosperou, alcançando uma nova escala planetária.

Sendo o multiculturalismo uma das expressões dos direitos humanos em termos de reconhecimento da diversidade, sua compreensão está intimamente relacionada com o processo de construção dos Estados nacionais e também com as consequências da radicalização do discurso nacionalista. Como explica Hunt:

Os direitos humanos eram simplesmente “um absurdo retórico, um absurdo bombástico”, como afirmava o filósofo Jeremy Bentham? A longa lacuna na história dos direitos humanos, de sua formulação inicial nas revoluções americana e francesa até a Declaração Universal das Nações Unidas de 1948, faz qualquer um parar para pensar. Os direitos humanos não desapareceram nem no pensamento nem na ação, mas as discussões e os decretos agora ocorriam quase exclusivamente dentro de estruturas nacionais específicas. A noção de vários tipos de direitos garantidos pela Constituição – os direitos políticos dos trabalhadores, das minorias religiosas e das mulheres, por exemplo – continuou a ganhar terreno nos séculos XIX e XX, mas os debates sobre direitos naturais universalmente aplicáveis diminuíram. Os trabalhadores, por exemplo, ganharam direitos como trabalhadores britânicos, franceses, alemães ou americanos. O nacionalista italiano do século XIX Giuseppe Mazzini captou o novo foco sobre a nação quando fez a pergunta retórica: “o que é um País [...] senão o lugar em que os nossos direitos individuais estão mais seguros?”. Foram necessárias duas guerras mundiais devastadoras para estilhaçar essa confiança na nação (HUNT, 2009, p. 177-178).

Como se verá, as identidades são construídas na interação dialética entre diferentes sistemas semióticos pensados na perspectiva bakhtiniana, segundo a qual, consciência, signos, conteúdos semióticos e ideológicos, relações sociais,

sujeitos, enunciados e discursos se correlacionam constituindo a práxis discursiva. A permanente tensão entre diferentes sistemas semióticos implica a constante resignificação dos conceitos identitários.

## **2.1 A REPRESENTAÇÃO E AUTORREPRESENTAÇÃO DOS SUJEITOS NA TENSÃO ENTRE MONOCULTURALISMO E MULTICULTURALISMO**

O multiculturalismo, fato cultural, produto da criação humana, pode ser visto como uma das consequências da modernidade. A partir da análise dos conceitos de sujeito do iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno (HALL, 2015), constatamos que a representação da identidade dos sujeitos nos diversos discursos, assume diferentes formas e significados no curso da historicidade.

Tendo por base a forma como a diversidade é representada nos diversos sistemas simbólicos, uma perspectiva monocultural fundada em homologias estruturais (BOURDIEU, 1998, p. 45), cria barreiras e fronteiras superpostas que identificam e distinguem os atores, criando tendências no processo de interiorização, objetivação, exteriorização (BERGER, 1985). Como explica Bakhtin (2016, p. 24-25) o ouvinte ao perceber e compreender o significado linguístico do discurso ocupa simultaneamente uma ativa posição responsiva. Sendo assim, sistemas semióticos formados por enunciados e discursos fundados em princípios de estruturação do mundo que rejeitam a diversidade ou que veem no diferente a representação do mal, do inimigo, do profano, do diabólico, ou qualquer outro papel avaliado de forma negativa, ensejam atitudes responsivas de rejeição, de repúdio, de eliminação, ou outros comportamentos assemelhados.

A correlação entre Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família e indivíduo, no período que antecedeu o advento da figura do sujeito do iluminismo, estabeleceu uma específica forma de representação e autorrepresentação dos sujeitos nos sistemas semióticos e também específicas atitudes responsivas dos atores nos discursos. Por força da tradição, da homologia estrutural estabelecida, e da eficácia prescritiva dos sistemas semióticos, reforçada pelos mecanismos e aparelhos de controle do Estado e da Igreja, em especial da Igreja Católica, havia certa pretensão de controle hermenêutico e também sobre a produção dos enunciados e discursos. Souza (1986) em sua obra, *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* mostra como os membros da Igreja realizavam o controle dos pensamentos e das formas de vida. Mostra também

a consequências do contato entre dos sistemas semióticos concorrentes, o catolicismo oficial e o popular. A inconsistência e a incongruência entre a religiosidade popular e a religiosidade oficial de base tridentina, levou a incompreensões, resultando na utilização dos aparelhos de violência da Igreja e do Estado, mesmo em relação a sujeitos que se autorrepresentavam como católicos. Neste caso, os sujeitos diferentes eram representados pelo sistema semiótico oficial, como mágicos ou feiticeiros ou outras figuras que as identificassem com o pecado ou o profano.

Com o processo de secularização da sociedade e do Estado, deu-se a realocação do sistema semiótico religioso para o espaço privado, o que redesenhou a distribuição de forças e dos atores no espaço público. As mudanças levaram à distinção entre coisas da Igreja, remetidas para a esfera privada, e coisas do Estado, mantidas na esfera pública. Como esclarece Habermas (2014), além das esferas pública e privada, no curso do século XVIII emergiu também a esfera de pessoas privadas reunidas em espaços públicos, identificando a esfera pública burguesa ou da sociedade civil<sup>58</sup>. Por força do processo de construção dos Estados liberais, os grupos intermediários que compõem a sociedade civil tiveram sua subjetividade particular tensionada pela subjetividade política, representada pela nação e pela cidadania. Como explica Hunt (2009, p. 150-176), ao analisar a invenção dos direitos humanos na revolução francesa, a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*, ao apresentar enunciados abstratos e gerais, tornou possível o progressivo

---

<sup>58</sup> Habermas (2014, p. 327-328) explica que “a esfera pública burguesa desdobra-se em um campo de tensão entre o Estado e a sociedade, mas de tal maneira que ela mesma permanece como parte do domínio privado. A separação fundamental dessas duas esferas, na qual ela se baseia, significa inicialmente apenas o desenredar dos momentos da reprodução social e do poder político, mantidos juntos no modelo das formas de dominação da Alta Idade Média. Com a expansão das relações da economia de mercado, surge a esfera do “social”, que rompe as limitações da dominação feudal e necessita de formas de administração baseadas na autoridade estatal. Conforme é mediada pelas relações de troca, a produção se liberta da competência da autoridade pública – e, inversamente, a administração se alivia do trabalho produtivo. O poder público, concentrado nos Estados nacionais e territoriais, coloca-se acima de uma sociedade privatizada, ainda que sua circulação seja, a princípio, dirigida pelas intervenções da autoridade estatal. Essa esfera privada só se desenvolve em uma esfera de autonomia privada na medida em que se emancipa das regulamentações mercantilistas. A inversão dessa tendência, o crescente intervencionismo estatal que se manifesta a partir do último quarto do século XIX, não por isso leva per se e de imediato a um entrelaçamento da esfera pública com o domínio privado: indo além da separação sustentada entre o Estado e a sociedade, uma política intervencionista, que tem se definido como neomercantilista, poderia limitar a autonomia das pessoas privadas, sem afetar como tal o caráter privado de seu intercâmbio. A sociedade só é colocada em xeque como esfera privada em geral quando os próprios poderes sociais adquirem competências de autoridade pública. Nesse caso, a política “neomercantilista” anda de mãos dadas com uma espécie “refeudalização” da sociedade”.

reconhecimento de direitos iguais a minorias religiosas, grupos étnicos, escravos e mulheres nas esferas pública e privada. Hunt esclarece que “o universalismo abstrato da declaração estava impondo as suas consequências” (2009, p. 153). Esse processo foi lento, negociado, progressivo<sup>59</sup>, e não solucionou contradições fundadas em diferenças culturais. Aliás, com o crescente prestígio dedicado à esfera pública, além da religiosidade, também outros aspectos culturais passaram a compor a esfera privada, por serem expressões de particularidades, o que se contrapunha à ordem fundada na razão geral e abstrata ou em leis da natureza.

A pretensão de objetividade e o suposto princípio de universalização discursiva, fundado nos critérios de regularidade, generalidade e abstração, só encontrava correspondência no plano discursivo das ciências humanas e naturais, como se pode notar na postura de Saussure (2006) diante da “fala” e no seu processo de construção de um sistema que possibilite o estudo da linguagem, com foco no signo, que abrange significante e significado. Em tais discursos, há uma tendência à abstração dos fatos em sua historicidade, com vistas à obtenção de enunciados que expressem leis da natureza ou do comportamento humano. Neste caso, os sujeitos diferentes (pensados em termos de objetividade, e não na historicidade) eram representados como atores fora do discurso ou que não se amoldavam nos padrões gerais e abstratos. Rotulados como desvios das leis da natureza ou do comportamento, eram sub-representados em sua subjetividade, e nos diversos discursos, como primitivos ou incivilizados<sup>60</sup>. O advento dos discursos nacionalistas levou a uma nova representação da diversidade e dos diferentes. Como explica Hunt:

Os nacionalistas, interessados em garantir os direitos dentro das nações recentemente propostas mostravam-se demasiado dispostos a rejeitar os direitos de outros grupos étnicos. Os alemães reunidos em Frankfurt redigiram uma nova Constituição nacional para a Alemanha, mas negaram qualquer autodeterminação aos dinamarqueses, poloneses ou tchecos dentro de suas fronteiras propostas. Os húngaros que pediam independência da Áustria ignoravam os interesses dos romenos, eslovacos,

---

<sup>59</sup> Segundo Hunt (2009) a igualdade de direitos aos judeus ocorreu em 1791. A liberdade dos escravos na França só ocorreu em 1848. A situação mais resistente por força do patriarcado diz respeito à igualdade das mulheres. Tem sido tão duradoura esta situação que as mulheres só conseguiram o direito de votar na Austrália em 1902, nos Estados Unidos em 1920, na Grã-Bretanha em 1928, no Brasil em 1932 e na França em 1944.

<sup>60</sup> A Antropologia em sua forma clássica corresponde a essa perspectiva, ao distinguir o civilizado do primitivo, como se fossem seres de distintas naturezas ou em diferentes estágios de evolução.

croatas e eslovenos, que constituíam mais da metade da população da Hungria [...] O nacionalismo se tornou cada vez mais fechado e defensivo [...] Nessa nova atmosfera protetora, o nacionalismo assumiu um caráter mais xenófobo e racista (HUNT, 2009, p. 185; 186).

Os movimentos nacionalistas, afirmando a hegemonia de determinados grupos dentro das fronteiras nacionais, levaram à ressignificação dos diferentes, doravante a partir de enunciados com cunho científico.

As diferenças tinham de ter um fundamento mais sólido se os homens quisessem manter a sua superioridade em relação às mulheres, os brancos em relação aos negros ou os cristãos em relação aos judeus. Em suma, se os direitos deviam ser menos que universais, iguais e naturais, era preciso explicar por quê. Em consequência, o século XIX presenciou uma explosão de explicações biológicas da diferença (HUNT, 2009, p. 187-188).

Como consequência, o novo discurso incorporou o vocabulário das nascentes pesquisas científicas, ensejou o surgimento de novos atores detentores do controle sobre a produção de enunciados e discursos (cientistas, professores, *experts*), e também sobre a correta interpretação dos fatos do mundo. As diferentes formas de representação da diversidade vistas até aqui, mostram que apesar de produzidos em diferentes contextos, os sistemas semióticos no ocidente costumam apresentar estruturalmente, modelos de pensamento bipolarizados. Com a globalização, a falta de um princípio de estruturação do mundo tem feito com que os sistemas semióticos reproduzam esta mesma lógica, porém, numa ambiente de concorrência semiótica. Para compreender como são representados os diferentes num ambiente de concorrência semiótica, veremos como grupos vulneráveis, marginalizados ou subrepresentados têm negociado sua inserção nos sistemas semióticos hegemônicos.

### **2.1.1 O antissujeito do iluminismo e a diversidade**

Considerando nosso plano de análise pela via discursiva, necessário identificar a representação construída pelos atores em relação à diversidade. Como nossa análise é centrada na representação da diversidade a partir de uma perspectiva multiculturalista, vejamos quem atua como antissujeito do discurso. No âmbito do discurso, o antissujeito interrompe a fluência do sujeito ou retarda a narrativa. Como explica Tatit:

O sujeito não se define apenas pelo objeto, seu termo complementar do ponto de vista sintático. A esfera de ação do sujeito está delimitada pelas ações de outros sujeitos e, em especial, pela ação do anti-sujeito, que lhe impõe resistência, muitas vezes comprometendo o êxito de seu percurso

narrativo (TATIT, 2001, p. 31-32).

A condição de sujeito e antissujeito na prática discursiva é correlativa. O sujeito (A) de um enunciado pode ensejar a atitude responsiva do antissujeito (B), e o enunciado deste pode produzir a atitude responsiva do sujeito (A), que neste caso é antissujeito em relação ao novo enunciado. Como atores do discurso, os sujeitos alternam posições e negociam enunciativamente.

O sujeito do iluminismo era representado como a expressão da objetividade e da racionalidade. Esse sujeito era inserido numa ordem antropocêntrica, na qual existia uma conexão entre os elementos do mundo, o que podia ser conhecido pela racionalidade. Ainda sob a influência dos discursos teológicos e da tradição, supunha-se haver uma ligação entre a ordem do cosmo e o mundo do pensamento humano. O sistema semiótico da modernidade, construído pelos discursos e enunciados racionais, era associado às ideias de verdade e validade científicas. Como explica Shinn:

O componente emancipatório da modernização foi encarnado no Estado-nação, o qual introduziu os princípios de cidadania, dever, burocracia, direitos e responsabilidades institucionais e, não menos importante, de fronteiras. Estas últimas são as do Estado-nação, construídas em torno da linguagem, da geografia, da história, da cultura e da política. A centralidade da fronteira estende-se similarmente para a classe, a profissão, a etnia, a diversidade mental ou sexual, o privilégio e a obrigação. Embora a modernização emancipatória exaltasse o individualismo, esse tipo de individualismo era amplamente padronizado e estritamente monitorado e disciplinado (SHINN, 2008, p. 46).

Diante da figura do sujeito, dentro desse esquema de pensamento apresentado por Shinn, o discurso do antissujeito era associado às ideias de falsidade e invalidade, que correspondiam aos desvalores associados a cada um dos aspectos emancipatórios da modernização. Neste contexto e considerando o discurso hegemônico, o antissujeito se manifestava nas figuras daqueles que não protagonizavam discursos e enunciados<sup>61</sup> racionais. A rotulação dos antissujeitos<sup>62</sup>,

---

<sup>61</sup> Por racionais quer-se referir aos discursos forjados nos valores iluministas e científicos.

<sup>62</sup> Toma-se por base um discurso hegemônico, como é o caso do discurso da racionalidade no período do sujeito do iluminismo, do discurso científico, no período final do sujeito do iluminismo e também no período do sujeito sociológico. Ainda que o discurso se dê através da alternância de enunciados, para fim de identificação do discurso, seleciona-se um critério. Sendo escolhido como critério a perspectiva de um dos atores, por exemplo, o sujeito do iluminismo, o discurso correspondente pode ser analisado a partir desse olhar. Escolhido como critério a perspectiva do antissujeito, o discurso passa a ser analisado por outro olhar.

pois, recaia sobre aqueles que não se amoldavam nestes discursos, o que compreendia: atores de discursos teológicos, atores de discursos primitivos, atores de discursos irracionais, atores de discursos tradicionais. A rotulação atingia não apenas os sujeitos, seus corpos e suas ideologias, incidindo também sobre seus enunciados, o que estabelecia uma situação de sub-representação discursiva ou a própria denegação dos antissujeitos.

A diversidade, pois, pensada em termos iluministas, erigia barreiras e fronteiras semióticas que impediam a prática dialógica. Como consequência, e por coincidir com o período de formação dos Estados nacionais, as barreiras e fronteiras produziram implicações na forma como foram pensados os conceitos de nação e indivíduo. Como o obstáculo a impedir o curso natural da narrativa do progresso, o antissujeito tinha de ser assimilado aos padrões culturais hegemônicos, o que ocorria pela negação da sua ipseidade e da sua identidade. As formas de negação, para assumir um sentido de objetividade, eram incorporadas em diferentes mecanismos de padronização, monitoramento, rotinização, disciplina e controle, sob os auspícios da cientificidade.

Contra esse cenário de negação da sua representação e autorrepresentação, o antissujeito sublevou-se sob diversas formas, em diferentes tempos e lugares, criticando o discurso hegemônico, demonstrando suas falhas e insuficiências, e quando necessário, lutando contra a opressão, promovida na estrutura-estruturante-estruturada (BOURDIEU, 1998), e também nos mecanismo de controle dos sistemas semióticos, com repercussão nos processos de interiorização, objetivação e exteriorização (BERGER e LUCKMANN, 2010). A emergência do antissujeito, porém, deu-se de maneira fragmentada e esporádica nos diversos lugares do mundo, encontrando resistência dos atores dos discursos hegemônicos. Diante de acontecimentos como o advento da *Declaração de direitos do homem e do cidadão – 1789*<sup>63</sup> que previu serem os homens livres e iguais, logo judeus, negros, mulheres, ciganos, passaram a reivindicar liberdade e igualdade. Esses movimentos, porém, encontraram pronta resistência, pois o enunciado jurídico-político contrariava os sistemas semióticos, discursos e enunciados hegemônicos.

---

<sup>63</sup> Consta na *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, art.1º, o seguinte: Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1789).

Apesar da resistência, foi a partir dos movimentos e lutas pelo reconhecimento, que o antissujeito do iluminismo criticou os sistemas semióticos hegemônicos, ensejando a necessidade de sua adaptação. Ao mesmo tempo em que o antissujeito do iluminismo emergia, novas barreiras e fronteiras foram erguidas a partir da centralidade do Estado-nação, no sentido explicitado por Shinn (2008, p. 46). Retomando a explicação de Hobsbawm (2015, p. 22) sobre o descolamento entre a revolução política e a revolução industrial a partir de 1848, enquanto aquela se arrefeceu, esta se radicalizou. Neste processo, o antissujeito do iluminismo, representado pelos atores, enunciados e discursos que impunham obstáculos e resistência ao curso da dos acontecimentos que sucederam as revoluções liberais, se ressignificou. Doravante, os novos antissujeitos estariam associados aos obstáculos ou resistências colocados contra o progresso e o desenvolvimento.

### **2.1.2 O antissujeito sociológico e a diversidade**

Quando o nacionalismo entrou em cena, o sujeito do iluminismo, enredado nas maquinarias burocráticas e administrativas do Estado, foi superado pela figura do sujeito sociológico, identificado não mais a partir da representação do sujeito racional, e sim a partir de sua associação com o Estado-nação. Neste contexto, emergiram discursos nacionalistas e cientificistas de base biológica, que viam na diversidade uma das causas do atraso ou obstáculo que impedia o atingimento desenvolvimento e do progresso. A representação da identidade estava sendo construída a partir das ideias de nação e Estado-nação, as quais também forjavam as barreiras e fronteiras da diversidade. A nova perspectiva da diversidade produziu implicações nas políticas nacionais e internacionais, construindo barreiras étnicas e culturais. Como explica Hunt:

Ao mesmo tempo que os trabalhadores e criados começaram a ganhar direitos políticos iguais nesses países [países da Europa industrializados], barreiras bloqueavam aqueles que não partilhavam as mesmas origens étnicas [...] Quando se tornou mais intimamente entrelaçado com a etnicidade, o nacionalismo alimentou uma ênfase crescente nas explicações biológicas para a diferença (HUNT, 2009, p. 186; 187).

Além das barreiras étnicas que impediam o reconhecimento da diversidade humana como dotada de igual *status* de dignidade, outras barreiras mais intensas foram erguidas em outros sistemas semióticos, como o gênero, a religião e a raça. Ao dispor sobre essa questão, escreve Hunt:

Ironicamente, portanto, a própria noção de direitos humanos abriu inadvertidamente a porta para as formas mais virulentas de sexismo, racismo e antissemitismo. Com efeito, as afirmações de alcance geral sobre a igualdade natural de toda a humanidade suscitavam asserções igualmente globais sobre a diferença natural, produzindo um novo tipo de opositor aos direitos humanos, até mais poderoso e sinistro do que os tradicionalistas. As novas formas de racismo, antissemitismo e sexismo ofereciam explicações biológicas para o caráter natural da diferença humana. No novo racismo os judeus não eram apenas os assassinos de Jesus: a sua inerente inferioridade racial ameaçava macular a pureza dos brancos por meio da miscigenação. Os negros já não eram inferiores por serem escravos: mesmo quando a abolição da escravatura avançou por todo o mundo, o racismo se tornou mais, e não menos, venenoso. As mulheres não eram simplesmente menos racionais que os homens por serem menos educadas: a sua biologia as destinava à vida privada e doméstica e as tornava inteiramente inadequadas para a política, os negócios ou as profissões. Nessas novas doutrinas biológicas, a educação ou as mudanças no meio ambiente jamais poderiam alterar as estruturas hierárquicas inerentes na natureza humana (HUNT, 2009, p. 186; 187).

O antissujeito sociológico, neste esquema mental de pensamento sobre a diversidade, era associado às posições subalternas, marginalizadas, vulneráveis, numa estrutura em que eram privilegiados o patriarcado (misoginia), o racismo, o etnocentrismo, entre outros aspectos, com repercussões nos cenários nacional e internacional. O discurso e os enunciados do antissujeito sociológico manifestaram-se através de críticas contra o sistema semiótico, em diversos movimentos como o pós-colonialismo, e também a partir de novos atores, como a classe trabalhadora, organizada e capaz de ressignificar a relação de forças entre os atores sociais. Uma nova distribuição de forças e o aparecimento de novos atores no cenário das relações de poder têm ressignificado os sistemas semióticos, discursos e enunciados, e ensejado uma nova forma de compreensão do mundo que se convencionou chamar de globalização. Contra o sujeito sociológico, identificado funcionalmente, como elemento da estrutura do Estado-nação, que deveria cumprir uma função social, emergiram novos atores com enunciados e discursos diferentes, caracterizados como sujeitos descentrados. Neste novo cenário, a representação subjetiva do Estado-nação e sua centralidade nas tramas das relações humanas têm sofrido os maiores efeitos da globalização e suscitado as análises mais sugestivas. Porém, como esclarece Shinn (2008), não se pode limitar a reflexão sobre a pós-modernidade, ao relativismo que impossibilite situar a representação do sujeito.

### **2.1.3 O antissujeito pós-moderno e a diversidade**

Os sistemas semióticos, pensados a partir de esquemas de pensamento com fronteiras e divisões rígidas, levam ao reforço da percepção do sentido de

diferenciação. Por esse motivo, as imagens das divisões do trabalho, das áreas de conhecimento e de outros elementos da estrutura-estruturante-estruturada na perspectiva da modernidade, reforçam o sentido de diversidade excludente, inclusive no que diz respeito à impossibilidade de haver trânsito entre diferentes sistemas. Como se pôde constatar, todavia, a partir das reflexões de Shinn (2008) e Bakhtin (2016), a complexidade das relações sociais na pós-modernidade é melhor compreendida através da matriz de entrelaçamento e da análise do discurso. Por esse motivo, nem o sujeito, nem o antissujeito, podem ser adequadamente representados em termos de individualidade, num contexto de fronteiras e divisões rígidas. Sendo assim, a identidade passa a ser mais bem compreendida em termos dinâmicos e fluidos, dentro de esquemas de pensamento que se valham dos referentes na matriz de entrelaçamento.

Teixeira (2007, p. 233-241), ao tratar da obra de Peter Berger no capítulo *Religião e modernidade*, explica que no cenário da contemporaneidade, emergem novas situações como a crise de credibilidade da religião e o seu deslocamento do horizonte da vida cotidiana de setores significativos da população, o fim da ambição religiosa de unir toda a sociedade ou de ditar a ética da vida pública, a privatização da religião, o pluralismo religioso resultado da ruptura do monopólio, a concorrência entre religiões e a instauração de uma situação de competição entre definições distintas da realidade, o fim do monopólio e controle sobre a produção de enunciados e discursos, a secularização, a universalização da heresia. Ao mesmo tempo, resistindo contra esse quadro de relativização, emergem novas formas de ação e pensamento de antissujeitos. O antissujeito pós-moderno se apresenta na forma de ator discursivo que se opõe ou que impõe obstáculos ao curso da pós-modernidade. Considerando que o sentido pós-moderno de identidade, segundo Hall (2015, p. 12), mostra-a fragmentada, múltipla, e às vezes contraditória ou não resolvida, dentro de processos de identificação provisórios, variáveis e problemáticos, tem-se o antissujeito representado na figura do ator que contraria essa dinâmica e fluidez. O antissujeito que se opõe à fragmentação da identidade pode se expressar nas figuras de sujeitos e discursos fundamentalistas<sup>64</sup> e

---

<sup>64</sup> Oro (1996, p. 49) citando Lustosa (1994, p. 29) explica que “por fundamentalismo entende-se o movimento ultraconservador e autoritário, surgido em certos meios protestantes, que, em reação ao modernismo teológico e religioso, prega como fundamentos

“movimentos contra secularização” (2007, p. 237), agindo com base num esquema de pensamento de resistência contra a relativização, erguendo fronteiras e divisões rígidas, numa forma de luta contra a fluidez da pós-modernidade.

Segundo Teixeira (2007, p. 237-238), neste processo de secularização, emerge uma contradição que é característica mesma da pós-modernidade. Ao mesmo tempo em que torna possível o pluralismo, acionando “[...] novos mecanismos de conversão, [levando] a “sistemas abertos de conhecimento” e [possibilitando] uma “consciência ecumênica””, a pós-modernidade também faz emergir, com ênfase, a “afirmação identitária e de diferenciação”.

Diante desse cenário de conflito, Teixeira (2007, p. 238-241) explica que Berger aponta três caminhos: a) negociação coletiva; b) capitulação cognitiva; e c) redução cognitiva. Na negociação coletiva, dá-se a prática do diálogo inter-religioso, mediante conversação, intercâmbio e convivência de estilos de vida diversos, valores e crenças. Assume-se, por esta via, uma posição de abertura e diálogo. Na capitulação cognitiva, dá-se a aceitação da dinâmica vigente, ressignificando-se os sistemas semióticos ao contexto, por exemplo, da pós-modernidade, como vivida hoje. Neste caso, as religiões se adaptam ao novo arranjo discursivo. A terceira via, da redução cognitiva, subdivide-se nas formas de redução cognitiva defensiva e ofensiva. No primeiro caso, ocorre o processo que corresponde ao multiculturalismo diferencialista. Opta-se pela estratégia do gueto, preservando-se a todo custo uma específica forma de vida e discurso, rejeitando-se – pelo exorcismo ou demonização – as formas alternativas de vida. Na redução cognitiva ofensiva, “[...] adota-se a estratégia de cruzada, ou seja, o caminho da reconquista da sociedade em nome da tradição religiosa particular” (TEIXEIRA, 2007, p. 240).

## 2.2 EMERGÊNCIAS DO MULTICULTURALISMO

Algumas questões só puderam ser pensadas enquanto teoria e

---

inabaláveis da fé verdades tradicionais de sua confissão. A designação “fundamentalismo” deriva da preocupação em manter como absolutos os fundamentos doutrinários confessionais, aos quais se agarra literalmente, excluindo toda interpretação crítica do texto. Esse movimento irrompeu nos EUA, no início deste século”. Com o passar do tempo, contudo, explica Oro (1996, p. 23) que “o termo fundamentalismo vem sendo prodigamente empregado em situações variadíssimas, tanto no campo religioso como no político. Fundamentalismo aparece, às vezes, como sinônimo de conservadorismo, sectarismo e fanatismo; como movimento ou corrente amarrados a modelos culturais e religiosos do passado, fechados aos valores do mundo moderno e até mesmo às ciências”.

explicação de fenômenos sociais multiculturais quando o imaginário fundante passou a se estruturar sobre valores sem precedentes até então. As mudanças começaram com a progressiva secularização do Estado, processo que se iniciou com a intensificação da luta pelo poder entre os monarcas e o papado. Resistindo contra as transformações, o pensamento contra-ilustrado sustentava que “[...] nada poderia ser mais universal que o fundado na tradição temporal – a Monarquia absoluta e a tradição divina e a palavra de Deus e o magistério da Igreja<sup>65</sup>” (SORIANO, 2004, p. 144). Os liberais do século XVIII eram criticados pelos tradicionalistas por afirmarem tais valores, fato que se repete na modernidade quando os liberais criticam os multiculturalistas e comunitaristas. O multiculturalismo só pôde emergir como discurso quando as grandes narrativas homogeneizantes e monoculturais entraram em crise. A crise se refere à cosmovisão ocidental que, segundo Soriano (2004), apresenta as seguintes características:

A cultura ocidental é racionalista em sua forma de pensar, interpreta a natureza como um ente inerte, separa a relação pessoa-entorno, aplaude os valores da impessoalidade do direito e o progresso-productividade da economia (SORIANO, 2004, p. 139)<sup>66</sup>.

Essa crise também atingiu o modo como as pessoas pensavam os Estados nacionais segundo a ciência política clássica. Primeiro como Estados modernos absolutistas de poder divino, ainda atrelados à metafísica e à teologia, depois como Estados modernos absolutistas secularizados, em bases consensuais e filosóficas, e após como Estado constitucional (BONAVIDES, 2010, p. 37-41). Esse percurso levou à progressiva limitação do poder, resignificando as identidades das pessoas. Bonavides (2010) explica que:

Começa então o capítulo da limitação do poder: do Homem-povo, do Homem-cidadão, do Homem-político, do Homem que faz a lei, que governa, ou se deixa governar, que cria a representação, que toma consciência da legitimidade, que é poder constituinte e poder constituído (BONAVIDES, 2010, p. 40).

Mas essa formulação, ainda é restrita no tempo e no espaço, e um tanto

---

<sup>65</sup> Tradução livre do trecho: “*nada podría ser más universal que lo fundado en la tradición temporal – la Monarquía absoluta y la tradición divina y la palabra de Dios y el magistério de la Iglesia*”.

<sup>66</sup> Tradução livre do trecho: “*La cultura occidental es racionalista en su forma de pensar, interpreta a la naturaleza como un ente inerte, separa la relación persona-entorno, aplaude los valores de la impersonalidad del derecho y el progreso productividad de la economía*”.

idealista, um dito ainda não vivido. Essas características foram forjadas no bojo das revoluções liberais do século XVIII, tendo por pilares fundamentais os princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. Mas as mudanças ocorreram, as revoluções políticas tiveram continuidade e a subversão da ordem feudal pelos valores liberais, pelo capitalismo e pela indústria possibilitaram a construção de um novo mundo. Como explica Hobsbawm (2015) nesse novo mundo, o liberalismo político-econômico fez-se hegemônico, tendo sido atenuado pela dimensão social, fruto das revoluções sociais do início do século XX, cuja proposta é uma melhor distribuição dos bens, valores e riquezas entre as pessoas. Mas mesmo essa nova dimensão dos valores, mostrou-se insuficiente para responder às diferentes visões de mundo. Isso porque os governos de cada país têm de lidar com questões internas e internacionais. Internamente lidam com diferenças em várias dimensões, como a social, econômica, política, ideológica. Internacionalmente lidam com diferentes Estados, mercados, instituições, povos, governos, entre outros, numa trama internacional de interesses e conflitos, com atores colocados em posições assimétricas. Nessa complexa situação, nem sempre se consegue chegar a pontos de equilíbrio.

Os liberalismos político e econômico se tornaram hegemônicos, irradiando seus efeitos até a contemporaneidade. As bases de sustentação desses modelos eram, e continuam a ser o Estado-nação, a nação e o indivíduo, em seus diversos papéis e condições, ainda que problematizados pelo nova conjuntura da globalização. Os Estados passaram a protagonizar as relações internacionais e nacionais, e as pessoas passaram a ser reconhecidas, ao menos formalmente, em sua igual dignidade humana. Essa igualdade, todavia, não foi acompanhada da melhor distribuição de bens e riquezas entre as pessoas, de tal maneira que a desigualdade material permaneceu e se intensificou. Ainda assim, o imaginário fundante do ocidente passou a se alicerçar na capacidade da razão e na verdade científica, produzindo a dessacralização do mundo. Como esclarece Adorno (1985):

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (ADORNO, 1985, p. 17).

A dessacralização do mundo tornada possível pela dissolução dos mitos,

alçou as pessoas à condição de senhoras do mundo, o que ensejou uma nova perspectiva antropocêntrica que necessita de limitações morais, sob pena de triunfo da calamidade. Ao lado dos Estados, poderosas instituições internacionais, empresas, bancos, também passaram a atuar influenciando os campos político, econômico e cultural, procurando legitimar suas ações com argumentos científicos. Para um diálogo possível, criaram-se padrões internacionais de moeda, língua, formas de realização de negócios, enfim, gramáticas e linguagens internacionais. Como consequência, tudo passou a ser pensado em termos de homogeneidades, regularidades, necessidades. E o pensamento científico tornou-se estruturante, influenciando todas as demais áreas do saber. As diversas dimensões do mundo da vida<sup>67</sup> passaram a ser estudados, ensinados e compreendidos a partir da nova cosmovisão, substituindo o primado da tradição-religião.

Foi então que, diante das dificuldades de aprisionar o mundo nos mesmos métodos de construção de saberes, houve uma grande cisão que dividiu o conhecimento científico em duas grandes áreas: ciências naturais e ciências humanas (do espírito). Como explicam Erickson e Murphy, Wilhem Dilthey (1833-1911) era integrante da corrente filosófica neokantiana chamada Escola do Sudoeste:

Esse grupo inspirava suas ideias em Immanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão para o qual a experiência é filtrada por categorias inatas da mente. Os neokantianos reformularam os ensinamentos de Kant na proposição segundo a qual há dois tipos de ciência: as *NATURWISSENSCHAFTEN* ou Ciências Naturais e as *GEISTESWISSENSCHAFTEN* ou Ciências do Espírito, Humanas, sobre os fenômenos da mente. As Ciências Naturais podiam aspirar a ser *NOMOTÉTICAS*, isto é, buscar leis e generalizações explicativas. As Ciências Humanas, porém, tinham que se ocupar dos fenômenos mentais, o coração da existência humana, e só podiam aspirar a ser *IDIOGRÁFICAS*, isto é, a buscar descrições de eventos específicos (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 107).

Caberia às ciências humanas a busca pela compreensão das pessoas e seus comportamentos. Quando o positivismo ascendeu tornando-se o referencial privilegiado dos estudos científicos, a metafísica e a teologia foram relegadas, tendo continuidade o processo de anticlericalização iniciado ainda por ocasião das revoluções liberais. Aqueles que continuaram a tratar da filosofia passaram a fazê-lo como uma disciplina científica, contra toda especulação e todo dogmatismo

---

<sup>67</sup> Vide nota 40, fl. 56.

(QUELBANI, 2009). Desde o início das revoluções liberais e cada vez mais, a cultura – o que inclui as ideologias religiosas - deixou de ser prioridade estatal, emergindo as questões da identidade nacional, do desenvolvimento e do progresso como prioridades. Na nova geopolítica, as questões nacionais passaram a dividir espaço com as questões internacionais, sendo a economia e a política os novos sistemas semióticos privilegiados. Em lugar da identidade religiosa, emergiram as identidades políticas e econômicas das pessoas, que doravante passaram a ser vistas como elementos do desenvolvimento e do progresso, que seria capitaneado pelos Estados. E havia um forte espírito de otimismo que alimentava a crença de que a liberdade e a igualdade seriam alcançadas pelo curso do progresso. Acreditava-se que o conhecimento levaria à libertação e à igualdade, mas como explica Adorno (1985), o conhecimento tornou-se fonte de poder de dominação, produzindo a alienação como consequência:

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos [...] Desencantar o mundo é destruir o animismo. (ADORNO, 1985, p. 18).

Como explica Adorno, o conhecimento que levaria à libertação eliminou o último resto de autoconsciência. Nesse processo, as identidades de grupos e culturas foram assimiladas pela noção de cidadania, o que somente veio a se alterar na segunda metade do século XX, com as filosofias desconstrutivistas na Europa e com a emergência das reflexões pós-coloniais. A partir do discurso desconstrutivista e de reflexões críticas, as identidades de grupos e culturas readquiriram importância, principalmente diante do fato destes critérios terem sido utilizados no período anterior como fundamentos de legitimação de práticas de negação, desvalorização e extermínio de pessoas. Foi somente a partir do reconhecimento do igual *status* de dignidade às diferentes culturas, em que pese remanescerem assimetrias de diversas ordens – econômica, política, bélica, social etc. – que se fez possível a emergência do multiculturalismo como princípio fundante da convivência da diversidade em suas muitas perspectivas e dimensões, e como novo princípio epistemológico. Esse fenômeno é tão recente na história que se faz difícil construir análises sobre o mesmo. Segundo D'Adesky (2001, p. 22) “[...] devemos a Hegel o primeiro conceito fundamental: sua compreensão do homem baseada no desejo de

reconhecimento”. O reconhecimento é a base para as reflexões identitárias ao proporcionar o estabelecimento do *status* e dignidade àqueles que se reconhecem. Esse aspecto, todavia, produz diferentes significados a depender da forma da sociedade, se hierárquica ou democrática, visto que nestas

[...] a ideologia igualitária substitui a relação do senhor e do escravo, do superior e do inferior, por um reconhecimento recíproco e universal em que cada cidadão reconhece a dignidade e a humanidade de todos os cidadãos (D’ADESKY, 2001, p. 23).

E por constatar as implicações políticas decorrentes do modo como as questões identitárias são tratadas pelo Estado, D’Adesky, analisando as reflexões de Taylor, que constrói sua análise partindo de Hegel, esclarece:

Charles Taylor parte da ideia de que o espírito da democracia não pede aos indivíduos e aos povos para renunciarem à sua identidade. A partir daí, Taylor opõe-se às perspectivas teóricas que relegam as identidades à esfera do privado. Ao contrário, afirma que a identidade cultural deve fecundar todo o espaço público para permitir que as pessoas de uma etnia minoritária não se sintam depreciadas em um projeto que lhes seja estranho, uma vez que elas não se sentem verdadeiramente reconhecidas pela maioria com a qual compartilham a mesma entidade nacional (D’ADESKY, 2001, p. 23).

Apesar da emergência do multiculturalismo, a negação do reconhecimento ainda se mantém presente na contemporaneidade. Até muito recentemente ainda existiam políticas de segregação por motivações étnicas, religiosas, raciais, econômicas etc. Questões como a política de assimilação de culturas não hegemônicas, a oficialização de padrões hegemônicos de comportamento em detrimento dos demais, o *Apartheid*, os guetos, o holocausto, o aprisionamento de pessoas mentalmente deficientes em manicômios sem qualquer estrutura ou suporte, a criminalização de práticas religiosas não hegemônicas, a dominação de gênero, o preconceito contra gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, ainda são muito próximos e presentes na história, povoando o imaginário e influenciando comportamentos e pensamentos. Isso mostra que a enunciação dos valores da liberdade e da igualdade, na complexa rede de significações e sentidos vividos historicamente tem-se mostrado insuficiente para transformar pensamentos e condutas.

Diante dessa insuficiência e da resistência de diversos atores sociais em incorporar, compartilhar e vivenciar esses valores, as críticas acadêmicas, as investigações para obtenção de dados, as análises de dados, os movimentos

sociais, o engajamento político, a manutenção de espaços permanentes de diálogo e discussão sobre tais questões, entre outros aspectos, mostram-se necessários como reforço às enunciações feitas nas declarações e leis, nacionais e internacionais que dispõem sobre o direito de ser diferente e sobre o direito de afirmação da identidade em suas diversas dimensões. As mudanças pretendidas, pois, passam por uma nova epistemologia.

### 2.3 CONCEITO E ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO

Multiculturalismo não é termo que possa ser conceituado autonomamente, por pressupor outros conceitos como os de cultura, identidade e diversidade. Além disso, os conceitos de multiculturalismo, cultura, identidade e diversidade podem trabalhados referindo-se a diferentes dimensões da existência humana, resultando daí diferentes discursos alusivos a temas como religião, política, economia, direito, entre outros. Daí poderem-se desenvolver reflexões sobre multiculturalismo religioso, multiculturalismo político, multiculturalismo jurídico, o que também abarca os conceitos de cultura, identidade e diversidade<sup>68</sup>. O termo multiculturalismo pode referir-se, ainda, às dimensões: ideológica, metodológica, e teórica. Trata-se, pois, de termo com ampla abrangência conceitual, podendo significar tanto um metaconceito, utilizado para compreensão de outros conceitos ou da realidade social, um conceito epistemológico utilizado nas áreas de conhecimento em que a diversidade cultural é condicionante da produção de saberes, levando à construção de diferentes saberes, pressupondo que a produção de conhecimento pode partir de compreensões alternativas da realidade, e incorporando as contribuições de diferentes grupos culturais. Pode ser, ainda, um conceito metodológico, quando expressa as diferentes técnicas e métodos utilizados pelos povos de diferentes culturas para produzir, fazer, construir, entre outras práticas, um conceito teórico, ao propor explicações sobre a sociedade humana, ou um conceito ideológico ao se propor influir nas atitudes e crenças das pessoas.

O multiculturalismo como teoria é muito recente, em que pese o

---

<sup>68</sup> As diversas dimensões da existência humana podem ser trabalhadas a partir de uma hermenêutica ou perspectiva multicultural. Assim é que linguagem, religião, parentesco, raça, *ethos*, *habitus*, *modus*, arte, técnica, trabalho, política, direito, ética, estética, educação, moradia, tempo, espaço, enquanto conceitos ou expressões da realidade podem ser trabalhados a partir de um olhar multicultural.

fenômeno remeter aos primórdios da própria existência humana no mundo. Segundo Santos e Nunes (2003, p. 26) “a expressão multiculturalismo designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades “modernas””. Para compreendê-lo, é preciso identificar no curso da história, fenômenos multiculturais e teorias desenvolvidas sobre os fenômenos correspondentes.

Etimologicamente, multiculturalismo significa a qualidade do que é multicultural. Isso, porém, não facilita muito a compreensão. Por outro lado, se a palavra resulta do ajuntamento do prefixo “multi” com a palavra “cultura” e o sufixo “ísmo”, tem-se que fazer remissão aos referidos elementos. O prefixo latino “multi” exprime a noção de pluralidade. Cultura é palavra polissêmica. Sem pretender resolver questão que é clássica, mas sempre atual na antropologia, nos valem de dois conceitos, para guiar nossa reflexão. Eagleton esclarece que:

“Cultura” é considerada uma das duas ou três palavras mais complexas da nossa língua, e ao termo que é por vezes considerado seu oposto – “natureza” – é comumente conferida a honra de ser o mais complexo de todos. No entanto, embora esteja atualmente em moda considerar a natureza como um derivado da cultura, o conceito de cultura, etimologicamente falando, é um conceito derivado do de natureza. [...] Um de seus significados originais é “lavoura” ou “cultivo agrícola”, o cultivo do que cresce naturalmente (EAGLETON, 2011, p. 9).

O termo que se referia ao trabalho agrícola abarcando tanto a terra cultivada quanto ao trabalho de cultivar a terra, se ressignificou para se tornar palavra polissêmica, abrangendo tanto questões referentes às ciências naturais quanto das ciências humanas. É assim que Laraia (2009) esclarece:

No final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo germânico *Kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *Civilization* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Ambos os termos foram sintetizados por Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês *Culture*, que “tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (LARAIA, 2009, p. 25).

Do original em inglês:

*Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society (TAYLOR, 1920, p. 01).*

Segundo Cipro Neto (2003), o sufixo “ísmo” expressa doutrinas ou

sistemas científicos, religiosos, filosóficos, políticos ou artísticos. Mas pode também expressar modos ou maneiras de proceder ou de pensar ou formas de expressão que apresentam particularidades. Partindo dessa análise dos elementos que compõem a palavra, podemos inferir que multiculturalismo pode significar: a) sistema filosófico; b) sistema político; c) sistema científico; d) modo de pensar, e) doutrina. Enquanto tema do sistema filosófico, pode ser trabalhado nas filosofias práticas, na epistemologia, na história da filosofia moderna ou em outras disciplinas. Enquanto tema do sistema político, pode ser trabalhado na relação entre Estado-nação, nação e indivíduo, na reflexão crítica sobre os conceitos clássicos da ciência política, no aspecto identitário da formação dos conceitos de povo e nação, entre outras. Enquanto sistema científico pode referir-se a uma mudança epistemológica que interfira nos métodos e modo de produção de saberes, que reconheça e trabalhe as diversidades como valor positivo. Como modos ou maneira de ser ou pensar pode constituir elemento fundante de imaginários e cosmovisões que tenham na diversidade cultural a forma privilegiada de vivência, atuando na construção de conceitos e no modo como as pessoas se veem, veem o mundo e se relacionam. Como doutrina, multiculturalismo integra sistemas filosóficos ou políticos, servindo de fundamento principiológico e estrutura de pensamento.

Diante dessa diversidade de possibilidades, o multiculturalismo tem sido utilizado como fundamento de vários estudos em diversas áreas do saber. Na seara das relações políticas, há importante discussão teórica com implicações políticas. Liberais e comunitaristas analisam estas questões diferentemente. Do lado dos liberais encontram-se Adam Smith (1723-1790), John Locke (1632-1704), Thomas Malthus (1766-1834), David Ricardo (1772-1823), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Thomas Hobbes (1588-1679), John Stuart Mill (1806-1873), Immanuel Kant (1724-1804), John Rawls (1921-2002), Ronald Dworkin (1931-2013), Bruce Ackerman (1943-). Do lado dos comunitaristas estão Hegel (1773-1831), Alasdair MacIntyre (1929-), Charles Taylor (1931-), Will Kymlicka (1962-), e Michael Walzer (1935-), Robert Neely Bellah (1927-2013), entre outros. Gonçalves (1998) explica que liberais partilham a ideia de liberdade de consciência, respeito pelos direitos do indivíduo e desconfiança frente à ameaça de um Estado paternalista. Comunitaristas compartilham a desconfiança pela moral abstrata, simpatizando com uma ética das virtudes e uma concepção política com foco na história das tradições. Os liberais partem da premissa de que o Estado deve

ser neutro e resguardar as liberdades públicas. Os comunitaristas reconhecem que essa premissa liberal é artificial, não correspondendo à realidade vivida. A polarização entre liberais e comunitaristas não elimina a complexidade das variadas perspectivas apresentadas por cada autor, sendo um recorte epistemológico.

Também no âmbito das ciências sociais, educação e direito se utiliza o termo multiculturalismo, como se depreende dos estudos sobre diversos aspectos da cultura. Há obras sobre multiculturalismo dispendo sobre a questão norteamericana, Semprini (1999), sobre a cultura, Geertz (2011), e também sobre temas específicos como ensino, Candau, (2013), identidade, D'Adeski (2001) e Hall (2015), religião, Oliveira (2012) e direito, Santos, (2014). Taylor (1994) trata do multiculturalismo a partir da política de reconhecimento reivindicado por alguns grupos humanos. Esclarece o autor:

Alguns aspectos da política atual estimulam a necessidade, ou, por vezes, a exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que a necessidade é, no âmbito da política, uma das forças motrizes dos movimentos nacionalistas. E a exigência faz-se sentir, na política de hoje, de determinadas formas, em nome de grupos minoritários ou 'subalternos', em algumas manifestações de feminismo e naquilo que agora, na política, se designa por 'multiculturalismo'. (TAYLOR, 1994, p. 45).

Perfilando semelhante perspectiva, Semprini (1999), esclarece que o multiculturalismo é uma reação ao positivismo e aos paradigmas dualista e realista. Há um deslocamento das explicações substancialistas para as históricas, com o despertar de um interesse maior pelos valores sociais e a recusa à objetivação unificadora que negue as identidades. Semelhantemente, Bhabha (1998) sustenta que:

a diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade (BHABHA, 1998, p. 63).

À base do multiculturalismo encontram-se os diversos critérios formadores de identidades ou aspectos que distinguem grupos de pessoas uns dos outros. É nesse sentido que Barth (2011) vai tratar da etnicidade e suas teorias. É nesse sentido que Oliveira (2012) também desenvolve reflexões sobre religião, etnicidade e violência, na busca de compreensão dos motivos que levam ao preconceito e à discriminação, bem como propondo meios e vias de construção de novos paradigmas que possibilitem a superação dessas práticas. No âmbito jurídico

constitucional, essas questões passaram a ser analisadas numa perspectiva crítica em relação ao constitucionalismo clássico, dos Estados constitucionais europeus, que compreende preponderantemente os modelos positivistas, liberais e sociais. A partir do final da segunda guerra mundial, os paradigmas constitucionais clássicos passaram a ser criticados. Com isso, os poderes do Estado, inclusive o direito, e a própria democracia, passaram a submeter-se à crítica, desenvolvendo-se profundas reflexões acerca do poder contramajoritário, da dignidade humana, do direito ao mínimo existencial, da tutela das minorias e grupos vulneráveis e marginalizados, da proteção de valores difusos e coletivos, da concepção ecológica multigeracional, enfim, questões que não eram adequadamente respondidas pelo direito clássico. Novos problemas, novas tecnologias e novos conhecimentos exigiram mudanças nessas estruturas do ser, saber e poder. Muitos autores se filiam a essa forma de compreensão do Direito Constitucional dentre os quais Santos (2014), e Wolkmer, Veras Neto e Lixa (2013).

Em todos estes âmbitos de estudo e investigação, além do fato de se partir do pressuposto que a diversidade cultural é um fato existente, em razão da própria dinâmica das relações humanas, o que se identifica com maior intensidade é a sugestão de que em todas as dimensões das relações humanas, a diversidade seja modeladora e estruturante, ou seja, que em qualquer abordagem, enquanto sistema filosófico, sistema político, sistema científico, modo de pensar ou doutrina, o multiculturalismo permeie as tramas dos pensamentos e ações. Espera-se com isso, que ocorra uma ressignificação do imaginário e cosmovisão das pessoas, com vistas à construção de relações mais amistosas, harmônicas e respeitadas, principalmente naqueles casos em que as diferenças culturais têm gerado atritos, conflitos, violência e discriminação. Contudo, como salientado por Berger, na análise feita por Teixeira (*apud* 2007, p. 238-241), diante da relativização dos sistemas semióticos<sup>69</sup>, têm ocorrido diferentes formas de reação, entre as quais a negociação coletiva, a capitulação cognitiva, e a redução cognitiva, defensiva ou ofensiva. O multiculturalismo, nesse escopo de discussão, pode corresponder a um discurso de relativização dos sistemas semióticos, alusivos a referentes diversos<sup>70</sup>, os quais vistos a partir desta abordagem podem ensejar novos olhares epistemológicos,

---

<sup>69</sup> O autor trata da tensão entre secularização e reação dos movimentos religiosos.

<sup>70</sup> Vide nota 40, fl. 56.

metodológicos e um diferente modo de perceber os objetos de investigação, mas também movimentos de reação e resistência.

Os conhecimentos produzidos nas comunidades de linguagem, diante do multiculturalismo e do transito dos sujeitos por diferentes referentes, inter-relacionam fundamentos, princípios, causas, métodos e objetos, promovendo mudanças nos sistemas semióticos. Como metateoria, o multiculturalismo enfeixa todas as teorias e sistemas conferindo-lhes o sentido de abertura metodológica, epistemológica, de múltiplos olhares, limitando a figura das autoridades hermenêuticas, bem como dos intérpretes privilegiados. Com isso, pessoas antes consideradas excluídas da práxis-hermenêutica tornam-se intérpretes. Vejamos como alguns teóricos que se valem do multiculturalismo para analisar os fenômenos sociais se manifestam sobre seu uso. Concluindo suas reflexões sobre a sociedade norte-americana, mas tecendo considerações que servem para a compreensão do multiculturalismo no âmbito da geopolítica, Semprini (1999) escreve:

Uma das questões fundamentais do multiculturalismo é a diferença. Diferença sociológica e demográfica, mas também diferença enquanto categoria filosófica. [...] A experiência da diferença gera tensões e resistências que podem ser analisadas sob uma perspectiva exclusivamente sociopolítica, como sendo conflitos pela redistribuição do poder, recursos econômicos, meios de produção, controle social. Mas o multiculturalismo coloca questões mais fundamentais, relativas à capacidade de um sistema social integrar uma diferença autêntica, que não seja comandada “por cima”, nem “pasteurizada” para se tornar digerível (SEMPRINI, 1999, p. 171).

Wolkmer (2013) assim se manifesta numa dimensão jurídico-constitucional, que filiamos a um sentido multicultural:

O “novo” constitucionalismo incide em ruptura de paradigma com a teoria constitucional clássica da modernidade eurocêntrica [...] Este “novo” constitucionalismo não surge, tampouco é desdobramento do pensamento e das academias centrais europeias e norte-americanas, mas das comunidades indígenas, camponesas e dos povos originários dos Andes [...] Este “novo” constitucionalismo – expresso nas Constituições da Venezuela, 1999, do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009 – oferece elementos (extraídos da Cosmologia Andina) para “um ‘giro’ ecocêntrico” e para um “biossocialismo republicano”, polarizados nos eixos do reconhecimento de direitos da natureza (*Pachamama*), da constitucionalização da proposta do Bem viver (*Sumak Kawsay*), da edificação participativa de convivência plurinacional (refundação do Estado) e da oficialidade democrática do pluralismo jurídico comunitário. Os atores centrais deste “novo” constitucionalismo não são os representantes legislativos tradicionais ou as elites judiciárias, mas o povo oprimido, as vítimas excluídas e os “não ser” negados e subalternos, nesse largo fosso de desigualdades do continente latino-americano, as nações indígenas, as populações afro-americanas, as massas de camponeses agrários e os múltiplos movimentos sociais (WOLKMER, 2013, p. 10).

E esclarecendo não se tratar de um novo tipo de constitucionalismo que renegue as conquistas dos modelos anteriores, escreve o autor:

Por outro lado, não se trata de negar as formas teóricas de conhecimento, edificadas na tradição da modernidade ocidental, particularmente no que tange ao legado iluminista do constitucionalismo clássico, tampouco dos avanços do Estado de direito liberal democrático (necessários, mas insatisfatórios), mas de ir além, pautando em reconhecer e lutar por um modo de vida eticamente sustentável, assentado em paradigmas alternativos de legitimidade, em uma nova cosmovisão republicana, comunitário-participativa e pluralista (WOLKMER, 2013, p. 10-11).

Candau (2013), no âmbito das práticas pedagógicas, dispõe sobre a perspectiva do multiculturalismo intercultural a partir das seguintes características principais:

Uma primeira, que considero básica, é a promoção deliberada da inter-relação entre diferentes grupos culturais presentes em uma determinada sociedade. Neste sentido, esta posição se situa em confronto com todas as visões diferencialistas que favorecem processos radicais de afirmação de identidades culturais específicas, assim como as perspectivas assimilacionistas que não valorizam a explicitação da riqueza das diferenças culturais. Por outro lado, rompe com uma visão essencialista das culturas e das identidades culturais [...] Uma terceira característica está constituída pela afirmação de que nas sociedades em que vivemos os processos de hibridização cultural são intensos e mobilizadores da construção de identidades abertas [...] A consciência dos mecanismos de poder que permeiam as relações culturais, constitui outra característica desta perspectiva [...] Uma última característica que gostaria de assinalar diz respeito ao fato de não desvincular as questões da diferença e da desigualdade presentes hoje de modo particularmente conflitivo, tanto no plano mundial quanto em cada sociedade (CANDAU, 2013, p. 22).

Estes autores expressam à sua maneira, o modo como veem o mundo por uma perspectiva multicultural. Na geopolítica de Semprini (1999) o multiculturalismo significa a atitude a ser tomada pelo governo de um país em relação aos diferentes grupos humanos, com diferentes culturas. Daí apresentar o debate entre liberais e comunitaristas. Na educação, Candau (2013) propõe a reformulação dos programas pedagógicos, currículos, materiais, modo de ensino, linguagem etc., para que as diferentes culturas sejam representadas, apresentadas, conhecidas e ensinadas como dotadas de igual dignidade, possibilitando a construção de cosmovisões e identidades sem depreciação de qualquer delas. No âmbito do Direito Constitucional, Wolkmer (2013) propõe uma releitura das instituições das ciências políticas e da teoria geral do estado, a partir das experiências dos países andinos, em especial as experiências constitucionais da Venezuela, 1999, Equador, 2008 e Bolívia, 2009. Na proposta multiculturalista, dá-se

a reformulação completa do modo como se veem e conhecem as coisas do mundo. Em todos estes estudos, a “diferença” é apresentada como virtude, como valor positivo, diferentemente do que ocorreria se fosse observado o modelo cartesiano e as metodologias binárias que classificam as coisas do mundo entre dois polos: justo x injusto; válido x inválido; nacional x não-nacional etc. Nesta perspectiva metodológica cartesiana binária, só é cabível a verdade única. Para cada pergunta deve-se responder unívoca e inequivocamente, não havendo espaço para polissemia, polifonia, ambiguidade.

Feitas estas considerações é importante indagar: qual a maneira de produzir e organizar os saberes e viveres multiculturais? Isso vai influir no modo como se estabelecem as relações humanas. O caminho a seguir no plano científico, em que pese a proposta de reformulação das bases epistemológicas, continua sendo o de se apresentar princípios, conceitos, classificações, métodos e objetos que possam servir de elementos, chaves conceituais e teóricas manejáveis na construção dos novos modos de ser, saber e poder, ou seja, um novo discurso. A ideia de sistema está intimamente associada à racionalidade ocidental, permeando o imaginário e as cosmovisões. A utilização das epistemologias e métodos das abordagens sistêmicas em questões culturais, contudo, tem levado a grandes equívocos, como a hierarquização entre culturas, como se pode ver com as ciências sociais em sua origem com a aplicação de princípios como o evolucionismo.

Ocorre que culturas não são totalidades organizadas, ordenadas, sistematizadas, cujos elementos gozem de coesão, o que se extraí das reflexões de Todorov: “As culturas não são sistemas, no sentido estrito, senão conglomerados de fragmentos de origem diversa<sup>71</sup>” (TODOROV *apud* SORIANO, 2004, p. 126). São amontoados e justaposições de camadas e fragmentos, que só podem ser apreendidos como expressões de totalidades organizadas ou sistematizadas por força da intencionalidade humana que projeta um ideal de organização a fim de tentar dar sentido aos fatos do mundo. Através da sistematização (ato mental e intencional) procura-se situar os elementos numa ordem racionalmente organizada, de tal maneira que enquanto elementos de um sistema, os fatos são inseridos numa lógica de necessidade e previsibilidade. O resultado dessa prática sistematizadora é

---

<sup>71</sup> Tradução livre do trecho: “*Las culturas no son sistemas, en el sentido estricto, sino conglomerados de fragmentos de origen diverso*”.

a super-simplificação dos fatos do mundo, com a redução de todas as coisas à mesma lógica ou a esquemas explicativos simplificados. A consequência desse modo de construção de saberes é a dogmatização, que cria sistemas hierarquizando princípios e valores ou que cria regras disjuntivas de exclusão. O uso intencional desses dados pode levar à subavaliação, subalternação e exclusão dos elementos que não correspondem aos princípios e valores hierarquicamente superiores. Num processo que envolva interiorização, objetivação e exteriorização (BERGER e LUCKMANN, 2010), reproduzindo-se e retroalimentando-se um discurso monocultural e monofônico, ocorre um efeito de naturalização discursiva, com repercussão no imaginário e nas formas de ser, saber, poder e viver.

Tal como explicado por Todorov (*apud* SORIANO, 2004, p. 126), a cultura não é um sistema, apresentando-se como um conglomerado de fragmentos de origem diversa. Ainda que a cultura não seja um sistema, pode ser pensada de maneira sistemática e significativa, tal como o faz Geertz (2011), e como tal, pode ser objeto do multiculturalismo que por sua vez pode ser compreendido como sistema filosófico, sistema político, sistema científico, modo de pensar ou doutrina social. Há uma aparente contradição entre as afirmações de Todorov (*apud* SORIANO, 2004, p. 126) e Geertz (2011), o que se esclarece, contudo, pela compreensão dos saberes enquanto viveres mediados pela linguagem, pela semiótica. Uma experiência particular, neste sentido, pode ser compreendida como parte de uma totalidade existencial significativa, aquilo que Benedict vai chamar de padrões de cultura: “o que realmente une os homens é a sua cultura, as ideias e normas que eles têm em comum (BENEDICT, 2013, p. 22). Enquanto teoria, o multiculturalismo organiza os saberes acerca da relação entre diferentes culturas, com o propósito de produzir conhecimento sobre suas razões e motivações, modos de ocorrência, consequências, efeitos, discursos produzidos, o que pode gerar repercussões nos modos de ser, saber, poder e viver. Diferentemente de uma abordagem sincrônica que foca os arranjos dos elementos numa perspectiva sistemática, o multiculturalismo é melhor compreendido em termos de processo. Ao dispor sobre o que seja o processo na semiótica das ciências sociais, Greimas<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> No excerto completo lê-se o seguinte: “Se quisermos refletir sobre o estatuto semiótico de tal discurso, basta nos interrogarmos sobre os modos específicos de sua manifestação, sobre as condições de sua produção e sobre os critérios que o distinguem das outras formas do saber. Assim,

explica que se trata de:

[...] um fazer científico que se manifesta, de maneira sempre incompleta e frequentemente defeituosa, nos discursos que produz, e que só são reconhecíveis, numa primeira abordagem, graças às conotações sociolinguísticas de “cientificidade” de que são dotados (GREIMAS, 1981, p. 03).

Os elementos da cultura em geral podem ser objeto do multiculturalismo. Diferentes objetos, por exemplo, línguas<sup>73</sup>, podem ser pensados multiculturalmente. As linguagens comparadas passam a ser tratadas como linguagem-objeto. A intermediação entre diferentes discursos é possível quando os enunciados sejam do mesmo tipo (devem ser comparáveis). Dessa comparação podem-se identificar aspectos comuns, semelhanças e diferenças, e também as consequências decorrentes do contato. Para ser possível a comparação, é preciso estabelecer e utilizar uma metalinguagem que deve conter os elementos que possibilitem a comparação, por exemplo, critérios que possibilitem identificar os aspectos comuns, semelhanças e diferenças. A comparação, todavia, não pode ser pensada em termos de hierarquia de um sistema semiótico em relação a outro. Igual raciocínio se aplica às culturas. Podem-se investigar pontos comuns, semelhanças e diferenças entre culturas. Não se pode, porém, estabelecer uma hierarquia axiológica entre as diferentes culturas.

Partindo do que foi escrito até aqui, pode-se inferir que multiculturalismo é uma teoria, e também uma ideologia com repercussões práticas. Apresenta-se como proposta de produção e organização dos saberes – numa dimensão processual – da política, do direito, da religião etc., com vistas à mudança da percepção e

---

abandonando a ciência concebida como sistema, podemos representá-la como processo, isto é, como um fazer científico que se manifesta, de maneira sempre incompleta e frequentemente defeituosa, nos discursos que produz, e que só são reconhecíveis, numa primeira abordagem, graças às conotações sociolinguísticas de “cientificidade” de que são dotados [...] Passar das considerações sobre o sistema para o exame dos processos não tem nada de particularmente revolucionário em semiótica: pelo contrário, só o conhecimento dos processos realizados projeta alguma luz sobre a economia geral e as formas de organização do sistema. Todavia, a exploração da dicotomia saussuriana língua vs. fala apresenta algumas dificuldades, quando mais não seja porque obriga a conceber e a colocar uma instância de mediação que assegure a passagem de uma à outra das duas formas de existência semiótica. Assim, considerando, com Benveniste, que o discurso nada mais é que “a língua enquanto assumida pelo home que fala”, não se postula apenas uma identidade hipotética entre essas duas formas de linguísticas, mas também se prevê um lugar de passagem de uma à outra, concordando-se em dar-lhe o estatuto de actante sintático ou seja, não de um sujeito ontológico: o *homem* que fala – mas de um conceito gramatical: o *homem que fala*, conhecido, tradicionalmente em linguística pelo nome de “sujeito falante” (GREIMAS, 1981, p. 03-04).

<sup>73</sup> Utilizo aqui a diferenciação de Saussure para língua e fala.

comportamento social das pessoas diante das diferenças culturais. Espera-se, com o multiculturalismo, que as pessoas possam ver as diferenças como virtude, como bem.

#### **2.4 O DISCURSO MULTICULTURAL COMO PRÁTICA DESCOLONIZADORA: AUTOCONHECIMENTO, LIBERTAÇÃO, SIGNIFICADOS E EMERGÊNCIAS**

Dentro desse cenário de transformações epistemológicas encontram-se importantes movimentos sociais críticos forjados nos países outrora colonizados pelas metrópoles europeias. A América Latina passou pelo processo de descolonização ao longo do século XIX. Este processo se expressou nos movimentos e lutas dos povos latino-americanos pela independência contra a dominação política, econômica e cultural, mas principalmente política, face aos colonizadores europeus. A teologia da libertação foi um dos catalizadores desse processo, com sua opção preferencial pelos pobres propugnando por uma profunda transformação política, econômica e social, tal como se pode notar em Gutiérrez (2000). Esse processo não se ateve à América Latina, tendo ocorrido também nos países colonizados em outros continentes, a propósito dos movimentos e da literatura pós-colonial presentes nas obras de Aimé Césaire (1913-2008), Albert Memmi (1920-), Franz Fanon (1925-1961) e Edward Said (1935-2003). Ao lado das lutas e conflitos que emergiram nos processos de libertação política, também se desenvolveram críticas contra os estatutos epistemológicos herdados dos dominadores ou colonizadores, o que se pode notar em abordagens desconstrutivistas. Isso só se fez possível quando se compreendeu a lógica e a dinâmica da colonização ou dominação, e quando o colonizado/dominado tomou consciência de sua condição, percebendo que poderia se libertar das amarras que o mantinham alienado. Essa tomada de consciência se desenvolveu mediante atuação dos antissujeitos, por meio de seus enunciados e discursos, ainda que os sujeitos dos sistemas semióticos hegemônicos tenham tentado silenciar, inviabilizar e desconhecer suas manifestações. Na perspectiva dos sujeitos dos sistemas semióticos hegemônicos, nota-se um ensurdecido silêncio, uma absoluta falta de biografias, nomes, relatos. Os dominados não têm autobiografia nem história. Quem conta sua história são os dominadores.

Os processos libertadores e forjadores da independência nos países da América Latina foram insuficientes para dar expressividade aos

colonizados/dominados, visto que em lugar da dominação estrangeira surgiu uma nova forma de dominação interna, o que se mostra bem evidente nas figuras dos populistas, militares e oligarcas latino-americanos, conforme se constata na leitura de Pozo (2009, p. 161-297). Além disso, a emancipação política rompeu a dependência política, mas manteve a dependência cultural e econômica, mantendo uma nova forma de dependência. E a lógica de dominação interna criou a segregação e aprisionamento das pessoas em barreiras semióticas, econômicas e culturais, de tal modo a manter um grande distanciamento entre os grupos hegemônicos e os grupos subalternizados.

A aquisição de consciência do estado de dominação e eventuais críticas e denúncias daí emergentes são feitas utilizando o arsenal linguístico, teórico, metodológico, produzido em investigações, tanto em países que foram colonizadores, quanto em países que foram colonizados. E a tentativa de fundação de novos estatutos epistemológicos, teóricos, metodológicos se inicia a partir da consciência que se adquire da condição em relação à colonização. Mas a eventual tentativa de fundar todo um sistema-mundo exigiria a criação de novos mitos, símbolos, narrativas, ritos, que não remetessem aos modelos anteriores, numa atitude de ruptura total com a memória, história e tradição, sob pena de se manter no imaginário simbólico o sentido de continuidade. Isso, porém, não é fácil. O imaginário, linguagem, memórias, histórias e tradições tendem ao passado, às origens, às fontes. A menos que o passado seja tão próximo, e suficientemente forte para valer por si como fato fundante de uma cultura com todo seu sistema semiótico, tão forte que por si só seja suficiente para possibilitar a criação de nova linguagem, memórias, histórias e tradições, difícil imaginar ou supor a possibilidade de uma total ruptura, o que é destacado por Anderson (2008). Existe, contudo, um aspecto que foi observado por Walter Benjamin (1987) em sua crítica contra a história contada pelos vencedores. Se não é possível – se não ocorrer – uma revolução que funde um mundo novo, é possível, todavia, contar e viver a história a partir de um novo olhar:

Os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com os vencedores beneficia sempre, portanto, esses dominadores [...] Considera sua tarefa de escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1987, p. 229).

Às vezes, basta rever os fatos, naquilo que foi omitido, naquilo que deixou

de ser visto, ouvido, sentido. E se faltam fontes, sobram possibilidades para a construção de análises fundadas no método histórico crítico, com a leitura das camadas dos textos em busca dos sentidos que permeiam as entrelinhas. O pós-colonialismo e o decolonialismo filiam-se a essa perspectiva crítica e revolucionária. Uma quebra de paradigmas e ruptura com as histórias e tradições dominantes e hegemônicas. Adiante se verá a razão de se diferenciar pós-colonialismo de decolonialismo. Mas em ambos, o que se busca é um olhar a partir de uma perspectiva subalterna, reconhecendo-se nessa condição não uma autodepreciação da imagem ou vivência, e sim a autodescoberta da alienação que pode se transformar em crítica e daí em catalizador de mudanças sociais que podem se irradiar por dimensões como a etnicidade, gênero, linguagem, nacionalidade, religião, entre outras.

Ballestrin (2013, p. 92) destaca como clássicos vanguardistas da literatura pós-colonial, os autores franceses, Aimé Césaire (1913-2008), poeta negro, nascido na Martinica, autor de *Discurso sobre o colonialismo* (1950), Albert Memmi (1920-), escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica, autor de *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947) e Franz Fanon (1925-1961), psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia, autor de *Os condenados da terra* (1961). Acrescenta ainda as obras *Orientalismo* (1978) de Edward Said (1935-2003). Ballestrin (2013, p. 92-93) também destaca que na década de 1970, formava-se no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos, do qual fizeram parte, Ranajit Guha (1923-), Partha Chatterjee (1947-), Dipesh Chakrabarty (1948-) e Gayatri Chakrabarty Spivak (1942-), que desenvolveram análises críticas sobre a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana e a historiografia marxista ortodoxa. Já na década de 1980, segundo Ballestrin (2013, p. 94), o debate pós-colonial se difundiu nos Estados Unidos e Inglaterra, sendo Homi Bhabha (1949-), indiano, autor de *O local da cultura*, Stuart Hall (1932-), jamaicano, autor de *Da diáspora*, e Paul Gilroy (1956-), inglês, autor de *Atlântico negro*, os expoentes mais conhecidos. Segundo Ballestrin (2013, p. 94), na década de 1990, nos Estados Unidos, formou-se o Grupo Modernidade/Colonialidade, a partir da reimpressão do texto de Aníbal Quijano, *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, e sua tradução para o espanhol como *Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, grupo que perdurou até 1998. A partir de 1998 estruturou-

se o Grupo Modernidade/Colonialidade e giro decolonial.

As reflexões desenvolvidas por esses autores e grupos constituem autocrítica em relação às causas da alienação, e denunciam a opressão e dominação exercida nas relações humanas e a própria relação colonizadora. Apesar do processo de independência política ter ocorrido em diversos países antes colonizados, ainda ocorre a persistência estrutural e cultural do colonialismo em outras dimensões, o que foi expresso por Quijano (2009) como sendo a colonialidade do poder, tendo tal expressão sido estendida para outros âmbitos além do poder na obra de Mignolo (*apud* BALLESTRIN, 2013, p. 99-100), tais como economia, autoridade, natureza e recursos naturais, gênero e sexualidade, subjetividade e conhecimento, abrangendo as dimensões do ser, do saber e do poder. Precisando um conceito, Ballestrin escreve:

Depreende-se do termo pós-colonialismo basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano [...] A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

Outro fato que merece destaque, ocorreu no Convento de Alfarrábia, Portugal, entre 2 a 6 de novembro de 1994. Na ocasião, sob a coordenação de Lima de Freitas, Edgar Morin e Basarab Nicolescu, enunciou-se a *Carta da Transdisciplinaridade* (UNESCO, 2016), que dispõe, entre outros aspectos, sobre o reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade regidos por lógicas diferentes, o que impõe uma atitude transdisciplinar.

Além da conceituação é possível situar a origem do fenômeno. “É possível situar o contexto de emergência da colonialidade e da colonialidade do poder: guerra, genocídio e conquista das Américas” conforme Maldonado-Torres (*apud* BALLESTRIN, 2013, p. 101). Procurando resistir à lógica de dominação do ser, do poder e do saber, Maldonado-Torres forjou o termo “giro decolonial”, nos seguintes termos:

[...] que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/ colonialidade. A descolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da

modernidade/ colonialidade (*apud* BALLESTRIN, 2013, p. 105).

E a fim de distinguir os movimentos subalternos daqueles movimentos críticos construídos ainda na Europa, diferenciam-se decolonialismo de pós-colonialismo:

O projeto des-colonial difere também do projeto pós-colonial [...]. “A teoria pós-colonial ou os estudos pós-coloniais estão entre a teoria crítica da Europa (Foucault, Lacan y Derrida), sobre cujo pensamento se construiu a teoria pós-colonial e/ou estudos pós-coloniais, e as experiências da elite intelectual nas ex-colônias inglesas na Ásia e África do Norte” (MIGNOLO, 2010, p. 19 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 108). Basicamente, a decolonização é um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder (BALLESTRIN, 2013, p. 108).

Como movimento que procura desenvolver uma crítica e ruptura fundamental com o arsenal teórico e conceitual forjado nas reflexões europeias, o projeto des-colonial – decolonial – se assemelha em alguns aspectos ao pós-colonialismo, mas procura distinguir-se enquanto atitude de ruptura radical. Procura fazê-lo utilizando diferentes fontes e referências para construir novas reflexões. Ainda assim, os diversos movimentos de contestação e denúncia contra o colonialismo se assemelham em seu propósito fundamental que envolve a reflexão sobre a alienação, a crítica e a construção de diferentes modos de ser, saber e poder. Para isso é necessário criar novos conceitos e categorias. Nesse sentido o multiculturalismo funciona como metaconceito e metateoria, cujas explicações, conceitos e categorias possibilitam uma releitura da condição das antigas colônias na contemporaneidade, a partir de novos paradigmas.

O multiculturalismo, neste contexto, identifica-se com o pós-colonialismo. O foco das críticas promovidas pelo multiculturalismo aponta justamente para a imposição de padrões homogeneizantes, que desclassificam, desvalorizam e subalternizam amplas parcelas da população mundial, no cenário internacional, e amplas parcelas das populações nos Estados nacionais. Os espaços e atores periféricos, marginais, excluídos, são os protagonistas que emergem nesse novo cenário. Entre os conceitos trabalhados para compreensão do multiculturalismo encontram-se globalização, cultura, identidade, diáspora, porosidade. Ballestrin, ao dispor sobre as ferramentas para compreensão do mundo nos estudos pós-coloniais escreve:

[...] em um contexto de globalização, cultura, identidade (classe/etnia/gênero), migração e diáspora apareceram como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas, sendo os estudos pós-coloniais convergentes com os estudos culturais e multiculturais (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

Dessa maneira, o conjunto desses conceitos forma uma gramática própria, cujos termos são melhor compreendidos quando pensados como parte das reflexões sobre o pós-colonialismo. Daí surgir uma questão que resulta do próprio tratamento que se pretende conferir aos estudos multiculturais. Qual a categoria mais geral que reúne as demais? Ou será possível que em cada leitura, uma categoria se sobreponha às demais, o que vai depender das reflexões e análises? Como se organiza esse saber? É possível falar num estatuto epistemológico multicultural, ou tal expressão constituiria uma contradição entre termos?

Pensamos não haver solução *a priori*. Cada autor vai utilizar o arsenal linguístico disponível, explicando os termos utilizados. Mas a mudança no estatuto epistemológico utilizado na construção desses novos saberes, também supõe uma mudança de atitude, para não se cair na armadilha das perspectivas sincrônicas, substancialistas e ontológicas. A alteridade e a dialogicidade que fazem parte das novas epistemologias pós-coloniais ou decoloniais, sugerem que também a elaboração dos conceitos e categorias deva passar pelo âmbito das discussões e diálogos, o que se faz normalmente pelo conjunto das publicações, seminários, congressos, mídias etc. Além disso, novas experiências surgidas fora dos gabinetes, como as mudanças políticas ocorridas nos países andinos, precisam ser analisadas e compreendidas com acuidade. Para uma perspectiva de sistematização de saberes, contudo, é preciso conceituar, classificar e organizar. A partir dessas ações, podem-se construir reflexões sobre o fenômeno.

Multiculturalismo não é o mesmo que a existência ou a relação de diferentes culturas. Para melhor compreensão, utilizamos a explicação dada por Bourricaud e Boudon (2001) ao disporem sobre culturalismo:

[...] como o estruturalismo e o funcionalismo, o culturalismo deve ser compreendido ao mesmo tempo como um paradigma, isto é, como um quadro de pensamento a partir do qual desenvolveram-se teorias e pesquisas fecundas, e como uma *Weltanschauung*, isto é, como uma representação ideológica das sociedades (BOURRICAUD e BOUDON, 2001, p. 121).

Esclarecem mais os autores, ao dizer que:

[...] a estrutura da personalidade é estreitamente dependente da cultura característica de uma sociedade particular, entendendo-se por cultura especialmente o sistema de valores fundamentais da sociedade (BOURRICAUD e BOUDON, 2001, p. 121).

Essas análises feitas sobre o termo culturalismo se aplicam ao multiculturalismo. É nesse sentido que o multiculturalismo pode ser abordado como paradigma – quadro de pensamento – e como representação ideológica da sociedade. Essas categorias podem ser trabalhadas através de epistemologias pós-coloniais, a partir do giro descolonial ou decolonial, conforme ilustrado por Ballestrin (2013, p. 89) que “[...] defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis de vida pessoal e coletiva”. E como sugere também a autora, os debates pós-coloniais indicam que “[...] a identificação e a superação da colonialidade do poder, do saber e do ser, apresenta-se como um problema desafiador a ser considerado pela ciência e teoria política estudada no Brasil” (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

## **2.5 MINORIAS E GRUPOS VULNERÁVEIS**

A investigação de um fenômeno social que se pretenda científica exige a utilização de métodos que ensejem explicações verificáveis e dotadas de sentido. Compreender as causas de um fato social e seu significado para um determinado grupo são meios que possibilitam tomar ciência das razões que levam, por exemplo, à violência, preconceito ou discriminação, e que também podem contribuir para a construção de caminhos que auxiliem a dar fim em tais práticas. Para tornar essa perspectiva operacional, utilizaremos dois conceitos: minorias e grupos vulneráveis. Para isso, nos valem da conceituação apresentada por Chaves nos seguintes termos:

Na literatura sociológica a palavra minoria tem sido utilizada frequentemente em dois sentidos. Significa, primeiro, mais amplamente, um grupo de pessoas que de algum modo e em algum setor das relações sociais se encontra numa situação de dependência ou desvantagem em relação a um outro grupo, “maioritário”, ambos integrando uma sociedade mais ampla. Nesse sentido, por exemplo, uma pequena comunidade religiosa de credo divergente da fé professada pela maioria da população é uma minoria e pode sofrer problemas vários no campo das relações religiosas; ou a oposição num país “pouco democrático”, ocupando lugar subordinado na estrutura política, tendo pouca chance de ação. Segundo, exprime as denominadas “minorias nacionais”, grupos raciais ou étnicos que, em situação de minoria, cointegram juntamente com a maioria um determinado Estado (CHAVES, 1970, p. 149-150).

Essa primeira parte da explicação do autor evidencia o caráter quantitativo, fazendo alusão a grupos de pessoas que, em determinadas comunidades políticas, compõem parcela minoritária, naquilo que concerne a algum aspecto identitário, a exemplo da religião, etnicidade ou outro elemento que crie distinções sociais. Adiante, o autor explica que também existe outra forma de abordagem, não mais numérica, e sim qualitativa, que se refere ao conceito de dominação nas relações de poder:

[...] a característica essencial desses grupos não se reduz a termos numéricos, e sim a certas feições estruturais básicas nas inter-relações maioria-minoria, como v.g. a relação de poder, de acordo com a qual se verifica uma superioridade da “maioria” frente a uma minoria, inferior quanto ao poder (CHAVES, 1970, p. 149-150).

Do ponto de vista histórico, esclarece Chaves, o fenômeno emerge no contexto do surgimento dos Estados, pressupondo a divisão do trabalho e do arranjo político e social.

De acordo com as características que envolvem o contexto de relações maioria-minoria, infere-se que o fenômeno “minoria” se tornou possível ao longo da História humanidade com o aparecimento do Estado. Com efeito, o Estado é constituído de um povo ocupando um território determinado com soberania própria perante outros grupos estatais, os quais pretendem de igual modo o monopólio do poder sobre o seu território e seu povo (CHAVES, 1970, p. 149-150).

Ao tratar da complexidade e diversidade da composição do povo de um Estado nacional, questão que é tratada com profundidade por Hobsbawm (2013), esclarece ainda Chaves:

Mas o povo, constitutivo de um Estado, dificilmente forma uma nacionalidade única, compondo-se ao contrário da agregação de diferentes grupos étnicos. Um desses, ao apropriar-se do poder, impõe suas características sobre os outros, reivindicando a representatividade da nação inteira. Os grupos subordinados formam as minorias. O poder estatal é, pois, o instrumento mais eficiente de que a maioria numa sociedade dispõe para subjugar as minorias integrantes da mesma sociedade (CHAVES, 1970, p. 149-150).

E ao considerar os motivos que levaram a formação de grupos minoritários nos Estados nacionais em período mais recente, elucida o autor:

Conforme os estudos realizados sobre o surgimento de grupos minoritários atuais (vide, por exemplo, Wagley, 1964) duas variáveis independentes têm-lhes servido de raízes ao aparecimento: por um lado a expansão imperialista e econômica dos países europeus e, por outro, as pressões demográficas, econômicas ou políticas sofridas por certos países.

(CHAVES, 1970, p. 150).

Corroborando essa abordagem, e esclarecendo a forma como normalmente se utiliza o termo “minorias”, escreve Moreno:

A palavra minorias inúmeras vezes aparece acompanhada de um adjetivo indicativo da origem da própria destinação. Ou seja, as minorias “nacionais”, “étnicas”, “religiosas” e “linguísticas” estampam a própria proteção internacional das minorias e seus respectivos direitos (MORENO, 2009, p. 149).

Adiante, esclarece a autora, a distinção nas abordagens quantitativa e qualitativa, o fazendo do seguinte modo:

É necessário salientar que há duas definições para caracterizar minorias, envolvendo as concepções sociológica e antropológica. Na sociologia, o termo “minorias” normalmente é um conceito puramente quantitativo, referindo-se ao subgrupo de pessoas que representa menos da metade da população total, sendo certo que, dentro da sociedade, ocupa uma posição privilegiada, neutra ou marginal.

Todavia, no aspecto antropológico, a ênfase é dada ao conteúdo qualitativo, referindo-se aos subgrupos marginalizados, ou seja, minimizados socialmente no contexto nacional, podendo, inclusive, constituir uma maioria em termos quantitativos. Dessa forma, para ser objeto de tutela internacional, a minoria deve, necessariamente, ser caracterizada pela posição de não dominância que ocupa no âmbito do Estado em que vive (MORENO, 2009, p. 152).

E acrescentando aos conceitos de minorias e grupos vulneráveis o sentido ético da condição de vítima, Dussel esclarece quem se enquadra no papel de vítima:

As vítimas são reconhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação da discussão, que são afetados por alguma situação de morte (no nível que for, e há muitos e de diversas profundidade ou dramatismo) (DUSSEL, 2012, p. 303).

E em que pese ser longa a transcrição da análise produzida por Freire, mas por ser sobremaneira esclarecedora a propósito da necessidade de empoderamento das vítimas, dos grupos minoritários e dos grupos vulneráveis, segue o excerto a propósito do silenciamento e da reivindicação do uso da palavra:

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar.

Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexa.

Mas, se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que práxis, é transformar

o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens, mas direito de todos os homens. Precisamente por isto, ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra dos demais.

O diálogo é esse encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu.

Esta é a razão por que não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que, os que assim se encontram, negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue.

Se é dizendo a palavra com que, “pronunciando” o mundo, os homens o transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens.

Por isto, o diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que se solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito noutro, nem tampouco tornar-se simples trocas de ideias a serem consumidas pelos permutantes.

Não é também discussão guerreira, polêmica, entre sujeitos que não aspiram a comprometer-se com a pronúncia no mundo, nem a buscar a verdade, mas a impor a sua.

Porque é encontro de homens que pronunciam o mundo, não deve ser doação do pronunciar de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhoso instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a libertação dos homens (FREIRE, 1988, p. 78-79).

Esses conceitos, de minorias e grupos vulneráveis, posicionadas eticamente na situação de vítimas, tornam o conceito de multiculturalismo operacional, possibilitando a identificação dos grupos a quem se dirige a proposta crítica. Além disso, compreender as causas que levam à existência de minorias e grupos vulneráveis torna possível propor encaminhamentos que possibilitem sua descolonização e criar formas de empoderamento.

## **2.6 O MULTICULTURALISMO EXIGE NOVAS EPISTEMOLOGIAS LIBERTADORAS**

As propostas teóricas de Shinn (2008) e Bakhtin (2016) possibilitam a análise de sociedades complexas, numa perspectiva em que se dá a co-existência de sistemas semióticos, referentes, discursos e enunciados, e a co-presença ou trânsito dos sujeitos em vários sistemas semióticos, preservando-se os referentes. Todavia, enquanto a matriz de entrelaçamento e o dialogismo possibilitam melhor compreensão dos fenômenos sociais, no que concerne à presença de algum *telos* que governe as relações humanas, não há fins pensados em termos determinantes, o que decorre da própria forma de se pensar o mundo, não mais em termos de grandes narrativas ou de totalidades dotadas de fins metafísicos. O contexto vivido

na contemporaneidade parece suscitar a necessidade de reflexões sobre esses aspectos, visto que os quatro axiomas fundamentais da modernidade, tais como apresentados por Santos, estão na base dos problemas. Santos enuncia:

O primeiro deriva da hegemonia que a racionalidade científica veio a assumir e consiste na transformação de problemas éticos e políticos em problemas técnicos [...] O segundo axioma é o da legitimidade da propriedade privada independentemente da legitimidade do uso da propriedade [...] O terceiro axioma é o axioma da soberania dos Estados e da obrigação política vertical dos cidadãos perante o Estado [...] O quarto e último axioma é a crença no processo entendido como um desenvolvimento infinito alimentado pelo crescimento econômico, pela ampliação das relações e pelo desenvolvimento tecnológico (SANTOS, 2003, p. 321).

Considerando que as promessas da modernidade não foram alcançadas e que seus axiomas fundamentais tem sido objeto de crítica, deu-se o deslocamento do aspecto teleológico para o campo do diálogo no espaço público. Mas isso não importa renúncia da cultura enquanto estrutura-estruturante-estruturada. Como esclarece Habermas, ao se referir ao direito:

Pressupondo que as sociedades modernas não podem prescindir do direito, nem exercer outra prática funcionalmente equivalente tal como, por exemplo, o controle do comportamento, a positivação do direito cria um problema, inclusive em termos conceituais. É preciso encontrar um equivalente para o direito sagrado profanizado e para o direito consuetudinário esvaziado, capaz de preservar um momento de indisponibilidade para o direito positivo (HABERMAS, 2003, p. 237).

Mas surge então a questão: como assegurar que o conteúdo do direito represente, sem recorrer a fundamentos teológicos e metafísicos, critérios de legitimação do direito? Habermas explica sua motivação:

O fato de determinados princípios morais do direito racional terem sido positivados como conteúdos do direito constitucional não basta para satisfazer esta exigência. Pois trata-se precisamente da contingência do conteúdos de um direito modificável arbitrariamente. Por isso, eu gostaria de retomar a tese desenvolvida na primeira aula, segundo a qual a moralidade embutida no direito positivo possui a força transcendente de um processo que se regula a si mesmo e que controla sua própria racionalidade (HABERMAS, 2003, p. 237).

E a proposta sugerida pelo autor é de que as diversas etapas compreendidas entre a produção e aplicação do direito sejam filtradas pela análise de todos os interesses afetados (HABERMAS, 2003, p. 246), o que evoca uma discussão sobre a qualidade da democracia, da participação política, do reconhecimento da diversidade, entre outros aspectos. Como esclarece o autor:

Um sistema jurídico não adquire autonomia somente para si mesmo. Pois

ele só é autônomo na medida em que os processos institucionalizados da legislação e da jurisdição garantem uma formação imparcial da opinião e da vontade, abrindo assim o caminho para a entrada da racionalidade moral procedimental no direito e na política. E não pode haver direito autônomo sem a consolidação da democracia (HABERMAS, 2003, p. 247).

Concernente ao âmbito discursivo há diversas razões que robustecem os argumentos, em especial o novo contexto social em que vivemos. Ao mesmo tempo em que a globalização tem produzido o descentramento do sujeito, o sujeito tem buscado sentido para o viver nos antigos referentes, porém, a partir de um discurso que alia afirmação da própria condição subjetiva, e rejeição do atual estado de coisas caracterizado pela fluidez e pela dinamicidade. Neste contexto Santos trata do aspecto identitário, a partir do viés religioso:

As identidades e lealdades religiosas têm vindo a ter um ressurgimento paralelo ao das identidades e lealdades étnicas e, em algumas situações, as duas sobrepõem-se. A partir da Revolução Francesa, o Estado moderno assumiu gradualmente muitas das tarefas e posições sociais que eram antes ocupadas pela Igreja, um processo que se designou em geral por secularização e que, pelo seu papel crucial, passou a ser considerado como um dos traços principais da modernidade. Se no espaço colonial a relação entre o Estado e a religião foi mais complexa devido à coexistência de religiões europeias, não europeias e de novas religiões sincréticas, e devido também à relação de suporte mútuo entre o Estado colonial e a religião europeia, no período pós-colonial, os novos Estados assumiram o mesmo papel de modernizadores colocando, também eles, a religião numa posição defensiva de resistência e de adaptação semelhante à que ela assumiu no quadro europeu (SANTOS, 2003, p. 317).

Neste contexto em que se experimenta, de certa forma, o vazio de sentido deixado pelas promessas não cumpridas da modernidade, novos movimentos sociais tem emergido, às vezes embasados numa forte perspectiva de afirmação identitária que pode, em alguns casos, ser traduzida em termos de fundamentalismo. A esse propósito escreve Santos:

[...] durante os anos cinquenta e sessenta, o secularismo parecia haver triunfado e o fundamentalismo parecia ter sido reduzido à ínfima expressão. A partir da década de setenta, no entanto, o secularismo começou a regredir ou, pelo menos, assim foi interpretado o revivalismo religioso que então emergiu e que em boa verdade tem vindo a crescer até ao presente sob múltiplas formas: novas religiões, movimentos fundamentalistas dentro das religiões históricas, aumento da prática religiosa de camadas sociais anteriormente tidas por secularizadas (por exemplo, jovens). Trata-se de um fenómeno internamente muito diferenciado em termos de composição social e da orientação política (SANTOS, 2003, p. 318).

Os discursos, variados e heteróclitos produzidos pelos novos movimentos religiosos, traduzem, em certa medida, a complexidade que decorre do processo de globalização. Caso a globalização seja pensada em termos de ruptura com as

grandes narrativas, a consequência social tem se mostrado justamente na forma de discursos autorreferenciados. Como esclarece Santos:

Longe de significar um regresso ao passado, o novo surto da religiosidade exprime, acima de tudo ressentimento perante as promessas modernizadoras e progressistas não cumpridas e, portanto, uma grande desconfiança face às instituições que se proclamaram arautos dessas promessas, sobretudo o Estado e o mercado. Na periferia do sistema mundial, o revivalismo fundamentalista, sobretudo do fundamentalismo islâmico, deve ser visto em geral como uma resposta ao fracasso do nacionalismo e do socialismo, e como uma alternativa que, ao contrário do que sucedeu com estes dois últimos, não assenta na imitação do Ocidente e na rendição ao imperialismo cultural deste, e antes se baseia na possibilidade de um projecto social, político e cultural autónomo (SANTOS, 2003, p. 318).

O *revival* religioso tem se manifestado pela ação de diferentes atores, em diferentes contextos. Como explicita Santos:

De um lado a teologia da libertação dos bairros da lata e da selva indígena na América Latina, do outro, a direita religiosa dos EUA. Em geral, este renascimento religioso tem provocado alguma perturbação no interior das hierarquias das religiões históricas, sobretudo quando se traduz em práticas e objetivos não sancionados pelas instituições religiosas (SANTOS, 2003, p. 318).

Esse estado de coisas, segundo Santos (2003) tem ensejado a necessidade de elaboração de novas epistemologias, que se contraponham à perspectiva disjuntiva, científica, rigorosa, pautada na observação, que separa sujeito de objeto, que visa a encontrar a verdade, como representação do real. Os saberes fundados no paradigma epistêmico hegemônico do Ocidente se consideram a única forma de conhecimento válido, que se apresentam na forma de leis, e que produzem conhecimentos objetivos e neutros. Não se trata, a rigor, de uma só epistemologia, podendo-se conceber essa forma de produção de saberes como uma forma de política do conhecimento. Os saberes e discursos assim produzidos organizam-se dicotomicamente nos seguintes polos:

- a) Indivíduo x comunidade;
- b) Sociedade x natureza;
- c) Imanência x transcendência.

Essas dicotomias polarizadas exercem influência nas perspectivas culturais, religiosas, éticas, políticas e jurídicas. O corte radical que separa o que

está dentro e fora de cada um desses universos produz consequências no modo como tais universos são pensados e vividos. Diferentemente de epistemologias holísticas, mais comuns nas tradições do Oriente, as epistemologias bipolarizadas do Ocidente dividem o mundo em dimensões associadas ao bem e ao mal, ao justo e ao injusto, ao sagrado e ao profano, ao racional e ao irracional, entre outras coisas. E essa divisão é radical, tendo sido, por muito tempo, pensada de maneira ontológica. Parte significativa da história do Ocidente<sup>74</sup>, inclusive do Brasil<sup>75</sup>, apresenta uma permanente luta entre o bem e o mal, tendo a tradição cristã sido utilizada para legitimar homologias estruturais entre religião, direito, política e ética. Mesmo com o Iluminismo, que aos poucos substituiu a hegemonia do imaginário religioso pelo imaginário científico, manteve-se a estrutura de pensamento bipolarizada, e com ela, a imensa dificuldade de pensar a complexidade, a multiplicidade, a diversidade, convivendo num arranjo que escapa às conceituações ou classificações regidas por lógicas clássicas bipolarizadas. Essa característica do pensamento ocidental, que recorta e polariza o mundo, já não dá conta de explicar a modernidade. Em contraponto o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado marcam a relação assimétrica entre as diferentes formas de ser, saber e poder. Questões como as apresentadas adiante, não são explicáveis com o uso das categorias e do aparato linguístico das epistemologias tradicionais, que fundam o esquema linguístico e conceitual da modernidade clássica ocidental:

- a) Espiritualidade sem religião;
- b) Plurinacionalidade política;
- c) Desenvolvimento sustentável ecocêntrico;
- d) Interesses transnacionais;
- e) Multiculturalidade;
- f) Interculturalidade;
- g) Enculturação, hibridização e imbricação<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Armstrong (2016) demonstra como existe um imaginário que associa a prática religiosa à violência, invisibilizando aspectos sociais, políticos e econômicos envolvidos nas disputas.

<sup>75</sup> Souza (1986) demonstra a luta travada pelo catolicismo oficial contra o catolicismo popular, e como a Igreja e o Estado se apoiavam nessa luta, cada qual buscando seus próprios interesses.

<sup>76</sup> Estas são questões apontadas por Santos.

A lógica da hiper-racionalidade, que procura super-simplificar o mundo, controlar o mundo, classificar, situar, alocar, dar nomes, incorporar a lógicas pré-estabelecidas, mostra-se insuficiente para trabalhar com realidades complexas, múltiplas, cibernéticas. Para compreender a realidade sócio-político complexa são necessárias novas lógicas organizadas a partir de novos fundamentos, por exemplo, o princípio da incerteza e a cibernética. Assim como o discurso científico significou uma mudança de paradigma em relação ao discurso teológico as novas epistemologias procuram novos paradigmas em relação ao discurso científico quando experimentado em diferentes cosmovisões e práticas sociais.

Teologia, filosofia e ciência são muitas vezes totalizantes, por proporem questões e soluções para todos os aspectos da vida, por diferentes caminhos, em todos os tempos e espaços. No auge do positivismo, as Leis Naturais e as Leis da História, eram invocadas como fonte de legitimação das ações<sup>77</sup>. Ainda que seus sistemas semióticos constituam discursos particulares, muitas vezes apresentam-se na forma totalizante. As epistemologias construídas a partir desses diferentes pontos de referência levam a diferentes caminhos e produzem diferentes respostas. A ciência é autorreferenciada e evita trabalhar com questões que não se submetem aos seus cânones e métodos, por exemplo, não há ciência da espiritualidade ou da felicidade. Daí também a dificuldade de se trabalhar uma ciência da ética. Aquilo que não pode ser tratado cientificamente faz parte de outra dimensão segundo uma visão científica clássica. Por outro lado, não se concebe, pela lente da teologia ou da filosofia<sup>78</sup>, o uso da ciência sem limitações éticas.

Apesar da pretensão de universalidade desses sistemas semióticos, com o giro hermenêutico, as reflexões desenvolvidas nessas áreas do conhecimento, passaram a reconhecer sua historicidade. Assim, mesmo diante de reflexões sobre o infinito, o absoluto, o eterno, reconhecem-se as limitações humanas para atingir tais dimensões. Não há conhecimentos completos ou universais. Há conhecimentos parciais e desconhecimentos revelados pelos limites externos. Ausências, insurgências, emergências dão a mostrar aquilo e aqueles que foram invisibilizados e silenciados. O não dito passa a ter importância, às vezes equivalente à do dito.

---

<sup>77</sup> Lembramos aqui a advertência feita por Arendt (1989, p. 513-514) segundo a qual os governos totalitários afirmam ser sua autoridade legitimada pelas Leis da Natureza e Leis da História.

<sup>78</sup> Ao menos em algumas correntes filosóficas.

Reconhecendo, pois, as limitações das capacidades humanas e a historicidade dos saberes, é que se podem propor novos caminhos reflexivos em busca de um mundo melhor. É nesse sentido que Santos (2016) propõe as seguintes tarefas sociológicas e políticas:

- a) Democratizar a democracia;
- b) Descolonizar;
- c) Desmercantilizar<sup>79</sup>.

São, todos, aspectos estruturantes das redes sociais e a sua transformação produz consequências nos tecidos sociais. Concernente às questões políticas, econômicas e jurídicas, os conhecimentos produzidos nos centros hegemônicos de poder servem de modelo para os outros países do mundo, dentro da perspectiva assimétrica e colonial. Quando a crise econômica, política e jurídica chega aos países hegemônicos, abre-se uma janela de oportunidade para estabelecimento do diálogo e para ouvir e ver outras perspectivas, como o que se propõe com as epistemologias do sul. Ao tratar da democratização a democracia e de seus pressupostos epistemológicos e sociopolíticos, Santos explica que:

As promessas que legitimaram o privilégio epistemológico do conhecimento científico a partir do século XIX - as promessas da paz e da racionalidade, da liberdade e da igualdade, do progresso e da partilha do progresso – não só não se realizaram sequer no centro do sistema mundial, como se transformaram, nos países da periferia e semiperiferia [...] na ideologia legitimadora da subordinação ao imperialismo ocidental. Em nome da ciência moderna destruíram-se muitos conhecimentos e ciências alternativas e humilharam-se os grupos sociais que neles se apoiavam para prosseguir as suas vias próprias e autônomas de desenvolvimento. Em suma, em nome da ciência cometeu-se muito epistemicídio e o poder imperial socorreu-se dele para desarmar a resistência dos povos e grupos sociais conquistados [...] O que há de novo hoje? [...] é hoje mais do que nunca evidente que o universalismo da ciência moderna é um particularismo ocidental cuja particularidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam [...] Há conhecimentos rivais alternativos à ciência moderna e de que mesmo no interior desta há alternativas aos paradigmas dominantes (SANTOS, 2009, p. 14-15).

Num ambiente cultural de reconhecimento da diversidade epistemológica,

---

<sup>79</sup> Estes são conceitos chave mencionados por Santos em Conferência ministrada na Universidad Nacional de Río Cuarto (UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO CUARTO (UNIRÍOTV), 2012).

são experimentados de diferentes maneiras os contatos e diálogos entre diferentes sujeitos discursivos. Com esses contatos, novos atores emergentes, novas cosmovisões, novas concepções sociais e políticas. Segundo Santos, as epistemologias do Sul se apresentam como insurgências contra o patriarcado, o capitalismo e o colonialismo, numa relação histórica assimétrica que se dá nas relações pessoais, de países e de continentes. O ponto central da inquietação é a injustiça social. O que se busca é uma nova forma de conhecer que torne possível a crítica a essas formas de dominação propondo caminhos que possibilitem a transformação inclusiva. E as insurgências contra-hegemônicas têm ocorrido em escala global, a partir do Sul, no contexto da globalização, conforme esclarece Santos:

A globalização neoliberal é hoje um fator explicativo importante dos processos econômicos, sociais, políticos, culturais das sociedades nacionais. Contudo, apesar de mais importante e hegemônica, esta globalização não é única. De par com ela e em grande medida por reação a ela está emergindo uma outra globalização, constituída pelas redes e alianças transfronteiriças entre movimentos, lutas e organizações locais ou nacionais que nos diferentes cantos do globo se mobilizam para lutar contra a exclusão social, a precarização do trabalho, o declínio das políticas públicas, a destruição do meio ambiente e da biodiversidade, o desemprego, as violações dos direitos humanos, as pandemias, os ódios interétnicos produzidos direta ou indiretamente pela globalização neoliberal (SANTOS, 2009, p. 13).

Ao associar o sofrimento ao Sul, Santos dá destaque aos acontecimentos históricos nas relações globais e locais. Destaca que:

A emergência do ordenamento da aprovação/ violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo (SANTOS, 2009, p. 44).

Esses acontecimentos possibilitam um modo de pensar fundante do imaginário que se espalha por todas as dimensões das vivências. Principia por fazer uma crítica à forma de se fazer ciência na atualidade. Vivemos tempos de mudanças nas bases do conhecimento, mas ainda utilizamos uma forma de pensamento ancorada em conceitos que não se sustentam criticamente. Ainda pensamos uma cisão entre sujeito e objeto, a causalidade e a determinação, quando já se desenvolveram novas formas de pensar dialogicamente, e sem necessária relação com a determinação e a causalidade, como se depreende do princípio da incerteza. Essas questões são apresentadas com muita profundidade por Kuhn (2011) ao

tratar das mudanças de paradigma nos ciclos longos da história.

O pensar e o agir social, a seu turno, também sofrem influências dessas novas formas de pensar. Já não faz mais sentido, por exemplo, dividir a sociologia da antropologia, por que já não se pode mais falar em povos civilizados e primitivos, no sentido que os antropólogos utilizavam essas palavras. Acerca da divisão dos saberes, em científicos e não-científicos, não existe entre eles uma hierarquia de valor. Com a primeira revolução industrial, a forma de conhecimento associada à produção industrial, levou à transformação do mundo, tendo-se alçado o conhecimento científico a um tipo de saber privilegiado. Mas o escalonamento dos saberes privilegiando-se uns em detrimento de outros é uma atitude arbitrária que expressa em certo sentido, assimetrias nas relações sociais e de poder. Quem está no centro do poder de produzir conhecimento domina essas relações, impondo-se aos demais atores. E boa parte desses conhecimentos é produzida em laboratórios, em contextos distantes das relações sociais quotidianas. E quando esse tipo de saber é produzido, distante das questões fundamentais e existenciais que motivam questões filosóficas e teológicas, pode instituir fins que não visam ao bem viver. O sentido ético, pois, fundamental às vivências quotidianas, nem sempre se faz presente nas redes de relações humanas.

O multiculturalismo, como esclarece Santos (2003, p. 28-44) pode expressar posições conservadoras, assim como progressistas e de esquerda, sendo um conceito atravessado por tensões que apontam simultânea ou alternativamente para descrições ou projetos. Enquanto projeto, o multiculturalismo emancipador apresenta-se como movimento, atuação ou qualquer outra forma de ação, dirigida contra formas diferentes de opressão e de dominação. E é a diferença em grau entre o multiculturalismo como projeto e o multiculturalismo descrição, que no sentir de Santos (2003), leva às maiores controvérsias:

É o grau em que o multiculturalismo como descrição das diferenças culturais e dos modos de sua inter-relação se sobrepõe ao multiculturalismo como projeto político de celebração ou reconhecimento dessas diferenças que tem suscitado críticas e controvérsias, vindas tanto de setores conservadores quanto de diferentes correntes progressistas e de esquerda (SANTOS, 2003, p. 28).

Multiculturalismo pode ser descritivo, prescritivo, explicativo, ou servir como fonte de crítica. Multiculturalismo induz pluralismos das diversas dimensões do

mundo da vida<sup>80</sup>. Por ele se propõem releituras que possibilitem o reconhecimento de diferentes concepções destes fenômenos<sup>81</sup>. A racionalidade e a lógica instrumental tendem a ser monoculturalistas e induzem monismos, por estarem a serviço do poder hegemônico. Existe uma tensão entre os sentidos cognitivo e normativo do multiculturalismo. No plano cognitivo, a concepção multiculturalista de mundo vale para um sujeito enquanto dimensão do saber. Diferentemente, no plano normativo, prescrevem-se condutas, numa dimensão deontológica, as quais podem se tornar deveres morais ou jurídicos, contanto com a coercitividade do aparelho de violência do Estado.

No agir, o multiculturalismo produz tempos e espaços diferentes, subjetividades e objetividades diferentes. O tempo multicultural envolve o contato entre o antigo e o moderno, entre o tempo da cibernética e o tempo do campo, ou seja, diferentes sentidos e percepções do tempo, as quais colocadas em contato levam ao estranhamento e a complexos mecanismos de tradução, e também a conflitos ou à acomodação no tempo. O espaço multicultural também coloca em contato o próximo e o distante, o espaço geográfico, o espaço tecnológico, o espaço da vida, o espaço virtual, levando à adoção de comportamentos que envolvem o contato entre diferentes percepções e sentidos. Também as subjetividades e objetividades pensadas numa perspectiva multicultural expressam sentidos de relatividade, flexibilidade, levando a comportamentos e cosmovisões não-totalizantes ou não-absolutizantes, mas que paradoxalmente se totalizam ao serem afirmadas como alternativas. Essa complexa dinâmica envolvendo tempos e espaços, objetividades e subjetividades diferentes, interfere no âmbito das interiorizações, objetivações, exteriorizações, bem como na socialização primária e na socialização secundária (BERGER e LUCKMANN, 2010). A objetividade multicultural dá-se em experiências dialógicas que se constroem no tempo e no espaço, tendo a diversidade como valor e a insurgência dos dominados visando à desalienação e libertação, como primado ético, o que necessita de uma estrutura de plausibilidade que confira legitimação à sua institucionalização.

O multiculturalismo produz uma lógica de resultados diferentes. Enquanto na racionalidade instrumental a questão primordial é como alcançar os maiores

---

<sup>80</sup> Vide nota 40, fl. 56.

<sup>81</sup> Vide nota 40, fl. 56.

resultados com o menor esforço, ou resultados almejados com base num sentido de consumo, ou numa estrutura que envolve as perspectivas de dominação e alienação, no multiculturalismo, o próprio contato entre os diferentes sujeitos passa a ser uma questão primordial, e o resultado esperado é o diálogo que leva à ampliação da pré-compreensão de mundo, como dotado de diferentes cosmovisões e cosmologias. A lógica instrumental colide com o multiculturalismo, por visar à supersimplificação das relações com foco no atingimento de resultados pensados em termos de uma racionalidade instrumental a serviço do poder hegemônico e da técnica. Numa abordagem multiculturalista não há soluções rápidas, simples ou que prescindam do contato ou do diálogo entre os diferentes, sendo a racionalidade instrumental insuficiente para mediar as relações multiculturais, tendo em vista que o que se busca no multiculturalismo é compreender o próprio encontro, em suas infinitas possibilidades, e não apenas os resultados dos encontros.

A lógica instrumental não pensa os conflitos em termos de contatos ou diálogos entre diferentes cosmovisões e cosmologias, pois reduz todo o mundo à sua própria lógica, ou seja, a uma única cosmovisão e a uma única cosmologia. Neste sistema semiótico, pressupõe-se que todos os sujeitos figuram isonomicamente, produzindo enunciados e discursos unissignificativos. Em relações de poder envolvendo sujeitos que se encontram em posições assimétricas, a questão não ocorre desse modo. A construção do diálogo com vistas à busca de soluções para problemas envolvendo diferentes cosmovisões e cosmologias, não se reduz aos atores em conflito, por supor uma comunicação intergeracional e entre mundos, envolvendo os sentidos de responsabilidade ecológica. Problemas e questões envolvendo conflitos entre diferentes cosmovisões e diferentes cosmologias não podem ser resolvidos totalizando o discurso de uma cosmovisão ou cosmologia, pois tal atitude implica a negação da alteridade.

Em sociedade desiguais, em que o sentido da alteridade é obstaculizado pela incapacidade das pessoas de perceberem o outro como igualmente valioso, a afirmação persistente da identidade é necessária para a produção do sentido de reconhecimento da identidade, que também pode levar ao reconhecimento da alteridade, que é uma questão fundamental que visa a impedir que o outro seja negado em sua humanidade, ou reduzido a objeto de empoderamento. Em se tratando de humanidade, desigualdade e diferença são questões qualitativamente diferentes. A desigualdade importa injusto não-reconhecimento do igual valor de

dignidade de todas as pessoas. A diferença, por outro lado, é a expressão do sentido de humanidade, que impede que as pessoas sejam reduzidas a conceitos, categorias ou pensadas em função de outras pessoas, relativizando-se sua dignidade.

Sistemas semióticos particulares como a política, o direito e a religião, em que pese sua tendência à universalização, não ultrapassam os limites de seus próprios fundamentos, de sua lógica e de sua linguagem. O constitucionalismo, como uma das formas de se pensar o direito, é constituído a partir da racionalidade e da lógica instrumentais, só admitindo multiculturalismos em seus próprios termos, pois totaliza seu próprio discurso. O constitucionalismo é a fonte da *nomia* de sua própria ordem. Possui mecanismos de combate e neutralização de toda *anomia*. Desse modo, o constitucionalismo político (arte - aparelho ideológico) utiliza o constitucionalismo jurídico (técnica – aparelho de violência), como expressão de sua razão e de sua lógica instrumental, ao concebê-lo como *artefactum* objetivo, geral, necessário e neutro, legitimado por fundamentos míticos. Warat explica que:

O mito é uma forma específica de manifestação do ideológico no plano discursivo. Afastando-nos dos clássicos esquemas antropológicos e estruturalistas trataremos o mito como uma categoria do pensamento. Se tal é o caso, a categoria do mito permitiria a compreensão de um certo tipo de incidência do ideológico nos modos de produção do significado. Assim, o movimento da construção do conceito de mito exige um trabalho teórico que permitirá reconhecer certas relações ideológicas de significação, processadas no real. A partir da categoria “mito” a compreensão dos determinantes do modo de produção do convencimento jurídico (WARAT, 1994, p. 103).

Semelhantemente, a religião, tratada como direito que se expressa nas formas de liberdade positiva e negativa, nas dimensões social, meta e transindividual, e ainda, na difusa, é reduzida a objeto do direito. Adotando-se essa lógica de superposição sistêmica, pode-se chegar ao seguinte cenário: a política totaliza-se; o direito instrumentaliza-se; a religião coisifica-se. Assim, o plano cognitivo instrumentaliza-se na normatividade. Numa economia política ideologicamente fundada, como em qualquer sistema semiótico normativo, as insurgências são tratadas como fontes de anomia ou como desvios. Numa economia política fundada nos pilares do liberalismo político, jurídico e econômico, eventuais insurgências são rotuladas e tratadas como anomias ou como desvios. Se a religião se torna insurgente dentro de um sistema constitucional, procurando subverter a ordem política estabelecida, tentando instrumentalizar seus próprios interesses

através do direito, as instituições hegemônicas que se valem da razão e da lógica estabelecida reagem, combatendo a insurgência e restabelecendo a ordem.

A pluralidade e o multiculturalismo, em que pese a pujança dos enunciados constitucionais que os asseguram, carecem de uma estrutura de plausibilidade<sup>82</sup> e de uma estrutura de legitimação, tendo em vista que as formas de organização social e instituições sociais, em boa medida, não incorporaram essas premissas em suas estruturas. Famílias, empresas, Estado, escolas, Igrejas, entidades esportivas, culturais, economia, entre outras, organizam-se construindo identidades hierárquicas e excludentes da diversidade. Apresentam-se como referentes (SHINN, 2008) estruturados (BOURDIEU, 1998), num contexto de dominação e poder. Valem-se da lógica de uma racionalidade como instrumento a serviço do poder hegemônico. Como conciliar, então, o projeto constitucional de pluralismo e multiculturalismo com estruturas sociais, políticas, jurídicas e econômicas hierárquicas e excludentes? Como esclarecem Teixeira e Dias:

Num tempo marcado pela sedução fundamentalista e pela afirmação das identidades egocentradas, nada mais essencial que o exercício de sensibilização ao mundo do outro e a busca comum de caminhos de atuação solidária em favor da paz mundial (TEIXEIRA e DIAS, 2008, p. 16).

A fim de que a diversidade possa estar em contato, mas não negando a existência de conflitos, e acima de tudo, procurando solucionar os conflitos, eventuais dissensos ou divergências através do diálogo, mantendo-se as identidades particulares, a pouco e pouco devem ser instituídos espaços de diálogo, como foros apropriados para tanto. Internacionalmente, a Sociedade das Nações, a União das Nações Unidas, o Conselho Mundial de Igrejas, a Cruz Vermelha Internacional e outras instituições, constituem espaços em que pessoas de diferentes povos, culturas e tradições, se dispõem a dialogar e a buscar soluções para problemas comuns.

No âmbito nacional, caberia ao Estado solucionar essas questões, por expressar o resultado da decisão política fundamental de uma comunidade política, de viver segundo o governo de leis. O Estado, criado pelo soberano, compreendendo a diversidade humana no espaço territorial delimitado, institucionaliza-se, possuindo objetivos e fins a serem alcançados. Todavia, no

---

<sup>82</sup> Segundo Berger (1985, p. 58), uma realidade perdurável objetiva e subjetivamente, manifesta uma estrutura de plausibilidade.

âmbito nacional, quando objetivos e fins não são alcançados ou quando definham, pode-se chegar a uma situação de crise da estrutura de plausibilidade (BERGER, 1985, p. 58) e de legitimação. Um Estado laico que se limite a remeter aspectos identitários e culturais para o âmbito privado, deixa de protagonizar importante papel indutor de comportamentos, mantendo-se vincado numa perspectiva liberal.

Partindo do imperativo transcultural enunciado por Santos (2003, p. 458), as questões apresentadas como temas controvertidos - composição étnica da população; diferenças religiosas; migrações; ações afirmativas; questões de gênero; currículo escolar; grupos marginalizados; grupos minoritários; reivindicações para autoafirmação e atuação nos espaços político e público – passam a ser consideradas, não mais à maneira solipsista, em que o eu que se totaliza e vislumbra a explicação da totalidade do mundo. Numa dimensão diatópica, diferentes pontos de vista, partindo de diferentes atores, colocados em posições assimétricas, são apresentados e debatidos, sem que haja solução *a priori*. Nem mesmo os princípios estruturantes escapam à análise crítica e reflexiva no diálogo. As soluções são construídas em conjunto, no diálogo entre o eu, o outro e o totalmente outro. Situando a questão historicamente nos momentos que sucederam o fim da segunda guerra mundial, a busca de reconhecimento identitário e o discurso multiculturalista emancipador, assumiram diversas formas e expressões, entre as quais: reivindicações culturais, sociais e políticas; a busca de direitos específicos para determinados grupos. Movimentos sociais de grupos vulneráveis e marginalizados passaram a se intensificar, ganhando maior densidade com os movimentos descolonizadores, decolonizadores, em defesa dos direitos civis, e em defesa dos direitos culturais, econômicos e sociais.

Seguindo uma lógica insurgente contra as instituições hegemônicas e contra a lógica da racionalidade instrumental, o dialogismo<sup>83</sup> e a hermenêutica diatópica, como expressões de uma cosmovisão multiculturalista, intercultural<sup>84</sup>, possibilitam a releitura do mundo, numa permanente busca de conciliação entre os interesses dos grupos hegemônicos e os interesses dos grupos excluídos e

---

<sup>83</sup> Expressão utilizada no sentido proposto por Mikhail Bakhtin em sua obra *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. 13 ed. Tradução de M. Lahud, Y. F. Vieira. São Paulo: Hucitec, 2009.

<sup>84</sup> Como se verá adiante, Candau (2013), entre outros, no âmbito das práticas pedagógicas, dispõe sobre a perspectiva do multiculturalismo intercultural.

marginalizados. Considerando que os grupos excluídos e marginalizados se encontram em situação de desvantagem, ou vulnerabilidade, as reivindicações e direitos a eles concernentes no sentido do multiculturalismo emancipador tendem ao seu empoderamento, equilibrando a disputa de forças com os grupos hegemônicos. É nesse sentido que direitos associados a mulheres, crianças, refugiados, imigrantes, presos, indígenas e minorias étnicas, religiosas e linguísticas possuem caráter protetivo, pressupondo relações assimétricas de dominação. Ao tratar da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, por exemplo, Semprini (1999) esclarece:

O movimento pelos direitos civis (*Civil Rights*) surgido nos anos 60 com o objetivo prioritário de pôr fim à segregação racial nos Estados do Sul é o ponto de partida recente do multiculturalismo [...] Os anos 60 representam uma liberação repentina de energia e um projeto visando a evolução da realidade institucional e política conforme as exigências de uma nova sociedade civil (SEMPRINI, 1999, p. 31).

Os projetos de construção de uma nova forma de sociedade civil e de uma nova forma de relações humanas no plano global estão, pois, contidos nos propósitos do multiculturalismo. Além das lutas por direitos civis nos Estados Unidos, nos países colonizados como a Índia e países da América Latina, outro tipo de movimento reivindicatório desencadeou processos que resultaram em profundas mudanças políticas e sociais, inclusive produzindo uma nova abordagem para explicar as diferenças econômicas, sociais e políticas do mundo. Esta abordagem propugna por uma análise crítica bem como por propostas transformadoras do quadro geopolítico-econômico e cultural. É nesse sentido que se desenvolveram a teologia da libertação na América Latina, e as reflexões descolonizadoras e decolonizadora, bem como os movimentos pós-coloniais. A proposta do multiculturalismo, como esclarece D'Adesky sinaliza para o seguinte:

As ideias multiculturais se diferenciam daquelas nas quais prevalece uma cultura hegemônica que esmaga, com sua importância, as demais. Como política de Estado, o multiculturalismo visa preservar os grupos dominados dos efeitos de uma cultura dominante que pressupõe uma assimetria fundamental em relação às outras (D'ADESKY, 2001, p. 234-235).

Seja num cenário internacional, seja num cenário nacional, busca-se com o multiculturalismo um novo modo de olhar e perceber o mundo, que preserve grupos posicionados assimetricamente em situação desprivilegiada, de tal maneira que suas pretensões e a própria expressão de seu existir não sejam tragados ou subjugados pelos atores, forças e interesses hegemônicos. Como esclarecem

Candau e Sacavino:

O tema do multiculturalismo [...] é especialmente polêmico na atualidade. Defensores e críticos confrontam sua postura de forma acalorada. Uma das características fundamentais deste possível campo de estudos constituído por temas multiculturais, é precisamente o fato de que se encontra atravessado pelo acadêmico e pelo social, pela produção de conhecimento e pela militância. Convém ter sempre presente que o multiculturalismo não nasceu nas universidades ou no âmbito acadêmico. São as lutas dos grupos sociais discriminados e excluídos de uma cidadania plena, os movimentos sociais, sobretudo os que se referem a questões identitárias, os que constituem o *locus* de produção do multiculturalismo (CANDAU e SCAVINO, 2015, p. 28-29)<sup>85</sup>.

O multiculturalismo compreende ideias, teorias, explicações, que além de expor as causas das injustas assimetrias sociais, também desmascaram os discursos que procuram legitimá-las, sendo um discurso preponderantemente contrahegemônico<sup>86</sup>. Por ser contrahegemônica, a abordagem que melhor se adequa ao estudo proposto é a crítica, justamente por visar desmascarar injustiças estruturais e procurar dar visibilidade a aspectos do mundo da vida que não seriam adequadamente abordados com a utilização de perspectivas funcionalistas ou que apresentem concepções de sociedades pautadas por uma suposta ordem, gozando de sentidos ontológicos, substancialistas, sincrônicos ou sistemáticos.

As contradições manifestam-se no mundo da vida envolvendo conflitos entre atores, contradições ideológicas e contradições nos critérios de definição. Para utilizar expressões de Berger e Luckmann (2010), conflitos entre papéis, papéis e instituições e entre instituições. As contradições podem ser compreendidas, entre outras, a partir de uma perspectiva antropológica ou de uma perspectiva crítico-sociológica, e as demandas daí emergentes podem ser traduzidas politicamente como reivindicações. Diante das reivindicações, o Estado precisa apresentar

---

<sup>85</sup> Tradução livre do trecho: *El tema del multiculturalismo [...] es especialmente polémico en la actualidad. Defensores y críticos confrontan sus posturas de forma acalorada. Una de las características fundamentales de este posible campo de estudios constituido por temas multiculturales, es precisamente el hecho de que se encuentra atravesado por lo académico y lo social, por la producción de conocimientos y la militancia. Conviene tener siempre presente que el multiculturalismo no nació en las universidades o en el ámbito académico. Son las luchas de los grupos sociales discriminados y excluidos de una ciudadanía plena, los movimientos sociales, sobre todo los que se refieren a cuestiones identitárias, los que constituyen el locus de producción del multiculturalismo.*

<sup>86</sup> São contra-hegemônicos os discursos que não conseguiram se tornar dominantes. Por eles busca-se intencional e sistematicamente colocar os interesses não-hegemônicos a serviço das forças que lutam para transformar a ordem vigente visando a instaurar uma nova forma de sociedade. São contra-hegemônicos, entre outros, os discursos libertadores, decoloniais, descolonizadores e histórico-críticos.

encaminhamentos e soluções, muitas vezes explicitados nas formas de leis e políticas públicas. Com isso, os planos cognitivo e normativo interconectam-se, num sentido dialético, sendo este termo utilizado no sentido de Berger e Luckmann (2010). As leis e políticas públicas concebidas a partir das demandas e reivindicações, nem sempre expressam posições abertas à diversidade e ao multiculturalismo. Aliás, muitas delas são marcadamente antimulticulturalistas ou monoculturalistas. Além disso, algumas vezes, mesmo quando se apresentam propostas multiculturais que se convertem em leis ou políticas públicas, não se chega aos resultados esperados, por padecerem de déficit normativo<sup>87</sup>, e também por causa de variáveis que dificultam ou inviabilizam sua efetividade<sup>88</sup>, em especial nas situações que envolvem prestações positivas do Estado ou que necessitem de mudanças do comportamento das pessoas, o que demonstra que as leis, sozinhas, não bastam.

O Estado, enquanto ator privilegiado no campo das disputas políticas, vive permanentes tensões e contradições internas e externas. Trabalha a permanente tensão entre os planos cognitivo e normativo. Mesmo utilizando aparelhos ideológicos e gozando do monopólio da violência legítima (WEBER, 2012, p. 525), não consegue eliminar suas contradições. E justamente por viver constantemente as contradições é que se nota ser mera ficção a afirmação de que o Estado seja neutro, o que se estende também às leis e instituições estatais. Há vários atores, discursos e ideologias concorrendo internamente no corpo Estado e fora dele. E caso se adote a perspectiva ampliada de Estado abarcando também a sociedade civil, então a complexidade se torna sua condição normal. As contradições problematizam conceitos como Estado-nação, nação, indivíduo, tornando-os insuficientes para explicar a emergência dos movimentos insurgentes,

---

<sup>87</sup> Na relação entre comunidades de linguagem, sujeitos, enunciados, discursos e sua normatividade, pode-se falar em déficit normativo quando um enunciado não é legitimado discursivamente nesta comunidade de linguagem. Extrapolando o campo da língua, a legitimidade diz respeito à dimensão estética na intercompreensão dialógica, segundo a qual os sujeitos do discurso reconhecem ou não o valor de um enunciado. A relação estabelece-se, pois, entre sujeitos, enunciado e valor.

<sup>88</sup> São diferentes os conceitos de eficácia normativa e eficácia social. A primeira, no plano lógico normativo, compreende a aplicação da lei e seus efeitos especificamente jurídicos. A eficácia social diz respeito à dimensão atropo-sociológica. Muitas vezes aplica-se a lei, produzindo-se os efeitos normativos (como consequência lógica da lei), não se conseguindo atingir a eficácia social, por exemplo, quando não se erradica a pobreza, mesmo quando se adota uma política pública para geração de emprego e renda.

os quais são tratados como resultados de disfunções ou anomias.

Em lugar destas categorias – Estado-nação, nação, indivíduo – pensadas a partir de perspectivas sincrônicas ou sistemáticas, é mais adequado desenvolver reflexões a partir de categorias apresentadas por Habermas (2014), que reconhece além das esferas pública e privada, também a esfera de pessoas privadas reunidas em espaços públicos, identificando a esfera pública burguesa ou da sociedade civil. Trata-se de uma estrutura de plausibilidade, ou seja, uma realidade perdurável objetiva e subjetivamente (BERGER, 1985, p. 58). Esta se apresenta como um esquema de ordenação do mundo, porém concebido numa perspectiva de processo.

Cada povo, cada cultura, no curso da história conta com sua estrutura de plausibilidade historicamente situada. E como realidade histórica, ainda que se pretenda transcendente (suprahistórica e supraespacial) estabelece uma relação dialética estruturante-estruturada, segundo a conceituação de Bourdieu (1998, p. 45), entre interiorização, objetivação e exteriorização, conforme explicitado por Berger (1985). Tal perspectiva não invisibiliza as contradições internas ou externas do Estado, tentando compatibilizar permanências e discontinuidades. Para organizar o esquema de pensamento, esses elementos precisam de um eixo ordenador, que pode se apresentar nas formas teóricas propostas por Bakhtin (2016) e Shinn (2008). Com isso, pode-se conceber a sociedade em sua complexidade, dinamicidade e fluidez, sem faltar, todavia, um esquema de pensamento que torne possível compreender essa complexidade.

Uma estrutura de plausibilidade dá sentido e significado a todos os aspectos da vivência, reconhecendo, todavia, os referentes na complexidade social. A ação dotada de sentido, realizada por um ator social, funda este sentido numa dimensão objetiva ou subjetiva da estrutura de plausibilidade. Seja numa dimensão religiosa ou secularizada, o agir humano é preenchido de sentidos e significados. Estes se organizam em diversos níveis ou camadas de fundamentação, abrangendo tanto aspectos empíricos, quanto teológicos, constituintes da estrutura de plausibilidade, que enfeixa diferentes sistemas semióticos numa rede de sentidos. Ao mesmo tempo em que constituem a estrutura de plausibilidade, aspectos empíricos, teológicos e metafísicos, adotando uma perspectiva de teodiceia, identificam, na estrutura, o bem e o mal, o caos e o cosmo, quem são os atores privilegiados, quem são os marginalizados, os excluídos, os indesejados. Isso, porém, se insere numa abordagem histórica, dinâmica, multicentrada. Submetida à

crítica a estrutura de plausibilidade revela os vários elementos que se inter-relacionam dialeticamente. E mais ainda, possibilita a recepção do novo, do estranho, do outro e do totalmente outro. Evita-se com isso, que a análise se desenvolva numa forma de sistematização conceitual do mundo enquanto totalidade, prescindindo da historicidade e invisibilizando as contradições.

Os conteúdos das estruturas de plausibilidade mudam com o passar do tempo, em razão de sua dimensão histórica. Esse fenômeno pode ser notado no período da modernização, quando a secularização tomou lugar do mundo sagrado. Como explica Berger (1985, p. 124), com a secularização e a modernidade, o mundo da vida tem sido despido de suas características sagradas expressadas pelo mistério, pelo milagre e pela magia. Sobre a secularização, escreve Berger:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo [...] Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo (BERGER, 1985, p. 119).

A secularização tem colocado em crise o imaginário e as estruturas objetivas e subjetivas que se fundaram em explicações teológicas e metafísicas. A crise inaugurada pelo processo de secularização tornou possível a emergência de novas ideologias, atores, narrativas e intérpretes, encarregados de contar a história a partir de diferentes paradigmas. Ao invés de um ou poucos centros de difusão ideológica, vivemos um período de diversidade de fontes, que ensejam a existência de múltiplos olhares, cosmovisões e ideologias. Surge daí uma tensão entre o monoculturalismo - aqui representado pelo catolicismo e por sua influência na estrutura política, cultural e social do Brasil -, e o multiculturalismo, que propõe o diálogo entre as diversas fontes emergentes no período de secularização.

A propósito dessa mudança em curso, Berger (1985), partindo da reflexão dialética que envolve objetividade e subjetividade, e também do ponto de onde se parte para construir uma reflexão, elucida que “[...] é igualmente possível dizer que o pluralismo produz a secularização ou que a secularização produz o pluralismo” (p. 165). A diversidade de olhares expressa as diversas experiências, vivências,

narrativas e histórias utilizadas para explicar os fatos do mundo da vida. Ao mesmo tempo, a diversidade de olhares também possibilita a construção de diferentes histórias, que além de traduzir os acontecimentos, são constituintes de sentidos e significados. Contar a história é também criar mundo. Quando histórias surgem de diversas fontes, e quando histórias diferentes são contadas, é possível criar diversos mundos.

O modo como se conta a história ou se explicam os acontecimentos contém implicitamente a intenção do autor, revelando as motivações que levaram à escolha do método, à seleção dos recortes, ao destaque de determinados aspectos em detrimento de outros, ao escopo de abordagem etc. Contando a história, as coisas, tempos e espaços se conectam. “A linguagem marca as coordenadas de minha vida na sociedade e enche esta vida de objetos dotados de significação” (BERGER e LUCKMANN, 2010, p. 38). A compreensão do multiculturalismo se insere nesta discussão epistemológica e sobre o método e modo de produzir saberes, pois remete tanto a acontecimentos atuais, que estão ocorrendo em vários países do mundo, frutos do contato entre diferentes culturas, a transformações políticas e jurídicas que vêm ocorrendo em alguns países, como a discussões acadêmicas e à atuação política de grupos que reivindicam o reconhecimento de interesses ou direitos. Tudo isso fica registrado linguisticamente no curso da história. E é pela linguagem que temos acesso a esses dados, num permanente diálogo polifônico, e muitas vezes polissêmico.

Conhecer como são produzidos os discursos, os saberes, as linguagens, as ideologias, torna possível compreender como se dá a construção do imaginário fundante da cultura. Torna possível também verificar, como os conceitos e critérios que explicam nosso modo de ser e de viver são influenciados por categorias, conceitos e definições fundadas em critérios religiosos, de raça, de etnia, de linguagem, da ciência política clássica, entre outros. Estes critérios procuravam dar explicações e respostas antropológicas e políticas à diversidade da composição do povo brasileiro. Essas respostas, traduzidas em leis e políticas públicas que visavam lançar o país na modernidade, nem sempre sinalizaram para uma imagem do Brasil como nação multicultural, o que pode ser constatado a partir do cenário político-religioso. Em determinado momento ocorreu a ressignificação do imaginário fundante, por força da secularização, que produziu a progressiva pluralização e emergência de outras expressões e de outros atores religiosos. O monoculturalismo

– constituinte do mundo oficial - tratava os diferentes muitas vezes como criminosos, como marginais, como excluídos. Com a secularização e a pluralização, atores e expressões religiosos, antes marginalizados, saíram da criminalidade e da marginalidade para o espaço da licitude.

Passando a compor o campo da licitude oficial, atores e discursos antes marginalizados, passaram a concorrer com outros discursos, bem como com discursos e ideologias hegemônicas, entre os quais o universalismo humanista<sup>89</sup> e o humanismo laico do Estado secularizado<sup>90</sup>. Essa concorrência tem levado a uma disputa por espaço e poder entre os grupos intermediários que apresentam suas demandas particulares, com vistas à concretização de projetos de reconhecimento das diversidades, ou ainda, àquilo que Santos (2003, p. 435) explicou como projeto de globalização de localismos – *localismo globalizado*.

No tocante ao aspecto identitário, inclusive na dimensão religiosa, a tradição ocidental o insere no contexto dos elementos estruturantes do Estado, do direito e da política. Porém, a totalização discursiva e a universalização conceitual, características próprias da cultura e da tradição ocidentais, quando submetidos à crítica multicultural, revelam seu aspecto de localismo globalizado. Como artes e técnicas que se filiam à racionalidade instrumental, necessitam de ideologias, ações políticas e agentes de reprodução discursiva que alimentem e retroalimentem esse cenário social, tal como proposto, autorreferenciando-se permanentemente, como estrutura de plausibilidade. E para demonstrar que a própria identidade é parte de um universo semiótico criado e legitimado por ideologias, é preciso compreender como se dá esse processo de construção da identidade. E a melhor forma de fazê-lo é pela dialogicidade, como explica Freire:

[...] ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra dos demais. O diálogo é esse encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para

---

<sup>89</sup> Uma das características do discurso humanista, é que o mesmo se aplica a toda e qualquer pessoa, em qualquer lugar do mundo, mesmo tratando-se de um discurso produzido no ocidente. Isso leva à reflexão sobre o etnocentrismo do discurso e as intenções não declaradas de imposição de um modo de vida sobre outros.

<sup>90</sup> O humanismo foi apropriado pela política dos Estados ocidentais, principalmente, passando a compor enunciados jurídicos que estabelecem direitos e deveres nas relações humanas, passando, de então em diante, do *status* de juridicidade, que traz em si os qualificativos da necessidade e obrigatoriedade. Assim, o modelo humanista forjado no curso e após as revoluções liberais, foi incorporado ao ordenamento jurídico, passando a ser parte do arcabouço estruturante-estruturado.

pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. [...] Porque é encontro de homens que pronunciam o mundo, não deve ser doação do pronunciar de uns a outros. É um ato de criação. Daí que não possa ser manhoso instrumento de que lance mão um sujeito para a conquista do outro. A conquista implícita no diálogo é a do mundo pelos sujeitos dialógicos, não a de um pelo outro. Conquista do mundo para a libertação dos homens (FREIRE, 1988, p. 78-79).

A maior forma de emancipação humana ocorre no momento em que a pessoa se torna agente no diálogo. Este é impossibilitado quando os atores do discurso se limitam a pronunciar suas próprias verdades. Saber dialogar envolve o ato de falar, e também o de ouvir. Além de ouvir, procurar entender o contexto em que os atores do discurso figuram. Esse é o tipo de multiculturalismo que supomos ser o mais adequado para o processo de desalienação e libertação. Enquanto se apresenta na forma de um fenômeno multicultural, do ponto de vista ético, supõe uma fundamentação e legitimação anti-hegemônica, que Dussel apresenta na forma de ética da comunidade das vítimas, explicando o seguinte:

Esta é uma ética da vida. A consensualidade crítica das vítimas promove o desenvolvimento da vida humana. Trata-se, então, de um novo critério de validade discursiva, a validade crítica da razão libertadora [...] Se Rousseau mostrou no Emílio o protótipo de educação burguesa revolucionária – solipsista, de um órfão sem família nem comunidade, metodicamente sem tradição cultural medieval ou da nobreza monárquica, dentro do paradigma da consciência e sob a orientação solipsista de um preceptor -, um Paulo Freire, o anti-Rousseau do século XX, nos mostra ao contrário uma comunidade intersubjetiva, das vítimas dos Emílios do poder, que alcança validade crítica dialogicamente, anti-hegemônica, organizando a emergência de sujeitos históricos (“movimentos sociais” dos mais diversos tipos), que lutam pelo reconhecimento dos seus novos direitos e pela realização responsável de novas estruturas institucionais de tipo cultural, econômico, político, pulsional etc. (DUSSEL, 2012, p. 415).

Dessa forma, propondo a transformação estrutural da sociedade, e visando a construir uma comunidade política dialógica, em que as vítimas passem a ser vistas e ouvidas, podendo criticamente posicionar-se diante da vida, Dussel enuncia o princípio da libertação nos seguintes termos:

O “princípio-libertação” formula explicitamente o momento deontológico ou o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral [...] Trata-se do dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história. O princípio obriga a cumprir por dever o critério já definido; quer dizer, é obrigatório para todo ser humano – embora frequentemente só assumam esta responsabilidade os participantes da comunidade crítica das vítimas – transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, que produzem a negatividade da vítima (DUSSEL, 2012, p. 415).

## 2.7 O MÉTODO MULTICULTURAL

Não há, até o momento, um método específico que possa ser rotulado de multicultural, ou para estudo do multiculturalismo. O fenômeno é estudado por várias ciências humanas, havendo, portanto, uma diversidade metodológica. No tocante à forma de abordagem ou modo de produção dos saberes, o multiculturalismo sugere uma perspectiva dialógica, com vistas àquilo que Freire (1988, p. 79) concebe como “conquista do mundo para a libertação dos homens”. Do ponto de vista metódico, não se prescinde dos métodos e técnicas de estudos sociais, seja a arqueologia, estudos etnolinguísticos, o método comparativo, o método funcionalista, e técnicas como entrevistas, observação participante, história de vida, auxílio de intérpretes, método histórico crítico, entre outros (MELLO, 2015, p. 65-77). Lakatos (2010) apresenta em sua obra de referência metodológica os seguintes métodos: indutivo, dedutivo, hipotético-dedutivo, dialético. Métodos específicos das ciências sociais são: histórico, comparativo, monográfico, estatístico, tipológico, funcionalista, estruturalista, etnográfico, clínico. Sem solução *a priori*, porém, para compreensão do multiculturalismo, parece pressupor o diálogo – numa dimensão de quadro de referência – como a via mais adequada, principalmente a que emerge da postura contramajoritária que se volta contra a imposição de padrões de comportamentos ou esquemas de pensamento culturalmente hegemônicos. Neste caso, o diálogo deve ser travado a partir de um reposicionamento dos atores em nível simétrico, ou pelo menos em condições de reconhecer as assimetrias e suas implicações na condução dos diálogos. Sem isso não há diálogo, há monólogo que se expressa nas diversas dimensões – social, política, cultural, religiosa, econômica etc. – fruto da dominação já naturalizada. O sentido de diálogo que utilizamos e que é o cerne do método a que nos referimos, é o apresentado por Bakhtin (2009, p. 31-39). Para o autor de *Marxismo e filosofia da linguagem* tudo que é ideológico possui significado e remete a algo situado fora de si sendo um signo. E esclarece mais, o autor:

Ao lado dos fenômenos naturais, do material tecnológico e dos artigos de consumo, existe um universo particular, o universo de signos [...] Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico (BAKHTIN, 2009, p. 32-33).

Além do caráter semiótico da linguagem, esta também se relaciona com a consciência enquanto resultante dos processos de interação social: “A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e,

consequentemente, somente no processo de interação social” (BAKHTIN, 2009, p. 34). E mais: “A consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de relações sociais” (BAKHTIN, 2009, p. 36). A dialogicidade, como apresentada por Bakhtin, é estruturante das redes de significações sociais. Ao lado da abordagem discursiva de Bakhtin, a complexidade das relações sociais também pode ser compreendida pela teoria de matriz de entrelaçamento de Shinn (2008). O contraponto do diálogo, na perspectiva das relações sociais, é a dominação que se expressa nos âmbitos do ser, do saber e do poder. Weber dispõe sobre dominação nos seguintes termos:

Por “dominação” compreenderemos, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (“mandado”) do “dominador” ou dos “dominadores” quer influenciar as ações de outras pessoas (do “dominado” ou dos “dominados”), e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima de suas ações (“obediência”) (WEBER, 2012, p. 191).

Completando essa conceituação, e utilizando o sentido de sistema semiótico, nos valem dos ensinamentos de Bourdieu, que, ao dispor sobre a religião como sistema simbólico assevera que, enquanto “[...] sistema simbólico estruturado [...] funciona como princípio de estruturação” (1998, p. 45), o que implica dizer que é constituinte e mantenedora do sentido num imaginário social, que converte *ethos* em ética, naturalizando as condutas. Esse efeito da religião, que cria barreiras para logo depois apagá-las, faz com que as coisas pareçam ser naturais, portanto, inquestionáveis, donde falar de efeito conhecimento-desconhecimento (1998, p. 47). O mesmo raciocínio se aplica às relações de dominação e poder em que os grupos hegemônicos dominam o processo de construção dos discursos, e negam reconhecimento às particularidades culturais, o que implica desconhecimento de outros sujeitos, enunciados e discursos.

Partindo desta constatação, somente reconhecendo os efeitos da dominação, estruturação e apagamento das barreiras que fazem com que as coisas pareçam ser naturais, portanto inquestionáveis – efeito conhecimento-desconhecimento – e tomando ciência dessa condição, podem-se construir críticas e iniciar diálogos com autoconsciência, de tal maneira que os atores, cientes de sua condição, podem ponderar sobre os efeitos e consequências das decisões tomadas. E dentro desse contexto, podem ser melhor compreendidos, entre outros, os movimentos e lutas por direitos civis envolvendo questões étnicas, de gênero, de

liberdade de expressão religiosa, entre outros.

O multiculturalismo emerge como movimentos sociais, lutas políticas, enunciação jurídico-política, teoria ou cosmovisão, a partir do momento em que igualdade e liberdade transcendem a barreira da enunciação para se tornarem ações políticas, tornando-se valores socialmente vividos, ainda que por grupos não hegemônicos. Ressignificando o mundo, igualdade e liberdade extrapolam seu sentido liberal, alcançando o sentido das identidades comunitárias, dos direitos e interesses de grupos, o que se tensionará na polarização entre liberais e comunitaristas e também em questões como as apontadas por Castells (2013) de Estados impossíveis e nações sem Estado, e outras que Oliveira (2015, p. 19) nomina de identidades diaspóricas. Estas questões mostram a insuficiência das categorias da ciência política clássica, como Estado-nação, nação e indivíduo, incapazes de explicar a realidade dinâmica e fluída. Estas categorias, frutos da formação dos Estados modernos, procuravam rotular aspectos que se supunham necessários no novo arranjo político-organizacional – o Estado nacional. Mas como destaca Oliveira, “[...] o problema surge quando o grupo escolhido para representar a unidade nacional [tem] que reconhecer os outros grupos étnicos como parte da nação” (2015, p. 21), além disso, a autora explicita que nação e etnicidade são categorias em conflito.

De fato, sendo a cidadania<sup>91</sup> uma categoria que se pretende universalizante, entra em conflito com outras categorias identitárias nas hipóteses de divergência. E desde as revoluções liberais do século XVIII, a cidadania conta com

---

<sup>91</sup> Segundo Silva (2009, p. 47-48), “a rigor, podemos definir cidadania como um complexo de direitos e deveres atribuídos aos indivíduos que integram uma Nação, complexo que abrange direitos políticos, sociais e civis. Cidadania é um conceito histórico que varia no tempo e no espaço. Por exemplo, é bem diferente ser cidadão nos Estados Unidos, na Alemanha e no Brasil. A noção de cidadania está atrelada à participação social e política em um Estado. Além disso, a cidadania é sobretudo uma ação política construída paulatinamente por homens e mulheres para a transformação de uma realidade específica, pela ampliação de direitos e deveres comuns. Nesse sentido, negros, mulheres, imigrantes, minorias étnicas e nacionais, índios, homossexuais e excluídos de modo geral, são atores que vivem fazendo a cidadania acontecer a cada embate, em seus Estados nacionais específicos. O direito ao casamento entre homossexuais, por exemplo, que recentemente virou realidade em alguns países, é uma conquista de cidadania: a conquista do direito de estabelecer uma família assentada em bases jurídicas [...] O conceito de cidadania que temos hoje é fruto das chamadas revoluções burguesas, particularmente a Revolução Francesa e da Independência dos EUA no século XVIII, mas também da revolução industrial. Nesse contexto, foram as Constituições francesa e norte-americana os documentos que fundamentaram os princípios da cidadania moderna [...] A lei está acima dos direitos civis [...] A partir daí surgiu o chamado Estado de direito, típico da sociedade burguesa nascida no século XVIII, em oposição ao Estado de nascimento, típico da aristocracia e do período feudal.

*status* privilegiado, gozando de precedência em relação às demais formas identitárias. Esse critério decorreu exatamente do novo desenho do arranjo político do Estado nacional, que pretendia pôr fim aos estatutos das classes feudais – os quais feriam o princípio da igualdade - e à influência das corporações de ofício na condução dos negócios e profissões – o que feria a liberdade de ofício e profissão, conforme Hunt (2009). Expressão da própria soberania, a cidadania conferiu às pessoas, igual *status* de dignidade política, o que, no entanto, não impediu a persistência de outros tipos de distinções, principalmente de fundo econômico e cultural.

Por trás de todos esses conflitos, e servindo-lhes de princípios organizadores dos pensamentos e conceitos, encontram-se as ideias de unidade e verdade, inconciliáveis com a complexidade do mundo da vida, quando se tenta aplicá-los na formação de Estados nacionais, sem levar em consideração as particularidades culturais. De fato, quando os Estados nacionais foram formados, ao longo dos séculos XVIII e XIX, os governos tiveram de eleger quais seriam: as línguas falada e escrita<sup>92</sup>, padrões de pesos e medidas, moedas, se seriam laicos, os modelos de ensino etc. Outrossim, como havia problemas históricos relacionados a questões étnicas, religiosas e de outras ordens, tiveram de acomodar no mesmo território, como cidadãos – livres e iguais - pessoas pertencentes a diferentes grupos étnicos, religiosos, culturais, entre outros. Hobsbawm (2015, p. 295 e s.) explica como a urbanização, a industrialização, as migrações e a formação dos Estados nacionais produziram novos problemas como os concernentes à alocação das pessoas no espaço por motivações econômicas e religiosas, como essas pessoas eram recebidas em países diferentes, como se acomodavam, muitas vezes formando guetos, a exemplo dos Irlandeses nos Estados Unidos, como se estabeleceram as regras de nacionalização e cidadania, como surgiram movimentos

---

<sup>92</sup> Hobsbawm (2015, p. 230-231) mostra como a questão da língua nacional interferiu nas relações entre diferentes comunidades de linguagem, assumindo a certa altura contornos de conflitos ideológicos com repercussões políticas e jurídicas. “O século XIX foi a época das grandes “autoridades” que estabeleceram o vocabulário e “corrigiram” o uso de seu idioma [...] As linguagens escritas ligam-se íntima, mas não necessariamente, aos territórios e instituições. O nacionalismo que estabeleceu a si próprio como versão padronizada da ideologia e do programa nacional era essencialmente territorial, uma vez que seu modelo básico era o Estado territorial da Revolução Francesa, ou, de qualquer modo, aquele que mais se aproximasse de efetivar o controle político sobre um território claramente definido e seus habitantes, e que estivesse, na prática, disponível.

de racismo, xenofobia, discriminação e preconceito contra imigrantes, estrangeiros<sup>93</sup> ou pessoas diferentes. Conforme aspectos identitários, pessoas eram prontamente aceitas ou rejeitadas nos Estados. Mas ao invés de reconhecer a diversidade como constituinte da identidade nacional, o que ocorreu na maioria dos casos foi justamente a eleição de padrões hegemônicos, em detrimento das particularidades que foram tratadas como questões alheias ao interesse do Estado. Existindo a preocupação de se preservar um suposto padrão de comportamento associado a gênero, classes econômicas, classes sociais, etnicidade, entre outros, o Estado passou a intervir na educação escolar e em outros campos, impondo modelos de comportamento. Daí a razão de conterem as Constituições dos países enunciados dispendo sobre padrões oficiais de língua e outros aspectos<sup>94</sup> homogeneizantes, e também o fato de os Estados terem avocado para si as questões atinentes à formação educacional e ao controle das profissões.

Unidade e verdade transpostos para o âmbito das relações humanas resultam na expectativa de homogeneidade e padronização de comportamentos, o que também sugere um embasamento científico. Os Estados nacionais utilizaram critérios científicos estabelecendo diferenças injustas, classificando e rotulando pessoas segundo graus de desenvolvimento, para o que contribuíram significativamente as ciências sociais que estavam surgindo no século XIX. Isso se mostrou manifesto nos Estados Unidos e na África do Sul, onde políticas segregacionistas estabeleceram divisões de diversas ordens para separar pessoas brancas de negras, o que ensejou, como reação, os movimentos pela igualdade de direitos.

Corroborando essa estratégia de uso do poder, memória, história e tradição, associados à noção de unidade narrativa, também sugerem observância ao

---

<sup>93</sup> Segundo Hobsbawm (2015, p. 231) “a identificação das nações com um território exclusivo criou tais problemas [de acomodação de pessoas de diferentes origens] em amplas áreas do mundo de migração de massa, bem como no mundo não migratório, que foi preciso desenvolver uma definição alternativa da nacionalidade [...] A nacionalidade era aqui considerada inerente, não a um trecho especial do mapa ao qual estaria ligado um conjunto de habitantes, mas aos membros desses conjuntos, aos homens e mulheres que se considerassem pertencentes a uma nacionalidade, onde quer que por acaso estivessem”.

<sup>94</sup> A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 13, *caput*, prevê ser a língua portuguesa o idioma oficial do país. O art. 19, I, prevê que é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios 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 (BRASIL. ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1988).

primado da unidade e da verdade, possibilitando a quem se privilegia da ordem tradicional, legitimar sua permanência no poder. Somente no século XX, quando esses princípios estruturantes da unidade, verdade, homogeneidade, padronização, com repercussões na memória, história e tradição, mostraram-se insuficientes para dar respostas aos problemas que estavam sendo vivenciados, fizeram-se possíveis críticas e novos questionamentos que levaram a novos postulados epistemológicos, pensados em termos de dinamicidade, mudança, historicidade, ambiguidade, enfim, um novo modo e produção de saberes, seres e poderes. Ainda assim, persistem algumas barreiras culturais, impostas por quem se privilegiava da antiga ordem social, as quais têm sido combatidas por movimentos sociais e políticos emergentes.

Perduram fortemente as resistências contra o reconhecimento de direitos identitários relacionados a questão de gênero, principalmente no que toca aos gays, lésbicas, bissexuais e transexuais. Estes grupos, todavia, tem se organizado e mobilizado, construindo novos discursos e provocando discussões e diálogos. Esses movimentos políticos e sociais de crítica contra a cultura dominadora, homogeneizante e segregacionista são protagonizados por grupos que até então eram desprovidos de voz ou de expressividade política<sup>95</sup>. Acedendo à crítica de Benjamin (1987) esses novos atores estão escovando a história a contrapelos, tornando-se atores, passando a escrever sua biografia, lutando por sua identidade. Os movimentos e reflexões críticos procuram descrever, teorizar e explicar uma realidade dinâmica e fluída, contrapondo-se ao primado universalizante da tradição ocidental cristã, que foi apropriado pelos Estados nacionais, que secularizaram referido modelo teológico. Tratando-se de um processo em curso, cujo início se deu muito recentemente, esses movimentos políticos e sociais têm provocado a ressignificação das identidades e exigido reflexões e mudanças no modo de ser, existir e viver no mundo. Tais movimentos dirigem críticas contra o modelo universalizante, racional homogeneizante, em especial a partir do fim da segunda guerra mundial, quando foram colocadas sob suspeita as meta-narrativas que conferiam sentido de unidade à totalidade do mundo. Somente aí, no processo de desconstrução, quando já se havia assegurado a liberdade de consciência, crença e expressão, os críticos puderam mostrar com toda a veemência a violência que era

---

<sup>95</sup> Política no sentido de atuação livre na *polis*, com exercício pleno dos direitos civis e políticos.

mantida por esse sistema totalizante.

Combatendo a totalização discursiva e as práticas políticas nelas sustentadas, o multiculturalismo tem como princípio epistemológico o reconhecimento da diversidade de fontes, análises, caminhos e métodos, o que pode levar a diferentes percursos e conclusões, sem que haja necessariamente precedência de umas vias em relação a outras. Como consequência, vislumbra-se como perspectiva a coexistência de diferentes cosmovisões e imaginários. O ser, o saber e o poder, nessa nova dinâmica, se abrem para o espaço dialógico, transcendendo os limites impostos pelas abordagens sincrônicas, substancialistas e ontológicas os quais aprisionam o mundo em conceitos e categorias autorreferenciadas e ensimesmadas, pré-excluindo a possibilidade de diálogo e de construção de saberes em espaços e tempos enriquecidos pela alteridade. Mas ainda que o multiculturalismo promova a reflexão crítica contra os discursos totalizantes, cabe registrar observação feita pelos detratores do multiculturalismo, salientada por Semprini:

O multiculturalismo é com frequência acusado de comprometer a unidade social e política, de comprometer, ou mesmo subverter, a dinâmica da integração, de levar os indivíduos a se fechar no interior de seu grupo-étnico, religioso, racial, sexual, cultural – de pertença (SEMPRINI, 1999, p. 129).

Desse modo, ainda que exista quem sustente a legitimação do discurso multiculturalista como uma via de resignificação das relações entre diferentes culturas, há movimentos que se contrapõem a tal proposta. Diante deste conflito, desta divergência, sem solução *a priori*, parece ser o diálogo, o melhor caminho para a construção de um novo modo de ser e viver. Não podendo os Estados impor modos de vida, cabe-lhes criar condições para que os atores possam dialogar simetricamente, equilibrando as forças e impedindo que valores não-hegemônicos sejam entregues à sua própria sorte numa luta desigual. Esse diálogo, todavia, deve ser precedido da análise histórico-crítica dos fatos, e da tomada de consciência dos atores. Para melhor compreensão desta questão, faz-se necessário trabalhar princípios, conceitos e classificações.

## 2.8 PRINCÍPIOS MULTICULTURAIIS

É possível falar em princípios multiculturais? Admitindo-se que os diversos aspectos das experiências humanas podem e devem ser submetidos ao

diálogo e à reflexão, tem-se que o eixo que melhor situa a especificação dos princípios seja o referente ao modo de construção de seres, saberes e poderes a partir de um viés dialógico. Não se podendo estabelecer fins *a priori*, o que se problematiza na dimensão dialógica, além da inexistência de fins dados ou pré-existentes, é também a melhor forma para construção de projetos políticos comuns. Desse modo, eventuais princípios que disponham sobre o multiculturalismo centram-se no aspecto estrutural do diálogo e na impossibilidade de fechamento do discurso em fins aprioristicamente estabelecidos.

Os princípios adiante apresentados procuram explicar a existência de situações complexas e contraditórias irreduzíveis às perspectivas sistêmicas submetidas à lógica da racionalidade instrumental. Referem-se à complexidade numa perspectiva de multidimensionalidade, que se irradia para todas as dimensões da existência, reorganizando o esquema mental homogeneizante, uniforme, racionalizado, sistematizado. Esse esquema mental que em todo momento procura reduzir a complexidade da existência humana a explicações racionais, produz conceitos, classificações, definições, ordens, organizações. A perspectiva multicultural, para fazer-se compreensível, inteligível, também se apresenta como enunciado linguístico, como conceito, todavia, não se reduz àquilo que é monológico, homogêneo, sistemático, característica específica da cientificidade ocidental. E o faz admitindo, por princípio, a diversidade das próprias condições de produção de saberes, sobre os próprios saberes, e também sobre seres e poderes, a partir do reconhecimento da diversidade de fontes, análises, caminhos e métodos, o que pode levar a diferentes percursos e conclusões, sem que haja necessariamente precedência de umas vias em relação a outras. Não significa dizer que a diversidade produzirá uma nova Babel. Muito pelo contrário. Espera-se que a diversidade haurida da multiculturalidade reorganize os esquemas estruturantes dos saberes, a fim de que a diversidade possa ser encarada como valor que estabelece equilíbrio e harmonia entre diferentes cosmovisões, formas de pensar e compreender o mundo. A diversidade se manifesta nas condições de produção de saberes, epistemologia e linguagem, levando em consideração os discursos, e principalmente os atores, reumanizando os saberes e poderes. As consequências podem ser notadas em todas as áreas do saber. Na lógica-matemática, com as lógicas heterodoxas de Costa (2008), na física, com a quântica e o princípio da incerteza de Heisenberg, nas ciências humanas com as perspectivas críticas, na

filosofia com a alteridade de Lévinas (2009), e principalmente a partir dos pais da dúvida, Nietzsche, Marx e Freud. A propósito destes últimos no que concerne ao mundo semiótico, assim escreve Borau:

A hermenêutica da suspeita, nascida a partir de Marx, Nietzsche e Freud, conduz a uma arqueologia do sujeito que busca a identificação das ilusões da consciência para além dos interesses ou motivações ocultos. Mas deve complementar-se com a fenomenologia do sagrado ou com a fenomenologia do espírito, porque uma filosofia reflexiva, diz Ricoeur, deve buscar a complementaridade de interpretações antitéticas, e incluir os resultados dos diferentes métodos que tentam decifrar e interpretar os signos e símbolos. E isto não é feito por uma afã sincrético, mas porque o símbolo e a linguagem ocultam mais do que mostram, e porque existe realmente uma dupla significação do simbolismo (BORAU, 2009, p. 20-21).

A diversidade proposta pelo multiculturalismo se insere no escopo maior da historicidade, e em novas vias de compreensão do mundo que não se limitam a afirmar a naturalização-sistêmica das coisas, como se devessem ser como são ou sempre foram. Mas mesmo com o reconhecimento da diversidade, é de se destacar que esses saberes, principalmente os lógicos-matemáticos – e atualmente os computacionais – tendem a ser compartilhados, constituindo linguagem comum entre diversas pessoas do mundo. Esta condição torna possível que pessoas de diferentes nacionalidades, tradições ou culturas se comuniquem, apesar de se expressarem por linguagens diferentes. Quando não é possível a utilização da mesma linguagem, vale recorrer a traduções e decodificações. Isso torna possível, também, a comunicação e o compartilhamento de saberes. Mas nem sempre torna possível a decodificação ou o compartilhamento de todos os saberes, visto que em alguns casos a metalinguagem pode se tornar um dificultador da compreensão ou do compartilhamento, surgindo daí a necessidade de criar meios mais complexos de tradução e decodificação. Além disso, algumas experiências são intraduzíveis em palavras só podendo ser compreendidas quando vivenciadas pelas pessoas. Apesar disso, sem negar os princípios e leis dos diversos saberes, e sem compartimentar os saberes como se fossem setorizados, o novo olhar tende a criar espaços de contato entre as diversas áreas do conhecimento, impondo discussões éticas e humanistas em toda e qualquer reflexão.

Mesmo nos saberes lógicos, matemáticos ou abstratos, o humano deve estar presente, atuando como limite contra toda e qualquer forma de saber e poder que possa levar à negação, subalternização, violência, extermínio ou desvalorização, enfim, desumanização do outro. E para tornar possível o amplo

diálogo entre as diferentes cosmovisões, faz-se necessária a criação de espaços, tempos e condições que o viabilizem. Princípios do multiculturalismo encontram-se enunciados em tratados internacionais, declarações de direitos, convenções, constituições, leis, cartas, protocolos, programas pedagógicos, reflexões políticas. São exemplos de normas que dispõem sobre o multiculturalismo: a *Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais*; a *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO*; a *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da UNESCO*<sup>96</sup>. Estas são apenas algumas das normas que dispõem sobre aspectos inerentes ao multiculturalismo. A *Carta da Transdisciplinaridade* é um documento que propõe, sem força normativa, uma reflexão ampla e profunda sobre saberes e poderes.

A lógica de referidas normas e propostas surgiu da análise dos conflitos derivados de diferenças culturais em suas mais variadas formas. As diferenças por si mesmas não são causas de conflitos. Estes emergem a partir da conduta adotada pelas pessoas diante das diferenças, em especial quando se tomam alguns hábitos, modos ou *ethos* como normativos. Numa sociedade patriarcal, a ascensão de mulheres pode ser vista como ilícita. Igualmente, se um povo constrói um imaginário fundado no temor de ser destruído por outros povos, vai adotar atitudes hostis contra todos os estrangeiros e imigrantes. Semelhante lógica pode governar qualquer aspecto da cultura. A proposta multicultural reconhece a coexistência de diferentes culturas, cada qual organizada segundo diferentes padrões culturais, e governada por diferentes princípios e arranjos. Mais do que isso, enuncia que a diversidade é o parâmetro a ser levado em consideração quando da análise dos sistemas normativos, o que vai interferir na forma como os próprios sistemas normativos

---

<sup>96</sup> Estas e outras normas estão disponíveis na Biblioteca Virtual de Direitos Humanos em <<http://www.direitoshumanos.usp.br/>>. Outras normas que também dispõem sobre essa dimensão, também encontradas no referido site são: a *Declaração da Rede de Mulheres Indígenas sobre Biodiversidade (RMIB)*; a *Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas*; a *Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas*; a *Convenção Relativa aos Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes*; a *Carta da Organização dos Estados Americanos*; a *Declaração Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas*; a *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções*; a *Declaração sobre a raça e os preconceitos raciais*; a *Declaração sobre os princípios fundamentais relativos à contribuição dos meios de comunicação de massa para o fortalecimento da Paz e da compreensão internacional para a promoção dos Direitos Humanos e a luta contra o racismo, o apartheid e o incitamento à guerra*; a *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial*; a *Declaração sobre os direitos humanos dos indivíduos que não são nacionais do país em que vivem*.

devem se organizar, em especial os do Estado. Ao empoderar os grupos vulneráveis e marginalizados, dando voz àqueles que são silenciados nas relações de dominação, reinventam-se as relações. Do outro lado, defendendo uma postura monocultural homogeneizante, também há tratados internacionais, declarações de direitos, convenções, constituições, leis, cartas, protocolos, programas pedagógicos e reflexões políticas. São exemplos de normas que dispõem sobre essa abordagem o *Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio 1947 (GATT 47)* (BRASIL, 1947) norma que estabelece padrões internacionais de relações comerciais, tarifárias e tributárias. Essa duplicidade de quadros normativos, um tutelando e promovendo o multiculturalismo e a diversidade, outro buscando o monoculturalismo e a unicidade, também se encontra em textos de constituições como a do Brasil, reproduzindo-se também nos âmbito infraconstitucional. Essa aparente contradição expressa a própria complexidade das relações humanas nos diversos campos da existência. Se por um lado os tratados que dispõem sobre a educação e cultura, visam a assegurar as identidades locais, as autonomias e a diversidade cultural, inclusive a religiosa, pode-se notar por outro lado, que são as regras que dispõem sobre comércio, finanças, economia e mercado que propõem a maior homogeneidade possível. O que sobressai evidente dessa tensão é que o nível de efetividade das normas de segundo tipo é maior no tocante à capacidade de determinar e condicionar comportamentos, por lhe corresponderem experiências práticas imediatas. No comércio, a circulação de mercadores tem linguagem e gramática próprias, que fazem como que sujeitos, enunciados e discursos compartilhem do mesmo sistema semiótico, compondo uma comunidade de linguagem.

Diante deste problema, que postura deve ser assumida para compatibilizar as duas perspectivas, tendo em vista que, normativamente, os dois quadros coexistem? Esse aspecto interfere diretamente na tensão havida entre os planos cognitivo e normativo, fato já constatado em relação à análise dos direitos humanos e à possível alusão a um suposto núcleo duro, frente a uma possível banalização decorrente da inflação legislativa, que tendeu a considerar direitos humanos quase todos os aspectos do mundo da vida, conforme demonstrado por Montejo (2008). Parece-nos que o problema concernente à baixa efetividade de aplicação dos enunciados dispendo sobre multiculturalismo diz respeito, mais propriamente, ao conflito e prevalência de outros valores ou imaginários em detrimento do multiculturalismo, e não à falta de enunciação mesma. Pode-se,

mesmo, afirmar, que não temos problemas legislativos, que inviabilizem ou impossibilitem a construção de saberes, poderes e viveres fundados numa perspectiva multicultural. De fato, a capacidade de autodeterminação, a autonomia cultural, o direito de ser diferente, os princípios da diversidade, da igualdade, do respeito e da inclusão, estão todos enunciados explicitamente no cenário jurídico normativo. Na análise da tensão entre diferentes princípios de um mesmo sistema normativo, a solução não pode levar à anulação de um princípio por outro, a exemplo do que ocorre quando se tensionam liberdade e igualdade. Havendo tensão entre diferentes sistemas normativos, é preciso analisar os limites existentes no próprio sistema hegemônico, o que acontece, por exemplo, numa análise entre direito e religião, ou economia e religião. Havendo tensão entre sistemas normativos que compõem mundos diferentes, somente pelo diálogo e compreensão mútua pode-se fazer possível a superação de eventual estranhamento ou incompreensão.

## **2.9 OBJETO DO MULTICULTURALISMO**

O multiculturalismo tem por objeto os fenômenos observáveis que expressam numa perspectiva geral, a existência da diversidade cultural, suas causas e origens, os critérios que a definem, consequências, efeitos, classificações, e numa perspectiva particular, os atores e acontecimentos historicamente situados, que evidenciam o multiculturalismo enquanto fenômeno empiricamente observável. Há uma tendência, contudo, a abordar referida questão situando a problemática nos contextos de conflito e na busca de soluções para os conflitos, como o faz Taylor (1994), em sua *Política de reconhecimento*, ao suscitar questões sobre negros, mulheres, indígenas e povos colonizados, e particularmente no Quebec, Canadá. De modo semelhante o faz Semprini (1999) ao abordar a questão nos Estados Unidos e D'Adesky (2001) ao abordar a questão racial no Brasil.

Insta esclarecer que diferem as percepções sobre o multiculturalismo enquanto sistema, processo e fenômeno. O primeiro, sucintamente, se refere à organização de saberes produzidos a partir de princípios e métodos pré-concebidos acerca do fenômeno. O processo multicultural expressa como o multiculturalismo veio a ser. O fenômeno multicultural é objeto de investigação e compreende os contatos entre diferentes culturas em diferentes dimensões e escopos, por diversos modos, o que será observado de investigações pelos vieses históricos ou processuais.

O multiculturalismo enquanto projeto funda um novo imaginário que ressignifica as identidades. Identidade e diversidade são conceitos que só podem ser compreendidos em conjunto. Ao se falar de identidade, fala-se também de diversidade, ainda que a questão fique implícita. Taylor (2009) destaca que o reconhecimento forma a identidade. Identidade e diversidade no multiculturalismo referem-se às situações que envolvem contato entre diferentes culturas, o que pode gerar efeitos positivos ou negativos. Uma cultura é composta por diferentes espaços, tempos, papéis sociais e as correspondentes expectativas de comportamento. Tenta-se com o termo cultura reunir uma multiplicidade de aspectos, conferindo-lhes um sentido de unidade compreensível enquanto tal. Os aspectos identitários da cultura possibilitariam, se houvessem tipos puros, situar as pessoas pela só constatação de suas características culturais<sup>97</sup>. A partir desses elementos poder-se-ia relacionar os aspectos à questão identitária. Além disso, seria possível constatar de que culturas a pessoa não faz parte. Essa análise poderia abranger diversos escopos, como a família, bairro, escola, município, estado, país, continente, chegando aos aspectos mais gerais. Esse conjunto, dos elementos identitários e das diversidades, situaria as pessoas no mundo. De fato, por algum tempo, pensou-se que isso era possível. Mas com os fluxos migratórios, as relações internacionais e outros fenômenos, já não se fazem mais tão simples estas constatações.

Para compreensão do multiculturalismo, nos ateremos preponderantemente à questão identitária. Identidade é uma daquelas palavras utilizadas em diversas áreas do saber, que pode ser completada por outras palavras, adquirindo diferentes significados. Identidade é também a base para compreensão do multiculturalismo. No plano mais geral do pensamento e da linguagem, no curso das teorias que desontologizaram a linguagem, e utilizando as reflexões de Wittgenstein (2004, p. 158) sobre os jogos de linguagem, pode-se afirmar que identificar algo é associá-lo a algum signo ou símbolo, fonético, gestual, visual, ou de outra ordem, conferindo-lhe sentido em algum tipo de linguagem. Daí o autor enunciar nos aforismos 371 e 373 o seguinte: “371. A essência se expressa na gramática [...] 373. A gramática diz que espécie de objeto seja”. Não há qualquer vínculo natural entre a palavra e o mundo. Por isso enuncia no aforismo 372 o

---

<sup>97</sup> Vide nota 40, fl. 56.

seguinte: “Refleta: O único correlato na linguagem para uma necessidade natural é uma regra arbitrária. Ela é a única coisa que se pode extrair dessa necessidade natural para uma proposição”. Sem haver qualquer vínculo entre linguagem – seja qual for – e o mundo, emerge a arbitrariedade como sua constituinte. O pensamento – a razão - organiza o mundo por meio da linguagem, sem que esta tenha qualquer vínculo natural com o mundo. No aforismo 43, Wittgenstein enuncia que “[...] O significado de uma palavra é seu uso na linguagem. E o significado de um nome se explica, muitas vezes, ao se apontar para o seu portador” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 38). Não é exatamente neste sentido que o estruturalismo linguístico de Saussure (2006), ao distinguir língua de fala, demonstra que uma palavra só tem sentido dentro de uma linguagem pré-estabelecida. Enquanto em Wittgenstein pode-se estabelecer relação entre significante, significado e referente, em Saussure, as diferentes palavras ou termos são compreendidos a partir da relação entre significantes e significados e da relação dos signos entre si, abstraindo-se qualquer alusão aos referentes. A referência ocorrerá no plano da fala, no uso, na particularização. Em Wittgenstein, antes do uso da linguagem estabelecem-se as regras e se definem quais são os elementos do “jogo de linguagem”. É assim que também Silva vai tratar da identidade e diferença no âmbito cultural mostrando a dificuldade de definir o que seja identidade, referindo-se a ela como resultado de atos de criação linguística:

Além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação linguística. Dizer que são o resultado de atos de *criação* significa dizer que não são elementos da natureza, que não são essências, que não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas. A identidade e a diferença têm de ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais (SILVA, 2014, p. 76).

O fato de não existir vínculo natural entre palavra e mundo não impede que pensamento e linguagem organizem o mundo. E essa organização, como esclarecido por Silva (2014), tem de ser ativamente produzida. E a produção da identidade ocorre no contexto das relações culturais e sociais. Nas relações culturais e sociais, vão-se identificando as coisas do mundo para que se tornem inteligíveis, dotadas de sentido e significado. E a inteligibilidade se expressa no mundo construído dialogicamente – socialmente - por meio do pensamento e linguagem.

Daí é que em qualquer área do saber, utilizamos pensamento e linguagem para situar as coisas. É nesse sentido que o termo “identidade” pode ser utilizado referindo-se a elementos de qualquer área do saber, o que se expressará nas definições, conceitos, ou como salientado por Wittgenstein (2004), com o simples ato de se apontar para uma coisa identificando-a.

O termo “identidade” refere-se às dimensões cultural, étnica (raça, língua, religião) política (povo, nação, cidadania, território e espaço), jurídica (pessoa física, pessoa jurídica, grupos despersonalizados) e qualquer outra classificação alusiva à situação das pessoas nos campos culturais ou multiculturais. As primeiras formas de identidade possuem um sentido mais definido e sincrônico, servindo a identidade multicultural como novo paradigma para compreensão do cenário dinâmico, fluido e poroso vivido na contemporaneidade. Outrossim, funcionando o multiculturalismo como metaconceito e meta teoria, permeia as demais identidades conferindo-lhes nova dimensão, fortalecendo o sentido das diferenças, das misturas, das mudanças e da dinamicidade.

Vivendo na historicidade, no espaço e no tempo, pessoas e grupos podem manter maior grau de estabilidade em relação a aspectos que formam sua identidade. Constituindo comunidades de linguagem, a forma de preservação dessa estabilidade pode se manifestar enquanto fundamentalismo, ortodoxia, ou outras formas de controle da formação e uso da linguagem. Dessa forma, alguns grupos são facilmente identificáveis pelo conjunto de seus hábitos e modos de vida, seja no âmbito internacional, nacional, regional ou local, constituindo comunidades de linguagem. A identidade é construída no mundo da vida. O sujeito, vivendo suas experiências, adquire elementos que vão compor sua identidade. Língua, etnicidade, nacionalidade, religião, vestimentas, alimentação, conceitos estéticos e éticos, enfim, tudo compõe a identidade. Alguns conceitos de identidade nos ajudarão a compreender o assunto. Berger e Luckmann escrevem que:

A identidade é evidentemente um elemento-chave da realidade subjetiva, e, tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais [...] As estruturas sociais históricas particulares engendram tipos de identidade, que são reconhecíveis em casos individuais [...] A identidade é um fenômeno que deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade. Os tipos de identidade, por outro lado, são produtos sociais *tout court*, elementos relativamente estáveis da realidade social objetiva (sendo o grau de estabilidade evidentemente determinado socialmente, por sua vez) (BERGER e LUCKMANN, 2010, p. 221-222).

Castells, por sua vez, assim dispõe:

Entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo. [...] No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significação. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. Isso porque é necessário estabelecer a distinção entre a identidade e o que tradicionalmente os sociólogos têm chamado de papéis, e conjuntos de papéis (CASTELLS, 2013, p. 22).

Bauman, na entrevista feita por Benedetto Vecchi, expressou-se do seguinte modo quando indagado sobre o fato de a identidade ser um objetivo, um propósito, ao invés de algo pré-definido:

De fato, a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, “um objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser suprimida e laboriosamente oculta (BAUMAN, 2005, p. 21-22).

Hall (2015, p. 10-12), por sua vez, apresenta três diferentes concepções de identidade: do sujeito do iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. Vê-se em Berger e Luckmann (2010) a distinção entre identidade, e tipos de identidade, utilizando como critério a diferença que há entre geral e particular. A identidade geral seria a categoria. Os tipos de identidade as particularizações identitárias historicamente situadas. Geertz (2011), por sua vez, privilegia os aspectos fundacional, processual e semiótico da identidade, ou seja, da cultura que funda os sentidos identitários constituindo as redes de significação em que vivem os sujeitos.

Partindo desses conceitos, percebe-se a dificuldade de delimitação ou construção de um significado para identidade. O melhor parece ser construir vários conceitos, cada um privilegiando um critério, método ou abordagem. Daí se poder pensar em conceitos substancialistas, estruturalistas, funcionalistas etc. Mas além da definição dos elementos que compõem o conceito de identidade, é preciso haver o reconhecimento desses elementos como aspectos identitários. Assim, somente na relação alteritária envolvendo mais de uma pessoa, é possível tratar sobre a questão identitária, que se inicia, numa reflexão filosófica, no momento em que o “eu”

percebe que é e existe, e que se diferencia daquilo que o próprio “eu” não é. Supondo um mínimo existencial dialógico de dois seres viventes, duas pessoas, a identidade, no sentido não essencialista, compreende tudo aquilo que não está compreendido no “eu”.

Ampliando a compreensão para o âmbito das relações semióticas, Bakhtin elucida que “[...] a consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso das relações sociais” (2009, p. 36). Daí se poder inferir que consciência, identidade e relações sociais inter-relacionam-se constitutivamente. Partindo dessa premissa, se a fonte constitutiva da identidade se situa no bojo das relações sociais, e se as relações sociais passam a ser pensadas a partir do paradigma multiculturalista, então, ao invés de uma perspectiva essencialista emergem novas leituras acerca da identidade, reconhecendo as diferenças como valores positivos. Num cenário complexo integrado por vários atores, é de se supor que cada qual construa sua própria perspectiva a respeito da identidade de si, e dos outros, o que Taylor vai tratar como sendo identidade pessoal e identidade socialmente derivada:

[...] com Charles Taylor o reconhecimento tem uma dimensão que inclui a ideia de identidade pessoal e a de identidade socialmente derivada. A primeira é negociada por meio do diálogo, parcialmente externo, parcialmente interno, com os outros, enquanto a segunda é, por sua própria natureza, dependente da sociedade (D´ADESKY, 2001, p. 24).

Segundo D´Adesky (2001, p. 26), quando se pretende abstrair as particularidades em busca de um conceito geral e necessário que abarque todas as possíveis identidades, tem-se a perspectiva indivíduo-universalista, em que a pessoa é compreendida com base em valores absolutos que se universalizam. Essa é a tendência verificada no iluminismo, quando se procura uma imagem totalizante do humano. Essa perspectiva totalizante funda-se numa “racionalidade mítica” que apresenta “a ciência como saber absoluto”. “O projeto iluminista era um mito, precisamente por divinizar a racionalidade humana” (CARVALHO NETTO, 2011, p. 26-27). Quando se reduz o escopo do sujeito universal, a fim de se constatar a dimensão do humano historicamente situado, tem-se o indivíduo tradição-comunitarista. Segundo D´Adesky (2001, p. 26) trata-se de uma perspectiva em que a pessoa é compreendida com base em valores holísticos de pertencimento a determinada comunidade, distinta das demais por suas crenças, maneiras de ser e de atuar.

De todas essas abordagens, pode-se claramente identificar como objeto do multiculturalismo, o complexo fenômeno que engloba pessoas, em seus diversos papéis identitários, grupos de pessoas em sua composição identitária, totalidades de pessoas, enfim, pessoas, consideradas sempre em suas relações identitárias socialmente vividas. O fenômeno, diferentemente de uma abordagem substancialista ou ontológica, visa os processos de contatos entre pessoas de diferentes culturas, abrangendo eventual análise das causas desses contatos, os modos como ocorrem, as consequências que emergem e os demais aspectos sociais, culturais e semióticos produzidos, em especial os conflitos e práticas de violência, discriminação e preconceito.

## 2.10 CRITÉRIOS IDENTITÁRIOS

Etnicidade, raça, origem geográfica, local de morada, ascendência familiar, língua etc., são elementos constituintes das identidades. Mas o foco identitário nem sempre esteve voltado para as pessoas. Numa organização social como a feudal, o indivíduo era praticamente invisibilizado ante as classes estamentais. Indagava-se pela identidade de classe dos sujeitos, os quais se subordinavam a estatutos próprios de várias ordens. E a base da ordem social era um suposto arranjo religioso que dividia as pessoas entre “[...] os que oram, os que combatem e os que trabalham – *oratores, bellatores e laboratores*” (LE GOFF, 1995, p. 10). O fundo dessa ordem social era teológico. E os sujeitos nesse arranjo eram apenas partes de uma ordem divina, que tinha precedência sobre os demais elementos. Mas a partir do século XI, como explica Le Goff, houve:

[...] uma modificação profunda na substituição – feita por vezes logo no século XI – de *ordo* por *conditio*, <<condição>>, e, por volta de 1200, por <<estados>>. Essa laicização da visão da sociedade seria, em si própria, importante, mas, mais, fazia-se acompanhar da destruição do esquema tripartido, destruição essa que correspondeu a uma evolução capital própria da sociedade medieval (LE GOFF, 1995, p. 15).

No iluminismo radicalizou-se o processo de emancipação teológica, mas ainda permaneceu a vinculação metafísica, naquilo que Schmitt identificou como conceitos teológicos secularizados (2006). A razão humana ainda fazia parte da ordem cósmica cabendo às pessoas a busca pelo conhecimento das leis que governam o mundo. O positivismo da fase mais remota do renascimento tinha esse sentido. Com as revoluções liberais do século XVIII, dois processos igualmente

relevantes caminharam paralelamente. O primeiro de afirmação identitária das pessoas, doravante formalmente concebidas como livres e iguais (TAYLOR, 2009, p. 57). O segundo de afirmação identitária dos Estados nacionais, conforme se pode ler em Bonavides:

A burguesia triunfante abraça-se acariciadora a esse conceito que faz do Estado a ordem jurídica, o corpo normativo, a máquina do poder político, exterior à Sociedade, compreendida esta como esfera mais dilatada, de substrato materialmente econômico, onde os indivíduos dinamizam sua ação e expandem seu trabalho. A sociedade, algo interposto entre o indivíduo e o Estado, é a realidade intermediária, mais larga e externa, superior ao Estado, porém inferior, ainda ao indivíduo, enquanto medida de valor (BONAVIDES, 2005, p. 60).

Mas note-se que os conceitos de indivíduo, sociedade e Estado são apresentados ora como universalidades abstratas, ora como particularidades históricas. Com a supressão dos movimentos populares e a ascensão da burguesia, novo ator hegemônico, a questão política nacional passou a ter precedência em relação às questões identitárias de grupos e indivíduos (HUNT, 2009). Desse modo, diferenças linguísticas, culturais, religiosas etc., foram remetidas para o âmbito privado. E em que pese a enunciação da *Declaração de direitos do homem e do cidadão de 1789*, a trama das relações de poder assumiu nova forma em que a hegemonia passou a centrar-se nos grandes industriais e comerciantes capitalistas e nos Estados nacionais. Mais uma vez a individualidade não rivalizava com as identidades econômicas e políticas.

Durante a formação dos Estados nacionais, a identidade passou a ser debatida com o auxílio das novas ciências e teorias. E encontrar o critério de identidade nacional passou a ser questão de Estado. Era o auge do positivismo científico, e os ganhos hauridos pelos Estados que dominavam esse novo modo de vida expressavam uma suposta superioridade que se irradiou para as dimensões econômicas e políticas em nível internacional. Passou-se a travar, desde então, uma competição entre Estados nacionais. Onde havia uma multiplicidade ou diversidade de grupos, tendeu-se a estabelecer a precedência de um sobre os demais. O interesse do Estado se sobrepunha aos interesses dos indivíduos. E os interesses buscados, além do fortalecimento do Estado nacional, eram preponderantemente fundados em questões de ordem econômica. O modo de produção capitalista mostrou-se imensamente mais lucrativo que o modo de produção feudalista em termos econômicos, e a burguesia, aliada aos governos dos Estados nacionais,

protagonizou o sentido identitário de então em diante, até que em 1917, após um período de inquietações revolucionárias vividas em 1848, emergiu desse cenário um novo ator social: o proletariado. A elite hegemônica burguesa sempre temeu o proletariado. Temeu que eventual movimento revolucionário desconstruísse a ordem então estabelecida, conforme explica Hobsbawm:

A democracia, conforme observou o sagaz Aristóteles, é o governo das massas populares, que em geral são pobres. Evidentemente, os interesses dos pobres e os dos ricos, dos privilegiados e dos desprivilegiados não são os mesmos; mesmo se presumíssemos que são ou podem ser, é improvável que as massas considerem os negócios públicos sob a mesma luz ou nos termos que aqueles que os escritores vitorianos ingleses chamavam de “as classes”, satisfeitos de ainda identificar ação política de classe apenas com a aristocracia e a burguesia. Era o dilema básico do liberalismo do século XIX [...] (HOBSBAWM, 2015, p. 136).

Esse dilema era tão presente no imaginário da elite hegemônica daquele período que, assim que foi possível, a burguesia apoiou Napoleão, na França, para restabelecer o poder do Estado não democrático. A propósito, em síntese a respeito do período, Hobsbawm escreve:

A grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da “indústria como tal, mas da indústria capitalista, não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade “burguesa” liberal; não da “economia moderna” ou do “Estado moderno”, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (HOBSBAWM, 2012, p. 20).

Mesmo assim, o proletariado que reunia a massa trabalhadora, herdeira da servidão, subalternizada e desvalorizada, passou a reivindicar mais que a mera enunciação formal de direitos. Não bastava serem iguais e livres no texto da lei. Era preciso que os ganhos da modernidade pudessem ser vividos e usufruídos por essa parcela da população. Esses movimentos, todavia, só puderam se fortalecer naqueles países em que a classe operária já compunha uma parcela significativa da população. Assim observou Hobsbawm:

A alternativa da fuga ou da derrota era a rebelião. A situação dos trabalhadores pobres, e especialmente do proletariado industrial que formava seu núcleo, era tal que a rebelião era não somente possível, mas virtualmente compulsória. Nada foi mais inevitável na primeira metade do século XIX do que o aparecimento dos movimentos trabalhistas e socialistas, assim como a intranquilidade revolucionária das massas. A Revolução de 1848 foi sua consequência direta (HOBSBAWM, 2012, p. 326).

Essa emergência ainda ocorreu numa perspectiva social. Os indivíduos atomizados ainda tinham pouquíssima visibilidade e seus interesses eram sempre

vistos a partir de uma abordagem na qual os interesses nacionais e econômicos tinham precedência. Questões identitárias referentes a aspectos culturais ainda eram subdimensionadas e isso perdurou durante a primeira metade do século XX. Antes que as identidades individuais ou de grupos minoritários ou marginalizados emergissem, a questão tomou uma dimensão genocida e assassina quando Estados nacionais, invocando os conhecimentos científicos então vigentes e outros discursos apoderados pela dimensão política, utilizaram questões identitárias para segregar, exterminar e desconstruir o laço identitário geral da humanidade. Uma profunda reflexão a respeito do tema consta em *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo* (1989) de Hannah Arendt. Acerca da compreensão da forma da estrutura de poder, é feita em *Estado de exceção* (AGAMBEN, 2004). O mau uso do darwinismo e da teoria da evolução levou ao desenvolvimento de práticas generalizadas de preconceito e a atos discriminatórios. O desenvolvimento econômico agregou-se a outros valores, tendo-se desenvolvido uma prática eurocêntrica que situava o ápice da civilização nos países mais ricos e industrialmente desenvolvidos, escalonando a totalidade do mundo a partir desse referencial, o que se conhece por eurocentrismo. Com isso, tudo aquilo que se distanciava da nova ordem social e econômica hegemonicamente estabelecida, era rejeitado, desqualificado ou deslegitimado. A repercussão dessa prática era a afirmação da homogeneização racionalizante e científico-positiva que negava as diferenças culturais, linguísticas, religiosas e demais aspectos do modo de vida que privilegiava o progresso, o desenvolvimento, os resultados econômicos e os resultados industriais. O modo de vida só poderia se subsumir naqueles padrões das classes econômicas urbanas. Desenvolveu-se inclusive a rivalização entre as populações do campo e das cidades. As populações urbanas, progressivamente adaptadas ao modo de vida industrial e capitalista, viam o modo de vida das populações camponesas como filiado a uma visão de mundo superada, retrógrada e ainda vinculada à tradição. O liberalismo político e econômico, a industrialização e o capitalismo, as novas ciências e o positivismo levaram à constituição do novo sujeito, cuja identidade era agora associada aos avanços dos conhecimentos e à capacidade de autodeterminação. Nessa nova ordem social em que as classes disputavam espaço e poder, o proletariado, organizado e liderado por uma elite intelectual revolucionária, passou a protagonizar papéis e espaços. Como esclarece Hobsbawm:

Em toda a Europa, na década de 1860, a lei foi modificada para permitir uma certa e limitada organização trabalhista e greves; ou para ser mais exato, para abrir espaço, na teoria do mercado livre, para a barganha livre e coletiva dos trabalhadores (HOBSBAWM, 2015, p. 183).

Mas na medida em que os trabalhadores adquiriam importância política, surgiram movimentos tentando coibir seu avanço (HOBSBAWM, 2015, p. 183). Esse longo processo percorreu os séculos XIX e XX, e os conflitos entre as classes socioeconômicas variou ao longo desse período. Agravou-se, contudo, com o avanço do imperialismo, que passou a tratar os países colonizados como atores subalternos. Internamente, agravaram-se as diferenças entre as classes socioeconômicas dando ensejo a novos movimentos proletários, e também espaço à emergência dos movimentos nacionalistas de direita. Esse período é marcado pela emergência das massas, das ideologias, e pelo agravamento do conflito entre a sacralização e a secularização. Como explica Hobsbawm

A religião, o nacionalismo, a democracia, o socialismo, as ideologias precursoras do fascismo de entreguerras: tudo isso mantinha unidas as massas recém-mobilizadas, quaisquer que fossem os interesses materiais também representados por seus movimentos (HOBSBAWM, 2015, p. 149).

Esses acontecimentos criaram as condições que resultaram na ascensão dos movimentos nazifascistas no período entre guerras, levando à segunda guerra mundial, ao holocausto e à barbárie, de onde se seguiu o ocaso das grandes narrativas, pondo fim às tentativas de reduzir as explicações sobre a vida humana – individual e social – a categorias totalizantes. Aliás, os conhecimentos científicos aliados à política sem ética, resultaram na negação da humanidade, das identidades, das individualidades, das diferenças. Daí ter emergido a figura do sujeito pós-moderno. Um sujeito de identidade fragmentada ou dotado de várias identidades, algumas das quais contraditórias ou não resolvidas (HALL, 2015, p. 11). Daí, também, a perspectiva de fluidez da identidade, conforme salienta o autor:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. [...] O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente (HALL, 2015, p. 12).

As identidades substancializadas, ontologicamente pensadas, imutáveis,

fundadas na tradição, na memória e na história das grandes narrativas, cederam espaço às individualidades, às biografias de pessoas comuns<sup>98</sup>. Além disso, ao invés de identidades fundadas em conceitos e estruturas perenes, imutáveis surgiram novas perspectivas fluidas, porosas, diaspóricas, em escalas e dimensões não universalizadas. Essa mobilidade da identidade e a erosão das identidades mestras possibilitaram a eclosão de novos movimentos identitários, a exemplo do feminismo, lutas negras, movimentos de libertação nacional, movimentos antinucleares e ecológicos (MERCER, 1990 *apud* HALL, 2015, p. 16). O foco então passou a ser multidimensional.

Para caracterizar essas novas formas de identidades, novos critérios precisaram ser concebidos, e essas novas chaves identitárias socorrem-se de antigas categorias identitárias ressignificadas pelos novos modos de vida. Nos processos de difusão cultural, por exemplo, podem-se utilizar os fatores geográfico e temporal para distinguir e classificar culturas. Segundo Mello (2015, p. 110-112), o primeiro fator leva em consideração existência de determinados traços culturais em determinadas regiões, o que pode significar que haja um centro de difusão onde o traço tenha se originado. Igual raciocínio se aplica à idade-área, fator que leva à reflexão sobre a ocorrência dos traços culturais no tempo, possibilitando identificar que cultura adotou determinado traço mais remotamente.

Na medida em que se produzem saberes a partir desses critérios orientadores, as relações entre as pessoas e os grupos de pessoas passam a ser filtrados pela conceituação e pela racionalização. E é assim que se desenvolvem teorias, na tentativa de construir explicações sobre as relações e identidades humanas. Nesse contexto se dá a permanente busca de significado para termos como etnia, outro critério identitário, palavra de difícil conceituação permanentemente submetida a críticas e reflexões, sempre em busca do estabelecimento de uma perspectiva mais operacional, que possibilite o manejo da categoria social cientificamente. Segundo Poutignat:

[...] na maioria dos casos, o termo etnicidade é utilizado mais como uma categoria descritiva que permite tratar um problema de outra natureza (integração nacional, assimilação dos imigrados, racismo etc.) do que como um conceito sociológico que permite definir um objeto científico

---

<sup>98</sup> Há uma tradição da historiografia que dá ênfase a pessoas, lugares e acontecimentos mais marcantes. É nesse cenário que se inserem as grandes narrativas.

(POUTIGNAT, 2011, p. 85).

De se notar, pois, que o termo etnia apresenta-se de difícil conceituação ou definição, por envolver aspectos epistemológicos que remetem a outros conceitos. Na tentativa de buscar um objeto de referência para o termo, surgem diversas dificuldades que resultam em numerosas tentativas insuficientes, face à complexidade e multiplicidade de características envolvidas. Por tal motivo D'Adesky esclarece a dificuldade de precisão do conceito:

A noção de grupo étnico não se deixa captar com facilidade. Não é possível reter, como elementos exclusivos da definição, a existência de um único idioma, de uma única raça, de uma única religião, nem mesmo a existência de um território comum. A realidade é muito mais complexa e reveste-se de formas variadas. Porém, de forma geral, pode-se identificar a raça, a religião e a língua como fatores fundamentais, a história como epicentro de uma herança cultural comum, o espaço como área territorial e categoria de permanência, a consciência de pertencimento e a vontade de viver em conjunto como expressões de uma certa comunidade cultural (D'ADESKY, 2001, p. 39).

Por trás dos grupos que se quer identificar com o termo etnia, existem vínculos vários, de diversos tipos, sendo irredutíveis a um denominador comum. Segundo Poutignat (2011) o termo não se confunde com raça ou nação. Os critérios utilizados na tentativa de definição do termo etnia podem ser agrupados em subjetivos e objetivo. Apesar das numerosas tentativas terem se mostrado insuficientes, vale apresentar alguns dos critérios. São utilizados como critérios na conceituação de etnia e em sua delimitação epistemológica. Etnia é um conceito antropológico ou sociológico; não é um conceito político (POUTIGNAT, 2011, p. 54).

São critérios estáticos da definição étnica:

- a) A vivência em grupos com identidade que os difere de outros grupos;
- b) A estrutura.

São critérios dinâmicos os processos sociais de mudança resultantes de:

- a) Migrações;
- b) Processos de formação de nações;
- c) Conflitos bélicos e de conquistas;

São apresentados como critérios subjetivos:

- a) A vontade;
- b) O consenso;
- c) O sentimento.

São apresentados como critérios objetivos:

- a) A raça;
- b) A língua;
- c) A religião;
- d) A origem geográfica ou cultural;
- e) A memória comum (POUTIGNAT, 2011, p. 24-35).

Os efeitos da organização étnica consistem em:

- a) Formar grupos definidos por suas características, constituindo sua identidade;
- b) Diferenciar grupos uns dos outros;
- c) Marcar os limites entre quem está dentro ou fora do grupo.

A etnia, pois, é estruturante, ao dar sentido de existência ao grupo, que se identifica como tal, e estruturada, por conferir sentido e significação à vivência no grupo e à noção de pertencimento. Munidos desses critérios, e de outros por ventura omitidos, tenta-se delimitar um conceito, às vezes combinando-os. Mas a tarefa não se exaure, tendo Poutignat falado sobre as três ingenuidades da tentativa de conceituação, quais sejam:

- a) Acreditar que se pode definir uma unidade étnica (quaisquer que sejam os critérios utilizados para defini-la) por uma lista de traços;
- b) Acreditar que o isolamento geográfico e social esteja na base da diversidade étnica;
- c) Acreditar que um rótulo étnico = um modo de vida = um grupo real de pessoas, enquanto é precisamente a análise da relação

problemática entre esses três elementos que o etnólogo deveria aceitar como tarefa (POUTIGNAT, 2011, p. 61-63).

Aspecto importante, pois, da conceituação de etnia, diz respeito à constituição da identidade a partir da qual o sujeito se situa no mundo. Mas esse projeto precisa ser percebido dentro de uma tensão histórico espacial que dinamiza as relações humanas e que impede qualquer tentativa de encaixar tipos humanos ou sociais em rótulos estáticos. Isso, porém, não impede que sejam desenvolvidas análises e reflexões sobre grupos humanos. Além da identidade e da etnicidade, outros aspectos como a religião, a língua, a consanguinidade e a raça também são critérios identitários. Além de serem aspectos identitários, referidos atributos também produzem consequências nas relações humanas, ao especificarem tanto aspectos positivos das relações, que fortalecem vínculos e criam laços de solidariedade, quanto aspectos negativos, que criam fronteiras simbólicas fortalecendo práticas de preconceito, discriminação e violência. Ainda que de maneira descritiva, alguns desses aspectos possibilitam a melhor compreensão de quão problemática pode ser a reflexão sobre os aspectos identitários.

Ao analisar a dimensão étnico-racial como critério identitário, D'Adesky (2001), utilizando o estudo e a classificação elaborados por Taguieff, desenvolveu reflexões críticas esclarecedoras. Combinando racismo e outros critérios, mostrou como são complexas as relações entre as dimensões cognitivas e normativas. Ao tratar o racismo como denegação da humanidade, escreve D'Adesky:

Para Taguieff, o racismo, enquanto definido em relação à ideia de identidade coletiva ou à ideia de comunidade como fato e valor, é um termo equívoco, pois tem, no mínimo, dos sentidos distintos. Primeiramente, o racismo como denegação da identidade. Ele se apresenta então como a negação radical de uma identidade de grupo, negação de sua existência ou negação de seu valor. Nesse contexto, ressalta Taguieff, o racismo apaga, anula ou destrói a diferença entre os grupos: nesse sentido, ele é heteróforo. Em segundo lugar, o racismo como denegação de humanidade. Nessa perspectiva, ele implica a negação de uma humanidade comum. Consequentemente, observa Taguieff, o racismo absolutiza a diferença de um grupo em relação a outro, sacralizando a heterogeneidade antropológica: dessa forma, o racismo é heterófilo (D'ADESKY, 2001, p. 25).

Adiante segue o autor com a classificação, escrevendo sobre o antirracismo como defesa das identidades coletivas ameaçadas ou desprezadas:

Essa definição, escreve Taguieff, leva o anti-racismo ao incondicional

respeito pelo direito à diferença ou à exigência mínima de uma atitude tolerante diante das diferenças individuais ou grupais entre os homens (D'ADESKY, 2001, p. 26).

Prossegue o autor dispendo sobre diversas combinações entre critérios identitários e sobre as consequências dessas combinações em relação às atitudes das pessoas. Essa forma de abordagem mostra como os critérios, ao serem combinados, podem produzir diferentes percepções identitárias, as quais são construídas culturalmente, o que supomos, também possa ocorrer com o multiculturalismo. Sobre multiculturalismo encontramos em Candau (2013, p. 20) três abordagens: multiculturalismo assimilacionista, multiculturalismo diferencialista (monoculturalismo plural) e multiculturalismo interativo (interculturalidade). Sobre o multiculturalismo assimilacionista escreve a autora:

A abordagem assimilacionista parte da afirmação de que vivemos numa sociedade multicultural, no sentido descritivo. Nessa sociedade multicultural não existe igualdade de oportunidades para todos/as. Há grupos, como os indígenas, negros, homossexuais, pessoas oriundas de determinadas regiões geográficas do próprio país ou de outros países e de classes populares, e/ou com baixos níveis de escolarização, com deficiência, que não têm o mesmo acesso a determinados serviços, bens, direitos fundamentais que outros grupos sociais, em geral, de classe média ou alta, brancos considerados "normais" e com elevados níveis de escolarização (CANDAU, 2013, p. 20).

Nesta abordagem há uma tendência à dominação de alguns grupos por outros, nas dimensões da linguagem<sup>99</sup>, (precedência da gramática normativa e da língua em detrimento da fala), saberes, crenças, valores, conceitos éticos, estéticos etc. Semprini (1999, p. 120), em sua análise sobre o multiculturalismo norte-americano, valendo-se de reflexões de David Goldberg, apresenta uma classificação adequada para aquele contexto nos seguintes moldes.

Segundo o autor, o modelo assimilacionista prevaleceu até a metade do século XX e baseia-se numa concepção de tipo monocultural. A cultura branca, europeia, puritana é considerada uma referência definitiva. Para aceder ao espaço sociocultural, deve-se simultaneamente renegar todas as outras formas culturais e endossar esse tipo de cultura. Neste modelo, o centro ocupa a totalidade do espaço. Não sobra nenhuma margem de negociação para os membros das minorias. As margens já se encontram, por assim dizer, fora do sistema (SEMPRINI, 1999, p. 120).

---

<sup>99</sup> Quadros (2001) explica como ocorreram os debates e discussões envolvendo o processo de substituição linguística dos povos indígenas pela língua portuguesa, as resistências e sobrevivências.

Sobre o multiculturalismo diferencialista, escreve Candau:

Esta abordagem parte da afirmação de que quando se enfatiza a assimilação termina-se por negar a diferença ou por silenciá-la. Propõe então colocar a ênfase no reconhecimento das diferenças. Para garantir a expressão das diferentes identidades culturais presentes num determinado contexto afirma ser necessário garantir espaços próprios e específicos em que estas se possam expressar com liberdade, coletivamente (CANDAU, 2013, p. 21).

O resultado dessa perspectiva, porém, é a formação de guetos, ou demarcações territoriais e semióticas que explicitam a diferenciação de maneira não inclusiva e não intercultural. A respeito do multiculturalismo intercultural, a autora o apresenta como via de equilíbrio, procurando aproveitar positivamente tanto a afirmação identitária de grupos quanto o relacionamento dos grupos em trocas produtoras de processos de hibridização, rompendo as concepções substancialistas e ontológicas. No multiculturalismo intercultural privilegiam-se alguns aspectos em que as trocas culturais e processos dinâmicos são tratados como valores positivos. Ao invés de privilegiar o mito da cultura pura, ao modo essencialista, valoriza-se o “[...] contínuo processo de elaboração, de construção e reconstrução” (CANDAU, 2013, p. 22). Semprini trata ainda do multiculturalismo integracionista:

O modelo integracionista se desenvolve sobre a onda do movimento pelos direitos civis. Concedem-se espaços de autonomia às minorias e aos grupos étnicos, que vêm reconhecido seu direito à diferença e ao reconhecimento de sua identidade, mesmo se este direito seja exercido exclusivamente dentro das fronteiras de enclaves “étnicos”. O espaço sociocultural assume, então, uma configuração mais complexa. A monocultura ocupa sempre seu centro, mas os confins do sistema estendem-se, de maneira a incluir dentro de si – em posição marginal – outras formas culturais (SEMPRINI, 1999, p. 120).

Semprini dispõe sobre o multiculturalismo combinado do seguinte modo. Ao analisar os jogos olímpicos de Atlanta, Semprini mostra como a organização de intenções, políticas e semiótica podem criar uma “[...] estratégia de gestão das diferenças que transfere a resolução dos conflitos e desigualdades para o universo da representação e dos símbolos” (1999, p. 123) e como uma política monocultural pode simular simbolicamente uma política multiculturalista com o manejo de mídias, redes de comunicação e elementos semióticos. Ao abordar a dimensão política do multiculturalismo, Semprini apresenta outra classificação, compreendendo o modelo político liberal clássico, o modelo liberal multicultural, o modelo multicultural maximalista e o modelo do multiculturalismo combinado. Sobre o modelo liberal clássico escreve o autor:

É derivado da teoria política liberal clássica e serve de base a numerosas constituições democráticas modernas, inclusive a dos Estados Unidos. Este modelo faz uma distinção básica entre as esferas pública e privada da vida coletiva. A primeira cuida dos direitos e deveres cívicos e políticos dos indivíduos, como o respeito às leis, pagamento de impostos, o exercício do direito de voto, liberdade de expressão e de locomoção. Na medida em que o indivíduo se conforma a este conjunto de direitos e obrigações ele adquire o *status* de cidadão, condição esta que lhe permite aceder ao espaço público, na acepção habermasiana. Enquanto cidadão, ele se encontra num plano de igualdade absoluta com seus concidadãos, pois o espaço público é, por definição, neutro e homogêneo. Como diria Taylor, ele é “cego às diferenças”. As diferenças não são negadas. Elas são confinadas no interior de um espaço privado, que seria de algum modo o complemento, embora secundário, do espaço público (SEMPRINI, 1999, p. 135).

Completa o autor escrevendo que os aspectos particulares da vida da pessoa – suas decisões morais, crenças religiosas, orientação sexual, comportamentos, preferências – ficam relegados à esfera privada.

Existe uma grande tolerância e até um certo favorecimento para com as diferenças, embora tudo isso fique restrito à vida privada. Este confinamento é a condição *sine qua non* para que a esfera pública preserve sua homogeneidade e garanta um tratamento igualitário a todos os seus indivíduos (SEMPRINI, 1999, p. 136).

Ao dispor sobre o modelo liberal multicultural, assim escreve Semprini:

É o modelo da “cidadania multicultural” proposto por Kymlicka. Este autor considera as insuficiências do modelo tradicional e reconhece que ele nunca foi realmente aplicado [...] O modelo liberal multicultural propõe o reconhecimento do papel central das dimensões étnicas e culturais na formação do indivíduo, enquanto ser moral e cidadão. A relação entre as esferas pública e privada altera-se. Enquanto que no modelo clássico ela passava por cada indivíduo, distinguindo entre cidadania e vida particular, aqui ela se transfere para o nível das fronteiras do grupo (SEMPRINI, 1999, p. 137).

Por fim, assim se manifesta sobre o modelo multicultural maximalista

Sustentado pelos grupos que reclamam a separação ou autonomia política completa, este modelo nega qualquer possibilidade de existência de uma esfera comum, independentemente de qualquer conteúdo. Ele nega também a validade da separação entre esferas privada e pública. Enquanto nos dois modelos precedentes os fatores culturais e étnicos são ora negligenciados, ora subordinados à cidadania, aqui a escala de valores é invertida. São principalmente os fatores culturais, religiosos ou identitários que definem o indivíduo e sua pertença ao grupo. Este modelo é indiferente à problemática do Estado-nação. Este somente é pertinente quando se sobrepõe aos confins do grupo. Deste ponto de vista, este modelo prevê um espaço multicultural “pós-moderno” ou “pós-nacional”. Contrariamente ao que o nome sugere, este modelo não encarna uma modalidade de gestão do espaço social autenticamente multicultural. Seria preciso falar em justaposição de *espaços monoculturais* (SEMPRINI, 1999, p. 139).

Esse complexo rol de classificações que procura analiticamente precisar

os elementos do conceito e tipos de multiculturalismo, bem como os critérios que integram as identidades, são algumas das chaves conceituais que compõem nossa gramática do multiculturalismo. A partir desses conceitos e princípios multiculturais, podemos organizar o sistema semiótico adequado para abordagem da hipótese e objetivos.

### CAPÍTULO 3 - INTERFACES ENTRE O MULTICULTURALISMO RELIGIOSO E O CONSTITUCIONALISMO BRASILEIRO

Neste capítulo trabalharemos as interfaces entre o multiculturalismo religioso e o constitucionalismo brasileiro, o que envolve o lugar do religioso em sua interação dialética com o direito. Para fazê-lo, utilizaremos a perspectiva semiótica bakhtiniana de discurso, analisando enunciados concretos de determinados falantes e sujeitos discursivos, referentes a teorias jurídicas e políticas que dispõem sobre a condição das pessoas, a condição dos Estados produzindo consequências na representação e autorrepresentação dos sujeitos em diferentes posições discursivas, em especial no que concerne ao lugar do religioso no jurídico. Ao mesmo tempo em que a religiosidade é ressignificada, passando de fundamento do direito, para objeto do direito, enquanto liberdade, novos discursos passaram a explicar as diferenças religiosas em termos de diferentes estágios de civilização em termos científicos de base evolucionista, ou seja, através da antropologia, da biologia, da sociologia, entre outros. Como se verá, a igualdade enunciada nas declarações de direito não se traduzirá em termo de igualdade da diversidade religiosa, e sim em termos de diferença ontológica dos sujeitos por força de seu estágio de desenvolvimento. Estes enunciados serão analisados a partir do contexto histórico de formação e crise dos Estados nacionais, numa perspectiva histórica e processual. Trata-se de um período longo, que tem por termo inicial as revoluções liberais do século XVIII, chegando até a contemporaneidade. Neste percurso, os discursos constitucionais fundados no liberalismo jurídico-político<sup>100</sup>, são solapados por discursos de antissujeitos – antidiscursos – o que provoca a emergência de fronteiras simbólicas que desconstruem os valores enunciados nas declarações de direitos. Do ponto de vista discursivo, ver-se-á a diferença entre aquilo que se fala (enuncia) e aquilo que se faz ou é.

---

<sup>100</sup> O liberalismo jurídico-político produz um novo imaginário que compreende pessoas soberanas, livres, iguais, proprietárias e fraternas, a afirmação do primado dos direitos humanos frente ao Estado-nação, a sociedade civil organizada constituindo uma comunidade política, a comunidade política compreendendo a sociedade civil como um ajuntamento complexo de pessoas iguais em sua posição frente ao Estado, mas diferentes em suas identidades particular e comunitária, a cidadania como *status* do indivíduo frente ao Estado, que o faz membro da comunidade política, o Estado como criação política dos humanos reunidos num contrato social, o direito, como limitação ao poder do Estado frente aos cidadãos soberanos.

### 3.1 A TENSÃO ENTRE AS ESFERAS PÚBLICA, PRIVADA E SOCIAL

Vimos anteriormente, conforme análises de Habermas (2014, p. 327-328) e Semprini (1999, p. 136) que a partir do período de formação dos Estados nacionais, e com base na perspectiva do liberalismo político, as questões religiosas foram alocadas na esfera privada, o que produziu a menor visibilidade das diferenças culturais na esfera pública. Na esfera pública, a identidade nacional, instituto jurídico-político que conecta a pessoa ao Estado nacional, evoca um conjunto de padronizações envolvendo o próprio sentido de Estado nacional, fronteiras territoriais, leis, moedas, pesos e medidas, língua, igualdades civil e política, entre outros aspectos. Uma das consequências do liberalismo sobre o direito foi a reelaboração da técnica de redação normativa, que passou a contar com textos dotados de enunciados gerais e abstratos, compatíveis com os novos princípios da igualdade e liberdade. Em contraponto, a diversidade dos aspectos culturais tornou-se, de certa maneira, incompatível com a unidade que emerge do sistema semiótico da esfera pública, face à sua dimensão de espaço comum entre os diferentes. O arranjo que envolve esses diversos aspectos da esfera pública, compõe o sistema semiótico do Estado nacional, constituindo sua linguagem e definindo os papéis e posições dos sujeitos discursivos. Esse sistema semiótico dialetiza-se na tensão e distinção entre as esferas pública e privada, às quais se juntou a esfera social. Arendt explica que:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, <<além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*Koinon*)>>. [...] De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil (ARENDR, 2004, p. 33-34).

No curso da história, porém, com a formação dos Estados nacionais e o advento da burguesia triunfante, após as revoluções liberais, emergiu, uma nova esfera, distinta das esferas pública e privada: a esfera social. A respeito dela Arendt explica que:

A distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional (ARENDR, 2004, p. 37).

A propósito da esfera social, também se manifesta Habermas, nos seguintes termos:

Com a expansão das relações da economia de mercado, surge a esfera do “social”, que rompe as limitações da dominação feudal e necessita de formas de administração baseadas na autoridade estatal. Conforme é mediada pelas relações de troca, a produção se liberta da competência da autoridade pública – e, inversamente, a administração se alivia do trabalho produtivo. O poder público, concentrado nos Estados nacionais e territoriais, coloca-se acima de uma sociedade privatizada, ainda que sua circulação seja, a princípio, dirigida pelas intervenções da autoridade estatal. Essa esfera privada só se desenvolve em uma esfera de autonomia privada na medida em que se emancipa das regulamentações mercantilistas. A inversão dessa tendência, o crescente intervencionismo estatal que se manifesta a partir do último quarto do século XIX, não por isso leva per se e de imediato a um entrelaçamento da esfera pública com o domínio privado [...] A sociedade só é colocada em cheque como esfera privada em geral quando os próprios poderes sociais adquirem competências de autoridade pública (HABERMAS, 2014, p. 327).

As interfaces entre o religioso e o jurídico ocorrem no corpo das tensões discursivas que envolvem as fronteiras simbólicas entre as esferas pública, privada e social. Na passagem do século XIX para o século XX ocorreu a crise do liberalismo, que resultará no advento dos Estados totalitários e naquilo que Arendt (1989, p. 300) chamará de *O declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem*. Somente a partir de então, após a segunda guerra mundial e o fim da guerra fria, advém a ressignificação do direito e da representação e autorrepresentação dos sujeitos, em sua nova forma de fatos, valores e normas pensados no contexto de Estados constitucionais democráticos. Na medida em que o religioso – sujeitos, enunciados e discursos – transita pelas diferentes esferas, pode ensejar transformações em si mesmo, e também nos limites dos simbólicos entre as diferentes esferas, ou seja, na dialogicidade intercompreensiva, no sentido bakhtiniano (BAKHTIN, 2016, p. 122), o discurso, que “só pode existir de fato na forma de enunciados concretos de determinados falantes, sujeito do discurso” (BAKHTIN, 2016, p. 28), situa o religioso na sua interação dialética com o jurídico. E isso ocorre de maneira dinâmica e mutável ao longo do tempo. Como explica Arendt ao tratar do advento do social e dos seus efeitos na compreensão das questões pensadas de maneira dicotômica:

O que nos interessa nesse contexto é a extraordinária dificuldade que, devido a esse fato novo [o social], experimentamos em compreender a divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida, divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma (ARENDDT, 2004, p. 37).

Essa permanente tensão repercute na forma como o religioso se relaciona com o jurídico, produzindo essa “extraordinária dificuldade” a que se referiu Arendt.

### 3.2 A RELAÇÃO ENTRE O RELIGIOSO E O JURÍDICO

Qual o lugar da diversidade religiosa no jurídico, de que faz parte o constitucionalismo? A relação entre o jurídico e o religioso pode dar-se: com a totalização do discurso jurídico, quando então o religioso faz-se elemento do sistema jurídico; com a totalização do discurso religioso, quando então o jurídico faz-se elemento do sistema religioso; com a integração parcial do religioso no jurídico; com a integração parcial do jurídico no religioso; com a disputa entre os sistemas jurídico e religioso, ocasião na qual os sujeitos, enunciados e discursos colidem-se na construção das barreiras simbólicas entre os diferentes sistemas.

Na discussão envolvendo jusnaturalismo e juspositivismo, debate-se sobre a existência ou não de valores além da convenção humana, seja no plano teológico, seja no plano metafísico. Esse debate é bastante antigo. Bobbio (1995, p. 15) explica que Aulo Gellio (130 d.C. a 180 d.C.) já refletia sobre a questão da linguagem ser algo natural ou convencional, ainda em Roma, controvérsia que analogamente também se aplica ao direito. Posteriormente, Bobbio (1995, p. 16) informa que Calcidio (sec. IV) também se referiu à distinção entre o natural e o positivo, diferenciando a justiça política natural da legal. Essa discussão se prolongou no curso da história, sendo base das reflexões ocorridas nos séculos XVIII e XIX, quando da formação dos Estados nacionais e do advento da laicidade e também do ateísmo. As implicações dessas questões são claras, pois invocar a origem e natureza divina ou metafísica das leis e do Estado produz consequências na estrutura-estruturante-estruturada<sup>101</sup> e no plano do discurso. O mesmo ocorre

---

<sup>101</sup> A expressão se refere ao uso que é dado por Bourdieu (1998).

quando a origem e natureza das leis e do Estado passam a ser atribuídas à práxis dialógica na intercompreensão discursiva.

A representação dos sujeitos trabalhada por Hall (2015, p. 20) em sua reflexão sobre o *nascimento e morte do sujeito moderno*<sup>102</sup> mostra a forma como o religioso progressivamente se desvinculou da matéria – do corpo humano e do mundo material - e como isso produziu e continua a produzir consequências na relação entre o jurídico e o religioso, desontologizando-a. O marxismo, o inconsciente de Freud, a arbitrariedade dos signos de Saussure, o poder disciplinar de Foucault e o feminismo (e outros movimentos sociais estudantis, juvenis, contraculturais, antibelicistas, pós-coloniais) (HALL, 2015, p. 22-28), mostram o processo de desontologização das identidades, com implicações na relação entre o religioso e o jurídico. Todavia, o religioso e o político, com seus discursos e enunciados universalizantes, em sua dimensão hegemônica, resistem contra a emergência das identidades anormais e dos antissujeitos.

A propósito da tensão entre sujeitos e antissujeitos, e apesar da sexualidade não ser objeto de nossa investigação, transcreve-se parte das reflexões de Preciado sobre as estratégias dos movimentos *queer* na Europa, que mostram bem a discussão sobre a desontologização das identidades:

O corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação protética dos gêneros. A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucede e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer* [...] Não precisamos cair na armadilha da leitura liberal ou neoconservadora de Foucault que nos levaria a pensar as multidões *queer* em oposição às estratégias identitárias, tendo a multidão como uma acumulação de indivíduos soberanos e iguais perante a lei, sexualmente irreduzíveis, proprietários de seus corpos e reivindicando seus direitos ao prazer inalienável. A primeira leitura objetiva uma apropriação da potência política dos anormais numa ótica de progresso; a segunda ignora os privilégios da maioria e da normalidade (hétero)sexual, não reconhecendo que esta última é uma identidade dominante. É preciso admitir que os corpos não são mais dóceis. “Desidentificação” [...] identificações estratégicas, desvios das tecnologias do corpo e desontologização do sujeito da política sexual são algumas das estratégias políticas das multidões *queer* (PRECIADO, 2011, p. 14-15).

Ao trabalhar a categoria multidão, a autora pretende evitar a guetização

---

<sup>102</sup> Vide nota 36, fl. 53.

dos grupos sociais, de maneira semelhante àquela trabalhada por D'Adesky (2001, p. 26) ao dispor sobre o antirracismo. Para além das identidades de grupos, que também podem levar à ontologização, a sugestão da autora leva ao sentido de multidão como uma acumulação de indivíduos soberanos. A repercussão política dessa abordagem dirige-se contra os efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária, como esclarece Preciado:

A política das multidões *queer* emerge de uma posição crítica a respeito dos efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária, de uma desontologização do sujeito da política e das identidades: não há uma base natural (“mulher”, “gay” etc.) que possa legitimar a ação política. Não se pretende a liberação das mulheres da “dominação masculina”, como queria o feminismo clássico, já que não se apoia sobre a “diferença sexual”, sinônimo da principal clivagem da opressão (transcultural, trans-histórica), que revelaria uma diferença de natureza e que deveria estruturar a ação política [...] Opõem-se às políticas republicanas universalistas que concedem o “reconhecimento” e impõem a “integração” das “diferenças” no seio da República. Não existe uma diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade das relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais” (PRECIADO, 2011, p. 18).

Essa abordagem sobre a identidade, que também pode se estender por analogia para os demais aspectos do sujeito descentrado, mostra como as discussões bipolarizadas que criam barreiras entre homem x mulher, válido x inválido, verdadeiro x falso, podem esconder conflitos e contradições no interior dos sistemas semióticos, o que pode ser demonstrado numa abordagem histórica e processual envolvendo a relação entre o religioso e o jurídico. Concernente ao religioso e ao jurídico, estes se arranjam na forma de sistemas semióticos que apresentam dicotomias estruturantes fundamentais entre sagrado x profano, lícito x ilícito, justo x injusto. Essas dicotomias permeiam os discursos, produzindo fronteiras simbólicas extremamente relevantes no que concerne ao reconhecimento de identidades que não se amoldam em tais referenciais, ou que se situam no polo negativo da correlação.

As teorias do direito e teorias da constituição seguem normalmente esses esquemas que se estruturam em dicotomias fundamentais, a exemplo da Teoria Pura do Direito de Kelsen (2009). Por exemplo, enquanto na discussão entre jusnaturalismo e juspositivismo, debate-se se a natureza das leis e do Estado são divinas, metafísicas ou convencionais, o que remonta às origens da história do direito, no constitucionalismo, discute-se o que é constitucional, o que é

inconstitucional e o que é não constitucional, numa abordagem que envolve os limites do poder, a garantia de direitos e a estrutura do Estado. Nessa perspectiva, os sistemas semióticos estabelecem os limites do próprio sistema, e dentro do sistema, os valores de seus elementos segundo uma lógica autorreferenciada. Seguindo essa dinâmica, é próprio do discurso jurídico trabalhar com conceitos e definições pensados dentro do esquema fundamental bipolarizado.

O religioso se infiltra no jurídico por diversos caminhos obedecendo a essas estruturas discursivas bipolarizadas. Na tensão entre as esferas pública, social e privada, vão-se construindo os limites e relações entre o religioso e o jurídico. Algumas vezes o religioso é integrado no jurídico, tornando-se objeto de seus enunciados. É dessa forma que o religioso tem figurado em diversas leis, algumas aludindo diretamente à dimensão religiosa, outras indiretamente. A figuração direta ocorre quando leis do Estado enunciam questões referentes aos sujeitos, enunciados e discursos religiosos<sup>103</sup>. A figuração indireta ocorre quando, a despeito de não aludir diretamente ao aspecto religioso, o enunciado visa a atingir algum sujeito, enunciado ou discurso religioso particular<sup>104</sup>. Outras formas de infiltração ocorrem nas dimensões da legitimação e da justificação, que remetem às reflexões sobre a separação do direito e da moral. Dessa maneira, do ponto de vista jurídico, o religioso, a partir dos Estados modernos, passou a figurar no campo das questões éticas e morais, que por sua vez podem situar-se no âmbito da legitimação do direito, no âmbito do conteúdo de normas, ou em qualquer outro aspecto do direito, em que diferentes sistemas morais particulares concorrem entre si.

Até o advento do sujeito descentrado, as identidades ainda estavam inseridas em esquemas totalizantes de organização do mundo, a exemplo das

---

<sup>103</sup> Na *Constituição Imperial de 1824*, Dom Pedro I, outorga, “por graça de Deus”, o texto constitucional. Nele declara “em nome da Santíssima Trindade”, que o Império do Brasil tem a religião católica apostólica romana como sua religião oficial. Ao mesmo tempo declara que todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (BRAZIL. IMPERADOR CONSTITUCIONAL, 1824).

<sup>104</sup> Oro (2012, p. 186) mostra duas iniciativas de tolhimento da liberdade religiosa voltadas contra as expressões e práticas ritualísticas de religiões afro-brasileiras. Trata-se de dois projetos de lei. No primeiro caso, houve proposta de um Código Estadual de Defesa dos Animais, que previa a proibição do sacrifício de animais, prática própria de algumas tradições religiosas. No segundo caso, houve um projeto de Código de Limpeza Urbana que previa a proibição da colocação de animais mortos em logradouros públicos como ruas, estradas, encruzilhadas e em áreas próximas a rios, prevendo multa. Esses dispositivos, a despeito de se referirem à defesa de animais, e à limpeza urbana, voltam-se especificamente contra determinadas práticas religiosas, sendo formas de figuração indireta.

correlações medieval entre Deus, cosmo, reino, feudo, estamentos e pessoas (LE GOFF, 1995, p. 10), ou após, na correlação, no sentido hegeliano, entre Estado, sociedade civil, família, pessoa (HEGEL, 1997, p. 155), ou ainda na correlação inversa à concepção de Hegel, proposta por Marx (2010, p. 44). Em Hegel permanece a perspectiva mística, segundo os dizeres de Marx. Em Marx, contudo, se inicia o processo de descentração do sujeito ao se propor a ruptura do esquema teológico ou místico, com sua inversão, que a partir de então passa a ver nas pessoas e suas relações, sua base estruturante.

Em esquemas totalizantes e ontológicos, a linguagem parece ser vista como uma expressão humana integrada na interação do sujeito com a ordem onde vive, sendo esta governada por princípios teológicos ou metafísicos. É somente pelo processo de descentração, que vão se desconectando os vínculos que mantém o sujeito essencialmente ligado a ordens que determinam sua condição. A desconexão do sujeito, das ordens estabelecidas por Deus e pelo Estado, tornaram possíveis as demais desconexões, entre as quais a saussuriana que dispõe sobre a arbitrariedade do signo. E somente por esse caminho tornou-se possível a desontologização do Estado e das leis, pensadas em termos de sistemas totalizantes fundados numa ordem metafísica ou teológica. Como explica Carvalho Netto:

A modernidade da sociedade moderna, como demonstra Raffaele Di Giorgi reside em sua complexidade estrutural, decorrente de um processo de diferenciação funcional que produziu subsistemas sociais operacionalmente diferenciados. No campo normativo, moral, Direito e política se diferenciam, passam a cumprir funções específicas, que não mais se confundem, e que, por isso mesmo, podem prestar-se serviços mútuos, pois conquanto diferenciadas guardam entre si [...] uma relação de complementaridade (CARVALHO NETTO, 2011, p. 89-90).

A partir do momento em que ocorre esse processo de diferenciação funcional, torna-se possível tratar cada sistema semiótico<sup>105</sup>, analisado em cotejo com outros, como um referente (SHINN, 2008), unidade operacional da matriz de entrelaçamento, que se define por:

[...] uma forma específica de ação distinguível de referentes alternativos,

---

<sup>105</sup> Nesta tese utilizamos o termo sistema semiótico fazendo alusão preponderante à linguagem no sentido dialógico e referente fazendo alusão preponderante ao arranjo das estruturas sociais em sua dimensão de entrelaçamento. Apesar de se referirem a diferentes estruturas, as utilizamos como meios para compreensão da sociedade complexa.

forma essa que possui fronteiras, é auto-referente e que encerra um núcleo estável, porém maleável à mudança e aberta à recombinação com outros referentes. Constituem referentes distintos o direito, a medicina, a ciência, a engenharia, a contabilidade, a arquitetura, a informática, a arte, o transporte, a publicidade, a energia etc. No interior da ciência, as diferentes disciplinas representam referentes e, no interior da medicina, o mesmo vale para as especialidades. Cada referente é determinado por uma forma particular de conhecimento, de competência, de mercado e de identidade coletiva, e cada um tem seus próprios objetivos, história e ambições (SHINN, 2008, p. 45).

Estabelecendo uma relação entre as matrizes de entrelaçamento e a teoria discursiva, pode-se considerar que os referentes, no plano dos conhecimentos, correspondem aos socioletos <sup>106</sup>, no plano discursivo. A correspondência decorre do fato de ambos se apresentarem na forma de comunidades de linguagem, que se identificam por formas particulares de conhecimento, de competência, de mercado e de identidade coletiva, cada qual com seus próprios objetivos, histórias e ambições. Nesse *locus* a desidentificação e a desontologização do sujeito da política tornam possível a reflexão sobre a subjetividade e identidade, para além dos esquemas bipolarizados de pensamento.

Numa sociedade pós-moderna, em que predomina a figura do sujeito descentrado, não seria adequado falar em *locus* do religioso em sua relação com o jurídico, pois isso reproduziria os efeitos normalizantes e disciplinares da formação identitária. Sendo assim, é mais adequado falar em *loci* da relação entre o religioso e o jurídico, e mais que isso, em uma pluralidade de lugares que se encontram num permanente fluxo. Isso mostra que o religioso deixou sua condição ontológica, na qual funcionava como princípio de estruturação do mundo. Com o tempo, passou a concorrer com outros sistemas semióticos, e também a figurar como objeto de diferentes sistemas semióticos. Numa perspectiva como a trabalhada por Preciado (2011, p. 18) o religioso pode não representar uma diferença religiosa, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade das relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Pode-se, como isso, pensar o religioso como um antissistema, que suscita críticas e reflexões permanentes sobre a própria identificação do que seja religioso, e do lugar do religioso em sua relação com o jurídico.

---

<sup>106</sup> Vide nota 1, fl. 7.

### 3.3 A DISCUSSÃO ENTRE JUSPOSITIVISMO E JUSNATURALISMO

O período que antecede a constitucionalização do direito é marcado por duas concepções preponderantes, a juspositivista e a jusnaturalista. O problema fundamental dizia respeito à existência ou não de leis naturais ou morais, concebidas em termos teológicos ou metafísicos. Esse problema levava a outras questões como, a quem cabe dizer o que é ou não justo, e quais são os critérios que definem o que é ou não justo. Ao distinguir as leis naturais das leis humanas (positivas), Bobbio (1995, p. 22-23) o faz a partir das seguintes características: o direito natural é universal, imutável, advém da natureza ou de Deus – razão legisladora -, é acessível pela razão ou é inato, que faz os comportamentos serem bons ou maus por si mesmos, e se define pelo que é bom; a lei humana – positiva – a seu turno é particular, mutável, deriva da vontade humana – razão legisladora – conhecida pela promulgação – declaração de vontade alheia – indiferente a uma razão legisladora universal, e se define pelo que é útil. Glück, citado por Bobbio, ao dispor sobre a diferença entre direito natural e direito positivo, em razão da fonte, explica que:

O direito se distingue, segundo o modo pelo qual advém à nossa consciência, em natural e positivo. Chama-se direito natural o conjunto de todas as leis, que por meio da razão fizeram-se conhecer tanto pela natureza, quanto por aquelas coisas que a natureza humana requer como condições e meios de consecução dos próprios objetivos [...] Chama-se direito positivo, ao contrário, o conjunto daquelas leis que se fundam apenas na vontade declarada de um legislador e que, por aquela declaração, vêm a ser conhecidas <sup>107</sup> (*apud* Bobbio, 1995, p. 21).

Adiante, ao dispor sobre as diferentes formas pelas quais o direito natural e o direito positivo são conhecidos pelas pessoas, Glück explica:

Pode-se, então, assinalar com toda evidência o limite entre direito natural e direito positivo dizendo: a esfera do direito natural limita-se àquilo que se demonstra *a priori*; aquela do direito positivo começa, ao contrário, onde a decisão sobre se uma coisa constitui, ou não, direito depende da vontade de um legislador (*apud* Bobbio, 1995, p. 22).

As leis naturais, com base em referidos critérios, podiam se associar às diversas formas de concepções da teologia ou metafísica. Le Goff (1995, p. 50-55)

---

<sup>107</sup> Há uma versão da obra de Glück disponível integralmente no site do projeto *Google Book Search*. GLÜCK, Frederico. **Commentário Alle Pandette**. Milano: Leonardo Vallardi Editor, 1888. Disponível em: <<https://archive.org/details/commentarioalle02faddgoog>> Acesso em: 09 abr. 2017.

explica que a urbanização, o desenvolvimento de uma noção de pertencimento diferente da comunidade religiosa e o desenvolvimento de práticas mercantis possibilitaram a emergência de novos atores. Aos poucos, o que inicialmente era uma questão sobre diferentes tipos de saber, correspondentes a diferentes tipos de mundo – o material e o espiritual – tornou-se uma disputa entre atores que passaram a lutar contra a estrutura medieval e atores que lutavam para preservá-la<sup>108</sup>. A disputa entre diversos atores sociais e políticos também envolveu a autoridade de dizer o direito – as leis naturais ou positivas – a partir do início do processo de secularização ainda no século X. Le Goff explica que:

[...] entre os séculos X e XIII, o rosto das cidades do Ocidente modificou-se [...] Uma função é nelas primordial, função que reanima as velhas cidades e cria outras, novas: a função econômica – função comercial e, dentro de pouco tempo, artesanal. A cidade passa a ser o foco daquilo que os senhores feudais detestam: a vergonhosa atividade econômica. O anátema é lançado sobre as cidades [...] Outro fator que favorece a expansão da mentalidade urbana é o nascimento, que não tarda a verificar-se, de um patriotismo citatino. Sem dúvida que, como veremos, as cidades são o teatro de uma áspera luta de classes; e as camadas dirigentes seriam as principais instigadoras e beneficiárias desse espírito urbano [...] A sociedade urbana conseguiu criar valores comuns, em certa medida, a todos os habitantes: valores estéticos, culturais e espirituais (LE GOFF, 1995, p. 52; 53).

Com o tempo, foram-se construindo as condições que resultaram no monopólio da produção das leis pelos reinos. Ao lado da formação dos reinos, nesse longo processo, foram-se forjando também as condições que possibilitaram a emergência dos indivíduos e da sociedade civil. Num primeiro momento, houve a união funcional entre moral, Direito, política e religião. Num momento posterior a formação e consolidação dos Estados nacionais levaram à separação entre Igreja e Estado, conforme elucidado por Carvalho Netto (2011, p. 89-90) o que implicou na separação dos respectivos sistemas normativos. Adveio desse processo a teoria estatalista do direito. Como explica Bobbio:

A teoria estatalista do direito é produto histórico da formação dos grandes Estados modernos, erigidos sobre a dissolução da sociedade medieval. Esta sociedade era pluralista, isto é, formada por vários ordenamentos jurídicos, que se opunham ou se integravam: havia ordenamentos jurídicos universais, acima daqueles que hoje são os Estados nacionais, como a Igreja e o Império, e havia ordenamentos particulares abaixo da sociedade nacional, como os feudos, as corporações e as comunas. Também a

---

<sup>108</sup> Le Goff (1995, p. 10) explica que a ordem social arranjava as pessoas entre “[...] os que oram, os que combatem e os que trabalham – *oratores, bellatores e laboratores*”.

família, considerada pela tradição do pensamento cristão como uma *societas naturalis*, era em si mesma um ordenamento. O Estado moderno foi formado através da eliminação ou absorção dos ordenamentos jurídicos superiores e inferiores pela sociedade nacional, por meio de um processo que se poderia chamar de monopolização da produção jurídica (BOBBIO, 1999, p. 31).

No processo de formação dos Estados modernos, a discussão sobre a diferença entre leis naturais e leis positivas adquiriu novo significado, em especial a partir das guerras religiosas dos séculos XIV e XV (1524 a 1648) quando o monopólio do controle sobre as mentalidades começou a ser combatido. A emergência de novas expressões religiosas que passaram a concorrer com o catolicismo, a separação entre Estado e Igreja e a correspondente separação dos sistemas normativos, levaram aos poucos à rejeição da ideia de que o ordenamento jurídico estatal depende de fundamentos teológicos ou metafísicos, o que por consequência levou ao desprestígio das teorias jusnaturalistas no direito. Ao lado das mudanças estruturais, ocorreram mudanças de mentalidade. Como explica Le Goff, ao tratar da mudança entre as mentalidades mágica e racionalista:

[...] concretamente, na sociedade medieval [houve], e muitas vezes, nos mesmos homens -, não só há coabitação de ambos os sistemas como, através de oposições, tensões, incoerências, a permeabilidade e a gradual destruição do antigo sistema pelo novo (LE GOFF, 1995, p. 108).

A mudança que levou do mágico-religioso, que separava Deus do Diabo, o sagrado do profano, que proporcionava respostas a inquietações com argumentos mágicos, ao racional-religioso, também legitimou novos discursos racionais fundados em reflexões que não mais se fundavam no mágico ou no religioso. A mudança de mentalidade tornou possível o advento de novas formas de produção de saberes<sup>109</sup> e, posteriormente, a emergência do pluralismo, após um longo período de monopólio religioso e de controle sobre a autoridade de dizer o que era ou não correto, verdadeiro, justo ou válido. Entre os aspectos mais relevantes das transformações de então, estavam o advento do indivíduo e as novas concepções de espaço e tempo. Como explica Le Goff:

Doravante o homem media pelas suas dimensões não só o espaço, mas

---

<sup>109</sup> Le Goff (1995, p. 113) explica que em busca de novos métodos para investigação, “[...] os escolásticos – pelos menos alguns deles – desenvolveram o recurso à observação e à experimentação. O nome mais frequentemente citado a este respeito é o de Roger Bacon (1214-1292), que parece ter sido o primeiro a usar o termo *scientia experimentalis* e desdenhava dos mestres parisienses, demasiado dogmáticos”.

também o tempo. Na Idade Média, o tempo pertencia exclusivamente a Deus e o juro era usurário e interdito porque, com ele, o mercador vendia essa coisa divina [...] Para a Idade Média, o homem era uma imitação, um resumo do mundo, um microcosmo. Doravante a relação inverte-se. *L' uomo è modello dello mondo*, diz Leonardo da Vinci: <<O homem é o modelo do mundo.>> E partiu à descoberta dele (LE GOFF, 1995, p. 133).

Os sujeitos passaram a figurar em sua individualidade no mundo, prescindindo da conexão ontológica com ordens teológicas ou metafísicas. Puderam, então, perquirir por questões como a diferença entre as leis naturais e as leis positivas, sem precisar recorrer ao sagrado, e sem precisar submeter-se às autoridades eclesiásticas que, até então, monopolizavam os saberes e exerciam controle sobre as mentalidades. Com a emergência da teoria estatalista do direito, o juspositivismo foi se consolidando como forma de pensamento hegemônica, produzindo o monismo jurídico, em lugar do pluralismo jurídico que existia no período medieval. Ao mesmo tempo, política, moral e religião passaram a ser reconhecidos como sistemas semióticos formados por valores relativos, e como tais, pluralistas. A partir de então, os valores políticos, morais e religiosos em sua pluralidade, passaram a ser traduzidos juridicamente enquanto fatos jurídicos, direitos e liberdades.

### 3.4 A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL (RELIGIÃO<sup>110</sup>) NO CONSTITUCIONALISMO

O novo arranjo que correlacionava o monismo jurídico-estatal aos pluralismos religiosos, morais e políticos, levou à inauguração de novas mentalidades e também tornou possível a formação de novos saberes<sup>111</sup>, o que

---

<sup>110</sup> Com o processo de secularização, com a laicidade e o ateísmo, a religião passou a ser tratada juridicamente como um discurso moral particular, decompondo-se em tantos sistemas quantas são as religiões.

<sup>111</sup> Silva (2009, p. 57) explica que “o século XIX foi o momento do desenvolvimento da teoria da evolução, das hipóteses de progresso, da industrialização e da especialização das ciências. Contexto no qual tomou forma o paradigma científico da modernidade, que acreditava na ciência como saber rigoroso, objetivo, pautado por leis irrefutáveis e universais. Até então, a ciência estava ligada à Filosofia, por isso a expressão *filosofia natural* para designar a atividade dos pensadores da Idade Moderna. No século XIX, por sua vez, disciplinas específicas como a Física, Química, Matemática, Biologia, Geografia, História, Sociologia, Psicologia, Psicanálise, e assim por diante, foram desligadas da Filosofia e da Teologia, dando início ao saber especializado. Desse modo, a Filosofia e a Teologia perderam terreno para as novas formas de saber, que se tornaram autônomas. Esse foi o auge do cientificismo: a especialização das ciências, o domínio do homem sobre a natureza e sobre ele mesmo. A ciência, para muitos (como os positivistas), era uma religião e iria libertar os homens de séculos de ignorância e miséria. O cientificismo foi a ideologia da ciência como forma de saber superior, criada pelo positivismo do século XIX. Em linhas gerais, ele pensava a ciência como a busca da verdade a partir da rigorosa observação empírica, sem o uso da imaginação ou de emoções”.

progressivamente resultou no primado do discurso científico. A partir de então, também o direito passou a ser pensado em termos de cientificidade. A cientificidade do direito é marcada pelo desprestígio e progressiva rejeição do jusnaturalismo. Há um grande esforço para estabelecer a divisão funcional entre direito, moral, religião e política. Ainda assim, a diferenciação funcional não implica na separação total entre tais matérias. Em verdade, o monismo jurídico-estatal em sua radicalidade e seu esforço para separá-lo da moral, da religião e do político resulta no modelo teórico kelseniano. Se por um lado o juspositivismo levou à radical separação entre direito, moral, religião e política, o processo de constitucionalização do direito restabeleceu o diálogo entre tais referentes, em um novo arranjo, no qual os valores éticos, religiosos e políticos tornam-se conteúdos de enunciados jurídico-constitucionais. A constitucionalização de valores liberais, sociais e pós-modernos decorrente da inserção dos mesmos nos textos das constituições, tem deslocado as reflexões sobre a relação entre religião, moral e direito para o cenário do Direito Constitucional e das teorias da constituição. Na perspectiva kelseniana, moral<sup>112</sup> e direito se distinguem, pois para o autor, a moral é particular, enquanto o direito é geral, por se aplicar a todos os membros da comunidade política. Escreve o autor:

Quando uma teoria do Direito positivo se propõe a distinguir Direito e Moral em geral e Direito e Justiça em particular, para os não confundir, entre si, ela volta-se contra a concepção tradicional, tida como indiscutível pela maioria dos juristas, que pressupõe que apenas existe uma única Moral válida – que é, portanto, absoluta – da qual resulta uma Justiça absoluta. A exigência de uma separação entre Direito e Moral, Direito e Justiça, significa que a validade de uma ordem jurídica positiva é independente desta Moral absoluta, única válida, da Moral por excelência, de a Moral. Se pressupusermos somente valores morais relativos, então a exigência de que o Direito *deve* ser moral, isto é, justo, apenas pode significar que o Direito positivo deve corresponder a um *determinado* sistema de Moral entre os vários sistemas morais possíveis (KELSEN, 2009, p. 75).

Essa perspectiva leva à inferência de que o direito estabelece seu próprio arranjo moral, porém, o faz juridicizando-o, ou seja, tornando-o geral e obrigatório. Se por um lado, o esquema kelseniano apresentou uma proposta de compreensão do direito como sistema normativo – positivismo lógico -, radicalizando a diferenciação entre direito e moral, por uma questão metodológica, o constitucionalismo reintroduz a questão moral no jurídico, todavia em termos de

---

<sup>112</sup> Ao lado da moral, também a política e a religião desempenham funções normativas. Contudo, com o tempo, cada qual passou a compor diferentes estruturas, com seus respectivos atores, discursos, enunciados, e com sua própria lógica e princípios.

enunciados expressamente previstos nos textos constitucionais. A constitucionalização do direito e a incorporação nos textos constitucionais de amplos catálogos de enunciados contendo termos morais e políticos levantam discussões sobre elementos da estrutura-estruturante-estruturada do Estado e do direito, e sobre a relação entre direito e moral, o que implica na discussão sobre o lugar do religioso no político. O Direito Constitucional e as teorias da constituição, seguindo uma perspectiva juspositivista<sup>113</sup>, evocam reflexões sobre a legitimação do direito, o local dos direitos fundamentais, a diferença entre princípios e regras, a normatividade da constituição, a solução de antinomias, a colisão e concorrência entre direitos, a limitação de direitos, liberdade e garantias, a aplicação dos direitos fundamentais<sup>114</sup>, entre outras questões. No corpo dessas discussões, pode-se desenvolver uma reflexão sobre o lugar do religioso no direito a partir da análise da linguagem.

Saussure, em seu *Curso de Linguística Geral* (2006), aborda, entre outros, os seguintes assuntos: linguística sincrônica, linguística diacrônica, linguística geográfica. Kelsen, em sua *Teoria Pura do Direito* (2009), aborda, por sua vez, entre outros assuntos: a estática jurídica, a dinâmica jurídica, o Estado e o direito internacional. Parece haver uma correspondência entre as perspectivas dos referidos autores e também uma postura diante dos fatos particulares, considerados em sua relação com o sistema linguístico. Em Saussure, o geral é associado à língua, e o particular é remetido para o campo da fala. Em sua teoria da linguagem, apenas a língua é sistematizada. Como já tratado anteriormente Saussure conserva o signo para designar a acoplagem entre significante e significado. E ao dispor sobre a estruturação da língua, apresenta suas duas características primordiais: princípio da arbitrariedade dos signos; princípio do caráter linear do significante (SAUSSURE, 2006, p. 81-84). Kelsen, por sua vez, organiza sua teoria a partir de um princípio que enuncia como sendo “a norma fundamental como pressuposição lógico

---

<sup>113</sup> Os sistemas semióticos constituem-se discursivamente, estabelecem os limites daquilo que pertence e daquilo que não pertence ao seu escopo, e definem os valores de seus elementos. Aqui, o termo juspositivista está aludindo à abordagem do sistema semiótico a partir de seus próprios termos.

<sup>114</sup> Os livros de Direito Constitucional, em geral, apresentam reflexões sobre tais aspectos, entre os quais Canotilho (2003), que é uma referência mundial na área do Direito Constitucional. No Brasil há autores como Bulos (2014), Barroso (2010), Mendes, Coelho e Branco (2009), Streck (2013), Silva (2015), Sarlet (2014), que dispõem sobre Teoria do Direito Constitucional e Direito Constitucional Positivo.

transcendental”. Sobre referido princípio, escreve o autor:

Dado que [...] a norma fundamental, como norma pensada ao fundamentar a validade do Direito positivo, é apenas a condição lógico-transcendental desta interpretação normativa, ela não exerce qualquer função ético-política, mas tão-só uma função teórico-gnosiológica (KELSEN, 2009, p. 243).

Kelsen, ao distinguir a forma do direito, do conteúdo do direito, e ao distinguir a razão legisladora de Deus (Outra vontade supra-humana) da razão legisladora humana, explica que no princípio estático:

As normas de um ordenamento do primeiro tipo [estático], quer dizer, a conduta dos indivíduos por elas determinada, é considerada como devida (devendo ser) por força do seu conteúdo: porque a sua validade pode ser reconduzida a uma norma a cujo conteúdo pode ser subsumido o conteúdo das normas que formam o ordenamento, como o particular ao geral [...] Um sistema de normas cujo fundamento de validade e conteúdo de validade são deduzidos de uma norma pressuposta como norma fundamental é um sistema estático de normas. Só que a norma de cujo conteúdo outras normas são deduzidas, como o particular do geral, tanto quanto ao seu fundamento de validade como quanto ao seu teor de validade, apenas pode ser considerada como norma fundamental quando o seu conteúdo seja havido como imediatamente evidente [...] O conceito de uma norma imediatamente evidente pressupõe o conceito de uma razão prática, quer dizer, de uma razão legisladora; e este conceito é [...] insustentável, pois a função da razão é conhecer e não querer, e o estabelecimento de normas é um ato de vontade (KELSEN, 2009, p. 217; 218).

Estabelecendo a diferença entre atos de vontade e atos de conhecimento, ao dispor sobre o tipo dinâmico, Kelsen explica que este se funda em atos de vontade legitimados pela autoridade legisladora:

O tipo dinâmico é caracterizado pelo fato de a norma fundamental pressuposta não ter por conteúdo senão a instituição de um fato produtor de normas, a atribuição de poder a uma autoridade legisladora ou – o que significa o mesmo – uma regra que determina como devem ser criadas as normas gerais e individuais do ordenamento fundado sobre esta norma fundamental [...] Com efeito, a norma fundamental limita-se a delegar a autoridade legisladora, quer dizer, a fixar uma regra em conformidade com a qual devem ser criadas as normas deste sistema. A norma que constitui o ponto de partida da questão não vale por força do seu conteúdo, ela não pode ser deduzida da norma pressuposta através de uma operação lógica. Tem de ser posta por um ato [...] e vale – utilizando a formulação corrente – porque foi posta dessa maneira ou, formulando corretamente, porque se pressupõe como válida uma norma fundamental que, em última linha, estatui este modo de fixar as normas (KELSEN, 2009, p. 219).

Ao dispor sobre o fundamento de validade de uma ordem jurídica, Kelsen enuncia que “todo e qualquer conteúdo pode ser Direito” (KELSEN, 2009, p. 221). A distinção apresentada por Kelsen tem por pressuposta e não problematizada a legitimidade da autoridade legisladora acerca do conteúdo das normas. De forma

semelhante, Saussure não trabalha a mudança do significado na linguagem sincrônica, remetendo a questão para a abordagem diacrônica. Tal como Saussure trabalha os signos no plano da língua, enquanto sistema linguístico autorreferenciado, Kelsen trabalha a norma no plano do ordenamento jurídico, enquanto sistema normativo autorreferenciado.

Como expressão do método científico aplicado às ciências humanas, as sistematizações elaboradas por Kelsen e Saussure designaram avanços significativos em termos de estudo dos seus respectivos objetos de investigação: a norma e a língua. Esse tipo de abordagem possibilitou o desenvolvimento de investigações objetivas, mas, por outro lado, encobriu aspectos próprios das relações de poder, das assimetrias sociais, das diferenças culturais, questões que foram situadas fora dos sistemas. Com isso, a sistematização ergueu barreiras, que, se pela perspectiva da produção científica de conhecimentos tornou possível a melhor compreensão dos objetos de investigação, por outra, criou o distanciamento entre diferentes dimensões da existência com implicações nas dimensões do ser, do saber e do poder.

O uso de uma abordagem científica fora do campo científico pode produzir consequências negativas e destrutivas não vislumbradas pelos cientistas. Kelsen e Saussure, possivelmente, não tinham em vista, no curso de suas investigações, que seus saberes poderiam ser utilizados em relações de dominação. No caso do direito, por exemplo, vejamos o resultado da aproximação entre a concepção de Kelsen da norma e a concepção hegeliana de Estado. Hegel escreve que:

A substância moral, como o que contém a própria consciência refletida, unida ao seu conceito, é o espírito real de uma família e de um povo. O conceito desta Ideia só será o espírito como algo real e consciente de si se for objetivação de si mesmo, movimento que percorre a forma dos seus diferentes momentos. Tal conceito é:

- a) O espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Esta substancialidade se desvanece na perda da sua unidade, na divisão e no ponto de vista do relativo, tornando-se então:
- b) Sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes, numa universalidade formal, mediante suas necessidades e a constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Este Estado exterior converge e reúne-se na
- c) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada (HEGEL, 1997, p. 155).

Veja-se que Hegel relaciona substância moral, espírito moral objetivo,

família, sociedade civil e Estado numa correlação que sugere uma possível objetivação da moral de um povo. No mesmo sentido do que é sustentado por Hegel, Bobbio trás os ensinamentos de Hobbes:

Para Hobbes, a validade de uma norma jurídica e a justiça dessa norma não se distinguem, porque a justiça e a injustiça nascem juntas com o direito positivo, isto é, juntas com a validade. Enquanto se permanece no estado de natureza não há direito válido, mas tampouco há justiça; quando surge o Estado nasce a justiça, mas esta nasce ao mesmo tempo que o direito positivo, de modo que onde não há direito não há também justiça, e onde há justiça, significa que há um sistema constituído de direito positivo (BOBBIO, 1999, p. 60).

Hobbes, semelhantemente a Hegel, associa a validade de uma norma à justiça, reduzindo esta àquela. Nas análises de Hobbes e Hegel a sistematicidade ainda é pensada em termos ontológicos. Nesse esquema, a razão legisladora centra-se na figura do Estado, expressão da razão objetiva. Consideradas as distinções na estrutura-estruturante estruturada, veja-se que ainda se mantem uma correlação ontológica similar à medieval que conectava Deus, cosmo, reino, feudo, estamentos e pessoas, estabelecendo uma correspondência entre diferentes ordens, no sentido tratado por Bourdieu (1998, p. 71), com a diferença de que no medieval, a razão legisladora se vinculava à figura de Deus. Numa correlação entre o modelo de Estado de Hegel e o modelo de direito de Kelsen, torna-se possível a totalização e uma ideologia particular, inclusive em detrimento da sociedade civil em sua diversidade e em suas contradições. Marx em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* revela esse aspecto. Entre outras coisas, Marx notou que não era o Estado a base da sociedade civil e sim a sociedade a base do Estado. Escreve o autor:

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: "Mas apenas como sujeito a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como pessoa". Isto também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebê-la como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza os predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos (MARX, 2010, p. 44).

Com base nos excertos, pode-se inferir que na perspectiva de Kelsen (2009), direito positivo é o direito produzido pela autoridade legislativa dotada da razão. Mas a razão legislativa em Kelsen difere da razão legislativa em Hobbes e Hegel. Em Kelsen, a autoridade não precisa ser democrática, não precisa reconhecer os direitos humanos e fundamentais e não precisa de limitações. Sendo sua abordagem preponderantemente formal, a maior preocupação da teoria reside

na sistematização de seus enunciados. Daí a preocupação de Kelsen com a validade de uma ordem normativa, com seu fundamento lógico, com a norma fundamental como pressuposição lógico-transcendental, com a unidade lógica da ordem jurídica, com o conflito de normas, com a legitimidade e efetividade (pensadas em termos de validade). A não problematização da autoridade legislativa, talvez tenha se sustentado na tradição liberal então predominante, que afirmava o primado da lei sobre o governo. Como explica Möller:

O que caracteriza o Estado liberal nos modelos que derivam do sistema do *civil law* francês (pós-revolucionário), é a necessidade de proteger o direito de todo o subjetivismo que pudesse por em risco a segurança jurídica ou possibilitar o abuso do poder. Assim, é característico do Estado liberal o destaque ao papel da lei como fonte hegemônica do direito e o exercício de um papel meramente formal à constituição [...] Em certo modo, tamanha era a confiança na lei, que entendemos possível afirmar que um dos traços característicos do constitucionalismo moderno era o estar condicionado pela lei (MÖLLER, 2011, p. 24).

O que desencadeou o processo de remoralização do direito naquilo que se convencionou chamar de neoconstitucionalismo foram acontecimentos que ressignificaram as mentalidades. Möller explica que:

Em relação a esta concepção moderna de constitucionalismo, possível afirmar que o neoconstitucionalismo apresenta os mesmos objetivos de garantir a liberdade dos cidadãos e de limitar o poder. No entanto, não comparte com a teoria moderna o culto à lei, já que considera que este foi irrecuperavelmente abalado ante a manipulação da vontade das maiorias pelos regimes totalitários característicos da metade do século XX. Em razão da perda de confiança na lei como instrumento apto a garantir a liberdade e limitar o poder, o neoconstitucionalismo propõe uma releitura da constituição como instrumento normativo limitador da própria lei, assim como considera a atividade judicial como ponto de equilíbrio entre razão, valores e a vontade das maiorias (MÖLLER, 2011, p. 24).

As mudanças de olhar e de abordagens, tornam possíveis releituras sobre o direito, e também sobre o lugar do religioso no direito. Na passagem do jusnaturalismo para o juspositivismo e do constitucionalismo para o neoconstitucionalismo, mudaram não apenas os conteúdos das leis, ou a forma como as leis se arranjam sistemicamente. Mudou-se também, e principalmente, a forma como os sujeitos dos discursos jurídicos concebem o direito e como agem dentro dessa nova abordagem. Ao dispor sobre o caráter ideológico do neoconstitucionalismo, Möller (2011, p. 26) destaca que: “Visto dessa perspectiva ideológica, é possível dizer que o neoconstitucionalismo seria necessariamente antipositivista, porquanto conflitaria com a tese da separação entre direito e moral”

ainda que essa tese seja fonte de amplas discussões.

Quando da formação dos Estados nacionais, as ideias de unidade nacional, unidade territorial, unidade da língua entre outras, mostraram que existia a preocupação em se afirmar a existência de uma moral universal. Como consequência, Estado e direito também se fundariam nessa moral universal, comum e absoluta. Diferentemente de Hegel que afirmara a possibilidade da existência de uma moral absoluta, Kelsen reconhece a relatividade dos valores. Kelsen escreve o seguinte sobre a relatividade dos valores morais:

Uma teoria dos valores relativista não significa – como muitas vezes erroneamente se entende – que não haja qualquer valor e, especialmente, que não haja qualquer Justiça. Significa, sim, que não há valores absolutos mas apenas valores relativos, que não existe uma Justiça absoluta mas apenas uma Justiça relativa, que os valores que nós constituímos através dos nossos atos produtores de normas e pomos na base dos nossos juízos de valor não podem apresentar-se com a pretensão de excluir a possibilidade de valores opostos (KELSEN, 2009, p. 76).

Diferentemente da abordagem constitucionalista contemporânea, que experimenta a constitucionalização de valores por meio da incorporação dos mesmos nos textos constitucionais, Kelsen desenvolveu sua abordagem preocupado com a cientificidade de seu discurso, que é assegurada pela sua sistematicidade<sup>115</sup>. Os valores morais, na concepção de Kelsen, só se tornam questões jurídicas, caso sejam incorporados nos enunciados do sistema normativo. Compreendendo diferentes sistemas normativos – a moral, a religião, o direito e a política -, não se pode avaliar um sistema a partir dos critérios e valores do outro. Como esclarece Kelsen:

É de per se evidente que uma Moral simplesmente relativa não pode desempenhar a função, que consciente ou inconscientemente lhe é exigida, de fornecer uma medida ou padrão absoluto para a valoração de uma ordem jurídica positiva. Uma tal medida também não pode ser encontrada pela via do conhecimento científico. Isto não significa, porém, que não haja qualquer medida. Todo e qualquer sistema moral pode servir de medida ou critério para tal efeito. Devemos ter presente, porém, quando apreciamos “moralmente” uma ordem jurídica positiva, quando a valoramos como boa ou má, justa ou injusta, que o critério é um critério relativo, que não fica excluída uma diferente valoração com base num outro sistema de moral, que, quando uma ordem jurídica é considerada injusta se apreciada com base no critério fornecido por um sistema moral, ela pode ser havida como justa se julgada pela medida ou critério fornecido por um outro sistema moral (KELSEN, 2009, p. 76).

---

<sup>115</sup> No sentido saussuriano de língua.

Os argumentos de Kelsen demonstram a radicalização de sua perspectiva num viés metodológico, concernente à divisão funcional entre direito, religião, moral e política. Essa divisão faz sentido no contexto do advento do monismo jurídico-estatal, que não suprime os demais sistemas normativos, mas resulta na totalização do discurso jurídico, por força de sua generalidade e obrigatoriedade. Ao dispor sobre a normatividade de outros sistemas além do jurídico, Bobbio esclarece que:

As normas jurídicas [...] não passam de uma parte da experiência normativa. Além das normas jurídicas, existem preceitos religiosos, regras morais, sociais, costumeiras, regras daquela ética menor que é a etiqueta, regras da boa educação etc. Além das normas sociais, que regulam a vida do indivíduo quando ele convive com outros indivíduos, há normas que regulam as relações do homem com a divindade, ou ainda do homem consigo mesmo. Todo indivíduo pertence a diversos grupos sociais: a Igreja, ao Estado, à família, às associações que têm fins econômicos, culturais, políticos ou simplesmente recreativos. Cada uma destas associações se constitui e se desenvolve através de um conjunto ordenado de regras de conduta. Cada indivíduo, ademais, separado da sociedade a que pertence, formula para a direção da própria vida programas individuais de ação (BOBBIO, 1999, p. 25-26).

Essa diversidade de sistemas normativos demonstra que a razão legislativa não se limita à criação de leis do Estado. Manifesta-se, também, na criação de outros sistemas normativos. No momento em que o direito passou a ser pensado em termos sistemáticos, universalizantes, e em seus próprios termos, os valores morais, religiosos e políticos, que também integram outros sistemas normativos, passaram a ocupar diferentes *loci*: o de seus próprios sistemas normativos; mas fazendo-se também conteúdo e objeto do sistema jurídico. Isso tornou possível o trânsito do religioso por diferentes áreas do direito, e também o reconhecimento da diversidade religiosa, a partir de diferentes leituras. No momento em que o constitucionalismo reintroduziu os valores morais no direito <sup>116</sup>, ressignificou as mentalidades dos sujeitos. Diferentemente da abordagem sistemática, a análise semiótica mostra como o religioso transitou em diversos *loci* do jurídico, e como o próprio sentido do que é ou não religioso ou antirreligioso, jurídico ou injurídico, lícito ou ilícito, justo ou injusto mudou durante o curso da história.

---

<sup>116</sup> Diz-se do neoconstitucionalismo como sendo a fase da teoria constitucional que se refere às constituições que incorporaram amplos catálogos de valores morais em seus textos, e também o momento no qual os atores dos sistemas de justiça passaram a dispor sobre uma nova hermenêutica que privilegia os enunciados constitucionais, muitas vezes abertos, o que ressignifica o papel do hermeneuta.

A teoria de Kelsen pode ser suscetível a críticas, pelo fato de seu modelo de sistema normativo poder servir ao propósito de qualquer tipo de governo ou Estado. Todavia, tal qual o modelo proposto por Saussure (2006), o que se pretendeu foi a elaboração de um esquema ou estrutura apta a explicar o direito e a linguagem, a partir de arranjos teóricos que assegurassem sua objetividade e a generalidade, sem os problemas emergentes da historicidade. Dentro desse esquema, o religioso é reduzido à sua juridicização. Diante da constitucionalização de valores morais, contudo, a juridicização deixa de se reduzir a uma reflexão sobre a validade pensada em termos de sistema normativo no sentido kelseniano, adquirindo novamente uma dimensão que evoca o lugar da moral e do religioso no direito. Essa revitalização do religioso e do moral em sua relação com o jurídico, contudo, ocorre num *locus* em que a política e o direito devem proporcionar os meios e condições para a co-presença e coexistência dos diferentes e da diversidade cultural na comunidade política, o que inclui a diversidade religiosa na unidade política.

### **3.5 O LUGAR DA DIVERSIDADE RELIGIOSA NO DIREITO CONSTITUCIONAL BRASILEIRO**

A história do Direito Constitucional brasileiro e das teorias da constituição no Brasil envolvem em toda sua extensão o lugar do religioso no jurídico, se consideramos os aspectos fundamentais do constitucionalismo: organização do Estado, organização do poder, direitos e garantias fundamentais. No curso da história o religioso adquiriu diferentes significados, e transitou por diferentes referentes. Silva explica que:

[...] o século XIX foi o momento do desenvolvimento da teoria da evolução, das hipóteses de progresso, da industrialização e da especialização das ciências. Contexto no qual tomou forma o paradigma científico da modernidade, que acreditava na ciência como saber rigoroso, objetivo, pautado por leis irrefutáveis e universais. Até então, a ciência estava ligada à Filosofia, por isso a expressão *filosofia natural* para designar a atividade dos pensadores da Idade Moderna. No século XIX, por sua vez, disciplinas específicas como a Física, Química, Matemática, Biologia, Geografia, História, Sociologia, Psicologia, Psicanálise, e assim por diante, foram desligadas da Filosofia e da Teologia, dando início ao saber especializado. Desse modo, a Filosofia e a Teologia perderam terreno para as novas formas de saber, que se tornaram autônomas. Esse foi o auge do cientificismo: a especialização das ciências, o domínio do homem sobre a natureza e sobre ele mesmo. A ciência, para muitos (como os positivistas), era uma religião e iria libertar os homens de séculos de ignorância e miséria. O cientificismo foi a ideologia da ciência como forma de saber superior, criada pelo positivismo do século XIX. Em linhas gerais, ele pensava a ciência como a busca da verdade a partir da rigorosa observação

empírica, sem o uso da imaginação ou de emoções (SILVA, 2009, p. 57).

A Teologia e a Filosofia compreendiam todos os saberes existentes. Com as mudanças nas estruturas sociais, políticas e econômicas, mudaram também as mentalidades. A filosofia natural, que abarcava todos os conhecimentos que hoje podem ser compreendidos como científicos, foi substituída por saberes especializados e autônomos. A autonomização dos saberes em disciplinas científicas e a relativização dos valores políticos, morais e religiosos, aos poucos criaram um cenário no qual o religioso podia ser investigado fora da Teologia e o jurídico fora do Direito. Essa diversidade que é marca característica do pluralismo que emergiu no processo de secularização, ao mesmo tempo em que tornou possível a emergência da diversidade religiosa, também tornou possível a ressignificação do religioso em outros discursos, entre os quais o jurídico.

A diversidade religiosa como fenômeno existiu na América, incluindo o Brasil, desde antes da chegada dos Portugueses. Gendrop (2005, p. 09-11) explica que “a presença do homem no continente americano não parece passar de 30 a 40 mil anos”, que a agricultura parece ter surgido entre 7000 a.C. a 5200 a.C., e que as povoações semipermanentes começaram a aparecer entre 3400 a.C. e 2300 a.C. Entre 1200 a.C. e 900 a.C. houve um salto extraordinário e profunda explosão cultural com a emergência dos primeiros centros cerimoniais olmecas. Segundo Soustelle (2002, p. 07), “os astecas (*Azteca*) ou mexicanos (*Mexica*) dominavam com esplendor a maior parte do México quando os conquistadores espanhóis ali chegaram, em 1519”. Mota e Lopez (2015, p. 23-32), em sua *História do Brasil*, contam que em Minas Gerais, os vestígios do “homem de Lagoa Santa” datam de 16 mil anos atrás, que em Rio Claro, São Paulo, foi encontrada uma ossada com aproximadamente 14,2 mil anos e que em Ibicuí, Rio Grande do Sul, restos humanos de 12 mil anos foram encontrados. Na Bacia Amazônica entre 8 e 6 mil anos atrás surgiram grandes comunidades caçadoras e coletoras, as quais se tornaram progressivamente agricultoras.

A disputa pelo território que atualmente compreende o Brasil começou vários milênios antes da chegada de europeus ao litoral do Atlântico Sul. Embora existam indícios de que este setor do continente tenha sido povoado há pelo menos 20 mil anos, a ocupação de boa parte dessa área ocorreu cerca de 5 mil anos atrás, quando o crescimento demográfico da população que habitava a várzea do Rio Amazonas foi significativo. A expansão geográfica fez surgir grupos de habitantes cada vez mais individualizados, pertencentes a dois grandes “troncos” linguísticos, o Macro-Jê e o Macro-Tupi. Estes dois grupos constituem as principais

matrizes linguísticas e genéticas que, em última instância, contribuíram para formar o Brasil atual [...] Num processo que se desenrolou ao longo de aproximadamente 4 mil anos, os Macro-Jês subdividiram-se em diversas famílias linguísticas (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 25).

Esses dados mostram que no período de chegada dos europeus à América, havia uma complexa composição social, política e econômica dos povos originários, o que abrangia seu imaginário, espiritualidade e cosmovisão. Mota e Lopez explicam que:

Quando os portugueses chegaram às praias e enseadas do Atlântico Sul, os tupis-guaranis completavam a conquista do litoral. Por volta de 1500, comunidades tupis ocupavam uma parcela significativa do litoral entre o Ceará e Cananeia, enquanto os guaranis ocupavam o litoral entre Cananeia e a lagoa dos Patos, dominando, ainda, o interior contíguo a essa faixa costeira [...] há divergências a respeito de quanto seriam esses habitantes. Os números variam entre 1,5 milhão e 2 milhões, ou até mais (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 26-27).

Quando os europeus chegaram à América, invisibilizaram aspectos da complexa composição cultural dos povos originários e traduziram a cultura destes povos a partir do imaginário europeu. Por outro lado, na medida em que os europeus se aproximaram dos povos originários, entre os quais os Jês e Tupis, que ocupavam o litoral, traduziam os conflitos entre os povos indígenas em termos de conflitos numa dimensão de luta entre o bem e o mal. A relação entre o europeu português e os povos originários implicou na tradução do imaginário e cosmovisão tupi em termos de discursos religiosos de cruzada. Daí a percepção de que os tupis viam outros grupos indígenas como “selvagens”, “tapuias”, “os outros”, “inimigos bárbaros”<sup>117</sup>, o que correspondia ao imaginário europeu lusitano. Mota e Lopez explicam que “os portugueses incorporaram esse preconceito [dos tupis em relação a outros grupos indígenas]” (2015, p. 29) em sua política de colonização imperial. A cruzada europeia contra o paganismo encontrou na complexa composição social dos povos originários, seu equivalente em termos de demonização do outro, do diferente, do *outsider*. Mota e Lopez explicam que:

A chegada dos europeus agravou o quadro de hostilidades existente. Num espaço de aproximadamente meio século, os tupis que resistiram à aculturação e à escravização foram deslocados para o interior, enquanto portugueses, franceses e castelhanos iniciavam uma nova etapa na disputa pelo litoral (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 30).

---

<sup>117</sup> Essa é a tradução em termos de vernáculo português da visão que diferentes grupos indígenas tinham uns em relação aos outros, termos que são trabalhados por Mota e Lopes (2015, p. 29).

O que os europeus trouxeram de inovador em relação à cosmovisão e imaginário dos povos originários, foram os discursos de cruzada, de heresia, de paganismo dos indígenas, no contexto do processo de secularização que já era vivido na Europa. Quando os portugueses chegaram ao Brasil, Portugal estava consolidando sua estrutura de Estado nacional, dado seguimento a um processo que se iniciou no século X, conforme explicação de Velasco (1994). Segundo Mota e Lopez (2015, p. 33-34), vivia-se, também, na Europa, um período conturbado de guerras religiosas, no curso das tensões entre reforma e contrarreforma e também a crise do sistema feudal. Esse contexto imensamente complexo, envolvendo questões econômicas, políticas, jurídicas, religiosas e morais, está na origem do processo de formação do Brasil enquanto país, do povo brasileiro enquanto identidade nacional, do português como língua corrente, da imposição de padrões e valores europeus, em detrimento da multiplicidade cultural decorrente da coexistência e copresença de povos diferentes no mesmo território. O lugar do religioso no jurídico, no Brasil, se inicia nesse contexto.

### **3.5.1 Antes da primeira Constituição**

Segundo Josaphat (2005, p. 310-318), em seu quadro cronológico, em 1453 houve a queda de Constantinopla, em 1454, Nicolau V concedeu aos reis de Portugal as terras “descobertas”, desde os Cabos Bojador e Num até a Índia. Em 1455 houve a impressão da Bíblia de Gutemberg. Em 1482, Sixto IV concedeu a bula da Cruzada aos Reis Católicos para a reconquista de Granada. 1492 é o ano da descoberta do novo mundo, fato que acarretou profundas transformações no imaginário do povo europeu, trazendo consequências desastrosas para o povo originário da América. É também o ano da reconquista da Espanha frente aos mouros, ano da expulsão dos judeus, e momento da elaboração da primeira gramática espanhola. Segundo Eliade (2011, p. 223-224) ocorreram também descobertas culturais, com o neoplatonismo e a revitalização do humanismo, científicas, com a medicina de Paracelso, as navegações e a rejeição da teoria teocêntrica, tecnológicas, com o advento da imprensa, que contribuiu para a propagação e o triunfo da reforma protestante, e geográficas, com a descoberta da América. Todos esses acontecimentos tiveram significado religioso.

A resignificação do religioso em sua correlação com a magia, a feitiçaria

a bruxaria e o secular, já ocorria ao tempo da invasão do Brasil, por força das guerras religiosas na Europa, produzindo influências na forma como os habitantes originários da América e sua cultura e religião foram vistos pelos europeus. Já de início houve uma forte tensão entre o significado do religioso derivado do Concílio de Trento, o catolicismo popular praticado em Portugal, as práticas espirituais dos indígenas e o catolicismo praticado pelos imigrantes, sob a forte influência do imaginário fantástico medieval, como explica Souza (1986). Para controlar o monismo conceitual, o aparelho inquisitorial foi utilizado. “O Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental” (1986, p. 43). As riquezas proporcionadas pela exploração colonial, contudo, mostram uma permanente contradição, que tenciona o imaginário sobre o Brasil entre o domínio de Deus, como o paraíso, e o domínio do Diabo, como o inferno<sup>118</sup>, em especial naquilo que Souza identificou como dupla via, a edenização da natureza e a rejeição das pessoas diferentes, rotuladas e associadas à magia, bruxaria e feitiçaria. Já no século XVIII, as obras dos detratores do novo mundo se intensificaram, segundo Souza (1986, p. 61), esclarecendo a autora que não houve uma sequencia ordenada entre um e outro movimento, entre edenização e detração (1986, p. 62). A humanidade dos habitantes da América era outra, e com ela também sua religiosidade. “Em tempos de reforma religiosa e cruzada, associavam a heresia ao monstruoso” (1986, p. 75) o que se somava aos “vícios da carne – o incesto com lugar de destaque, além da poligamia e dos concubinatos -, nudez, preguiça, cobiça, paganismo e canibalismo” (1986, p. 86). Uma pessoa influente como Kant chegaria a afirmar que “as raças americanas representariam o

---

<sup>118</sup> Segundo Souza (1986, p. 47; 53) “No que disse respeito à humanidade diversa, pintada de negro pelo escravo africano e de amarelo pelo indígena, venceu a diferença: infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia europeia, lugar imaginário das visões ocidentais de uma humanidade inviável. Houve perplexidade ente as nuvens de insetos, as cobras enormes, o calor intenso; mas ante o canibalismo e a lassidão do indígena, a feitiçaria e a música ruidosa dos negros, a mestiçagem, e, por fim, o desejo de autonomia dos colonos, houve repúdio [...] Se para o novo mundo deslocaram-se projeções do imaginário europeu, se expansão da fé e colonização caminharam juntas, nada mais natural que o descobridor da América fosse também o seu primeiro “edenizador”. Soldado de Cristo, considerava-se a salvação das almas. Ora, para justificar a necessidade de cristianização, havia que denegrir os homens autóctones. Denegrindo-os, estava justificada a escravização. Colombo inaugurou assim o movimento duplo que iria perdurar por séculos em terras americanas: a edenização da natureza, a descon sideração dos homens – bárbaros, animais, demônios. Esta tendência – associar os homens da colônia a animais ou a diabos – se agudizaria posteriormente; mas em Colombo é incontestável o interesse sempre renovado pelo exame da natureza e o desinteresse pelos homens que dela usufruem”.

escalão mais baixo da humanidade” (1986, p. 89). Além da associação com o inferno, também houve associação com o purgatório. Explica a autora que:

O novo mundo era o inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa, pois, o Céu era mas próximo, mas clara e inteligível a palavra divina. Na colônia tudo se esfumava e escondia [...] Cabia à Europa-metrópole resgatar os americanos do mundo de perdição e pecado em que viviam, corrigindo-o (1986, p. 107).

É também o início das lutas, controvérsias e contradições que se fazem permanentemente presentes em nossa história, mostrando-se nas estruturas do Estado-direito, da sociedade, da moral, da economia, da política e da religião. O conflito entre o universal e o particular, o conflito entre os particulares, o conflito entre colonizador e colonizado, entre classes dominantes e dominadas. Vigia então uma concepção jusnaturalista do direito. Segundo Lima:

A expressão – Direito Natural – compreende os princípios que, atribuídos a Deus, à Razão, ou havidos como decorrentes da “natureza das coisas”, independem da convenção ou legislação, e que seriam determinantes, informativos ou condicionantes das leis positivas. Em face do conjunto das regras jurídicas positivas, que são mutáveis, a especulação racionalista imaginou certo número de princípios permanentes e, portanto, superiores porque, além de fixos, constituem pontos de referência para saber o que é justo ou injusto, bom ou mau. O Direito Natural caracterizar-se-ia, desse modo, pela unidade e pela estabilidade, ao passo que o direito positivo se caracterizaria pelo particularismo e contingência de suas normas [...] Desse modo, a noção de uma lei ou de um núcleo de princípios superiores e imutáveis, destinados a inspirar, completar ou modelar a legislação positiva, acaba convertendo-se numa entidade, como se existisse por si mesma (LIMA, 1960, p. 206).

Segundo Oliveira Filho, explicando a origem dessa concepção, e como ela percorreu o tempo:

O conceito de uma lei não escrita, sobranceira às leis humanas, inata e imutável, promulgada pela *naturalis ratio* ou pela *recta ratio*, lei divina, porque decorre da natureza das coisas, representando a vontade dos Deuses, nos veio do pensamento filosófico dos gregos, repercutindo no espírito dos juristas romanos, imbuídos da filosofia estoica e humanista e consubstanciando-se nas concepções de Gaio e Ulpiano, acerca do *ius gentium* e do *ius naturale*, que nos ficaram com as compilações do Corpus Iuris. Esse conceito vago, por vezes, e impreciso, estendeu-se através do ensinamento cristão, iniciado nos primeiros séculos de nossa era com a Patrística, ou doutrina dos Padres da Igreja, reaparece, em seguida, mais nítido, explanado pelos decretistas, com Graciano e Rufino, pelos canonistas e filósofos pré-tomistas e, finalmente, no século XIII, foi vasado em moldes imperecíveis pelo luminoso e seguro gênio de Santo Agostinho, o Anjo da Escola (OLIVEIRA FILHO, 1961, p. 143).

Esse modelo de pensamento jurídico, pois, ontologiza a correlação

mantida entre Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família e indivíduo. Dentre as características dessa correlação estão os aspectos relatados por Lima (1960, p. 206): unidade, estabilidade, princípios superiores, princípios imutáveis, que se convertem numa entidade, como se existisse por si mesma. Esse imaginário estava passando por um processo de transformação, no período da invasão<sup>119</sup> da América, o que envolve a organização do reino lusitano, e os instrumentos de organização do poder, entre os quais as Ordenações do Reino de Portugal.

Ainda que anteriores à *Constituição Imperial de 1824*, as *Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas*, que vigoraram no Brasil, dispuseram sobre o religioso no contexto da aliança entre o reino português e a Igreja Católica Apostólica Romana. Velasco (1994, p. 15) explica que na ocasião da formação do Estado Português, o principal objetivo visado pelo reino era a guerra de reconquista, o que exigia a organização de exércitos, a ocupação das áreas reconquistadas, e a produção agropecuária para manutenção da ocupação. Encerrada a fase de reconquista iniciou-se o período de consolidação do reino português (1248-1495):

[...] caracterizado pela progressiva organização política do Estado Português e pela concentração do poder nas mãos do rei. No campo jurídico este período se caracteriza pela influência crescente do direito comum, recebido num primeiro momento através da legislação castelhana das *Siete Partidas*, e que ganha força mais tarde com os estudos realizados na recém fundada Universidade de Coimbra (VELASCO, 1994, p. 15).

Face à ausência de sistematização normativa, característica do pluralismo jurídico medieval, e com o crescimento do aparelho do Estado, surgiu a necessidade de organização das leis lusitanas, o que motivou a elaboração das ordenações. Velasco explica que:

A multiplicidade de normas jurídicas (representadas pelos foros e cartas de foral, pelas disposições do direito justiniano e canônico, pelos capítulos de Cortes, leis régias etc.), e as contradições erigidas dessa multiplicidade (dificultando sobremaneira a administração da justiça), foram a causa

---

<sup>119</sup> Prefere-se o termo invasão à descoberta, por considerarmos que a existência dos povos originários das Américas não pode ser silenciada ou invisibilizada. O uso do termo descoberta, aliás, é próprio do discurso dos povos Europeus, que não reconheciam os povos americanos como legítimos proprietários e possuidores das terras americanas. Numa perspectiva dos povos originários, o europeu era o *outsider*, o estrangeiro, o invasor. Considerando que a formação do povo brasileiro envolve diversos povos e culturas, é necessário considerar a anterioridade cronológica da habitação das terras americanas e não o processo de conquista promovido pelos povos europeus. O termo “descobertas” se encontra destacado entre aspas em Josaphat (2005, p. 311), como crítica ao uso da linguagem a partir da visão do colonizador.

imediate das Ordenações portuguesas (VELASCO, 1994, p. 17).

As Ordenações, pois, foram elaboradas, no curso do projeto de formação do Estado português, avançando sobre sua política imperial e colonizadora, o que alcançou o Brasil<sup>120</sup>. Segundo Velasco (1994), quando da invasão<sup>121</sup> do território brasileiro pelos portugueses vigiam as Ordenações Afonsinas (1446-1514), compilação de leis do reino de Portugal, em cujo Livro V, havia títulos específicos dispondo, entre outros aspectos, sobre Hereges (Título I) e Feiticeiros (Título XXXII), prevendo penas de açoite e morte. É de se notar, pois, que a matéria da diversidade religiosa, a serviço dos interesses do reino lusitano, era proibida, duramente apenada e atrelada aos aparelhos de violência do Estado.

Ao investigar os casos de feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, Souza (1986) analisou o imaginário vigente no período, o modo como as pessoas se representavam e a forma como representavam a nova terra e os povos que a habitavam. Constituindo a representação e autorrepresentação dos sujeitos, figurava um complexo sistema de mundo bipolarizado, que estabelecia uma guerra entre o bem e o mal, estando este associado a tudo que não correspondesse aos referentes hegemônicos. Na cronologia dispondo sobre os fatos relevantes do período, Sousa (1986, p. 511) mostra que entre 1450-1700, 20 mil pessoas haviam morrido queimadas na Europa, o que revela um estado de repressão bastante acentuada. Essa situação produziu reflexos no Brasil, que experimentou 3 (três) visitas dos órgãos de controle eclesiástico, sendo nos anos de 1591 (Primeira visita ao Brasil: Bahia e Pernambuco), 1618 (Segunda visita ao Brasil: Bahia – Marcos Teixeira) e 1763-1768 (Terceira visita ao Brasil: Grão Pará e Maranhão – Geraldo José de Abranches). Sobre o imaginário vigente então, esclarece Souza:

Preocupados com a questão herética, inquisidores e manuais contribuíram, entretanto, à construção de um modelo simbólico da feitiçaria; atribuindo aos hereges culpas milenarmente imputadas a minorias ou a grupos marginalizados, possibilitaram que, organizadas em modelo, elas fossem, como as normas inquisitoriais, associadas à feitiçaria (SOUZA, 1986, p. 370).

Souza explica que o arranjo entre questões religiosas, territoriais, políticas e econômicas, contribuiu para a formação do Estado lusitano. E um dos aparelhos

---

<sup>120</sup> Que, por óbvio, ainda não tinha esse nome.

<sup>121</sup> Vide nota 119, fl. 196.

que mais contribuiu para tal construção, foi o de perseguição religiosa, que foi utilizado na Europa, e também nas colônias. Como esclarece Souza:

Na península Ibérica, a Inquisição foi elemento essencial à consolidação do aparelho do Estado: foi “o melhor auxiliar de Leviatã”, instrumento da monarquia e elemento regulador das relações entre poder real e poder inquisitorial (SOUZA, 1986, p. 377).

Esse estado de coisas contribuiu para a rotulação e estigmatização de grupos sociais minoritários, vulneráveis e marginalizados, os quais eram associados à feitiçaria<sup>122</sup>. Considerando a diferenciação fundada entre referentes religiosos, políticos, econômicos, culturais, linguísticos, e de outros tipos, os povos colonizados, escravizados, subalternizados, eram introduzidos no sistema colonial, na condição de antissujeitos. Lopes esclarece o contexto dos primeiros tempos:

Quando o Estado português começa a instalar-se no Brasil, já o faz sob a forma que será conhecida como Antigo Regime. Carrega ainda instituições formadas na Idade Média, de caráter feudal ou corporativo; nele sobrevivem distinções de nascimento, estamentos, ordens e corporações. Tal arranjo institucional passa por diversas mudanças ao logo dos três séculos de vida colonial brasileira. Antes do liberalismo, o próprio iluminismo, a ilustração, que se impôs em Portugal sob a forma do absolutismo esclarecido de Pombal (Reinado de D. José I), entre 1750 e 1777, já denunciava o esgotamento do Antigo Regime e algumas das tentativas de reforma iniciadas por Pombal serão antecipações da racionalização burocrática centralizadora que assumirá o Estado no século seguinte (LOPES, 2014, p. 221).

Não existia algo que correspondesse ao conceito de constituição, e vigia um regime imperial apoiado pela ideologia católica, religião então hegemônica. Instituído o padroado régio, antes mesmo da invasão, Portugal dispunha de poder, autoridade e legitimação, segundo as regras de então<sup>123</sup>, para explorar regiões ultramarinas. Desse modo, as missões e grupos que migraram para terras brasileiras dispunham de bases para explorar o novo mundo como terra de ninguém, *res*

---

<sup>122</sup> As *Ordenações Afonsinas* elaboradas no período medieval expressavam a união entre a Igreja Católica e o reino de Portugal. Como explica Velasco (1994), foi elaborada no momento de organização do Estado português na passagem da Idade Média para a Idade Moderna. Dispõe amplamente sobre a organização do Estado e sobre as questões civis e comerciais, possuindo um Livro V que trata especialmente da parte criminal. Seguindo a mentalidade de cruzada, refere-se ao combate de Deus, representado pelo monarca e pela Igreja, contra o Diabo, representado pelas figuras dos hereges, feiticeiros, muçulmanos, alcoviteiros excomungados, enfim, sujeitos que por estarem associados ao crime, também eram associadas à representação do mal. Essa lógica foi seguida nas *Ordenações Manuelinas e Filipinas*.

<sup>123</sup> Segundo Josaphat (2005, p. 311-312) duas bulas, uma de 1454 e outra de 1493, conferiram aos Reis Católicos poder de controle sobre as terras descobertas e poder de evangelização sobre os povos conquistados.

*nullius*. O artifício a um só tempo, deslegitimava os povos nativos considerando-os pagãos ou inimigos, legitimava a invasão e práticas genocidas, e assegurava a possibilidade de imposição das regras que a coroa portuguesa entendesse convenientes sob o pálio da mitra. É dentro desse contexto que se pode perceber, que ao longo da história do Brasil, antes da primeira constituição, houve a preocupação de criar uma ordem política e social, que incluía padrões europeus da elite cristã, e excluía outros padrões, os quais eram associados às figuras do Diabo, da desordem, do mal. Além disso, houve também a preocupação de instituir uma ordem que consolidasse, inicialmente, o poder do império sobre a colônia diante de outras nações.

No início da invasão, a maior preocupação foi garantir o exercício do poder lusitano sobre o território. Na Europa, vivia-se um grande conflito religioso, seja na perseguição à feitiçaria, seja entre católicos e reformadores. Algumas pessoas questionavam práticas da Igreja Católica. E, contra tais práticas, formaram-se movimentos reformistas, que buscavam a compreensão do cristianismo em sua origem. Eliade (2011, p. 223-234) e Ling (2005, p. 263-267) mostram como Lutero, Zwingli e Calvino desencadearam um processo de transformação religiosa, em especial criticando o catolicismo oficial. A respeito da tensão entre catolicismo oficial (que se pretende universal) e catolicismo popular (visto pela perspectiva oficial como desvio), e a propósito da crença na universalização do discurso católico oficial, Suess explica:

O catolicismo sempre deve ser concebido como um conjunto aculturado da fé. Deve-se entender por ele todas aquelas manifestações da vida de um povo originadas da Igreja católica, numa situação bem concreta da sua história, e que conservaram a Igreja católica como sistema de referência – embora com determinados elementos culturais não-contemporâneos. Não obstante, elas não podem ser simplesmente identificadas com a essência da Igreja católica. Logo, o catolicismo é um sistema concreto de mediação da Igreja católica. Assim, o catolicismo romano e o sistema de tradução da Igreja católica no ambiente da vida e cultura romanas. Por razões históricas e dogmáticas, o catolicismo torna-se oficial, e, então, com determinada exclusividade, reivindica ser o catolicismo (SUESS, 1979, p. 27).

O conflito religioso, pois, envolvia o controle e monopólio sobre o poder de dizer o que era bom, justo e verdadeiro. Esse conflito originado na Europa, tardou a chegar no Brasil, mas exerceu influência nos pensamentos daqueles que migraram para as terras invadidas. Pensemos no modelo tridentino concebido por ocasião da reforma, sendo cobrado nos grandes rincões do Brasil. No período em

que movimentos sociais lutavam por liberdade religiosa na Europa, a Igreja Católica convocou o Concílio Ecumênico de Trento (1545-1563) que tinha por objeto principal conter as inovações promovidas pela releitura protestante da Bíblia. Segundo Ling (2005, p. 265), um importante ator que emergiu nesse cenário, e atuou no controle das mentalidades foi a Companhia de Jesus (1540), organizada em padrões militares, que se dedicava à guerra contra os poderes do mal em nome de Cristo, o grande capitão dos poderes do bem. O Concílio Ecumênico de Trento apresentou as bases daquilo que se convencionou chamar de modelo tridentino, que procurava soluções para os problemas da Igreja, entre os quais seus abusos e suas doutrinas ortodoxas (LING, 2005, p. 265). Chama-nos à atenção a postura hermenêutica expressada no ato chamado *Profissão de fé* que impede releituras da Bíblia. O documento prevê:

Profissão de fé

(Da Bula de Pio IV "*Iniunctum nobis*" de 13 de Novembro de 1564)

994. Eu N. creio firmemente e confesso tudo o que contém o Símbolo da fé usado pela Santa Igreja Romana, a saber: Creio em um só Deus, Pai Onipotente, [etc. como no n° 782].

995. Aceito e abraço firmemente as tradições apostólicas e eclesiásticas, bem como as demais observâncias e constituições da mesma Igreja. Admito também a Sagrada Escritura naquele sentido em que é interpretada pela Santa Madre Igreja, a quem pertence julgar sobre o verdadeiro sentido e interpretação das Sagradas Escrituras. E jamais aceitá-la-ei e interpretá-la-ei senão conforme o consenso unânime dos Padres (SANTA SÉ, 1563).

Segundo Souza (1986), a Igreja exigia dos fiéis uma postura de aceitação, obediência e resignação, o que se justificava pelo contexto belicoso. Como explica a autora, “a época das descobertas caracteriza-se por religiosidade exacerbada, o próprio descobridor da América se sabe, pensando seriamente na possibilidade de usar o ouro americano numa Cruzada Contra o Infiel” (SOUZA, 1986, p. 44). O imaginário religioso, pois impregnava todas as dimensões da existência. A pena para aqueles que desobedecessem ou renegassem ou pensassem de modo diverso daquele expressado pelos sacerdotes era a excomunhão, fato muito grave numa sociedade que tinha a religiosidade como aspecto mais importante da vivência. Ocorre que no período medieval, como cada feudo vivia uma ordem local, as práticas eram conduzidas de modos variados, seja nos aspectos litúrgicos, nos cultos ou nas peregrinações. A falta de centralidade e controle possibilitou o surgimento das releituras não oficiais. O modelo tridentino, combatendo essa multiplicidade pautou-se pela doutrina e disciplina, pela

univocidade dos conteúdos da fé, que foram disseminados pelo catecismo de Pio V em 1566<sup>124</sup>. Além de aspectos da gestão institucional, houve a padronização e homogeneização das práticas religiosas. Lunel (1993, p. 84) explica que um dos aspectos do catecismo é dispor sobre a renovação do rito romano, isto é, da liturgia romana como ela foi codificada após o Concílio de Trento, e também sobre a celebração concreta da liturgia, fixada em normas práticas. Ocorre que essas normas práticas eram associadas às ideias de unidade e verdade, presentes na parte dogmática, de tal maneira que, as práticas divergentes eram consideradas desvios, o que em termos religiosos podia aproximar os diferentes de Satã. Croatto, ao tratar do religioso, associa símbolo, mito, rito e doutrina numa composição sistêmica. Segundo o autor, “o que o mito disse, o rito faz: rito e mito conectam-se criando uma retroalimentação mútua” (CROATTO, 2010, p. 10). Por outro lado, a doutrina cria o corpus teórico, podendo concebê-lo numa forma sistematizada.

A postura hermenêutica reacionária da Igreja Católica se fez presente no movimento que ficou conhecido como contrarreforma. Lutando contra o protestantismo, a Igreja reuniu os sacerdotes em assembleia, tendo os mesmos analisado diversos aspectos que surgiram em função das releituras, decidindo pelas interpretações que julgavam serem as corretas. Várias questões eram apreciadas, havendo nos documentos do Concílio Ecumênico de Trento referência aos símbolos da fé, aos livros sagrados, sacramentos, missa, ou seja, aspectos diversos que diziam respeito a todo o funcionamento da Igreja. Esse modelo produziu tensões entre os próprios agentes da Igreja. A influência desse movimento produziu consequências no Brasil. Segundo Mota e Lopez:

Os padres José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, integrantes da primeira comitiva de jesuítas destinados ao Novo Mundo, foram exemplos típicos da Igreja da Contrarreforma, militante e conservadora. Dirigiram missões, fundaram colégios e paróquias. Na América portuguesa, a Sociedade de Jesus tinha a atribuição de zelar pelos bons costumes dos colonos – que dada a falta de mulheres europeias, passavam a viver com as da terra – e de expandir a fé cristã entre o “gentio” local. Os jesuítas também tinham por dever elevar o nível do clero da colônia, pois, dizia o padre Manuel da

---

<sup>124</sup> Segundo Cristino (1994, p. 126) “O Catecismo Romano ou *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos* foi decretado pelo Concílio, embora só tenha sido publicado em 1566 por São Pio V. O projeto dum catecismo, a fazer pelos próprios Padres conciliares ou sob a autoridade do Concílio, vinha já da primeira fase do mesmo (1546); pretendia-se, então, que fosse redigido a partir da Escritura e dos Santos Padres um catecismo que estivesse acima de qualquer suspeita ou posterior censura e servisse para a educação cristã das crianças e dos adultos ignorantes”.

Nóbrega, “cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem [...] não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 124).

Sob a influência desse contexto político e social é que foram vividos os primeiros anos de invasão de terras brasileiras – então Ilha de Vera Cruz - por portugueses. Estando o Brasil distante do centro do poder religioso católico, diversas foram as dificuldades de comunicação, controle e fiscalização das práticas religiosas. Com o tempo, a vivência social gerou específicas formas de práticas religiosas bastante diferentes daquele modelo tridentino aspirado pela elite hegemônica da Igreja em Roma. A partir de 1500 e progressivamente, a Igreja, aliada da coroa portuguesa, iniciou a gestão das colônias ultramarinas, sob o regime do padroado régio. Esse regime estabelecia o compartilhamento de forças entre a Igreja e o Império português na gestão das colônias. Conforme esclarece Dias:

No fim do Renascimento e início do período Moderno, a Igreja Católica tornou-se, em Portugal, dependente da Coroa. Por meio da concessão de uma série de direitos e deveres, transferidos pelo papado aos monarcas, usos, confirmados em bulas e breves pontificiais, como a bula *Inter Coetera*, o Papa Calisto III (1456), *Praecelsae Devotionis*, de 1514 e, finalmente por ratificação do Papa Julio III, na bula *Praeclara Carissimi* (1551), o rei foi proclamado grão-mestre da Ordem de Cristo [...] (DIAS, 2010, p. 159).

O rei de Portugal tornou-se agente da Igreja, como consequência da aliança estabelecida entre esta e a monarquia, assim como a Igreja era agente do rei. Nesta aliança, conforme elucida Le Goff (1995, p. 23) o papa – sacerdote - se fez imperador e o imperador se fez sacerdote. Um e outro procuraram realizar em si a unidade do *rex-sacerdos*. Ao estar investido do beneplácito papal, o rei tornou-se administrador da igreja em seu reino, conforme esclarece Dias:

Por meio do Padroado Régio, e após a coroação dos príncipes lusitanos, estes se tornaram os patronos das missões e instituições eclesiásticas católicas em África, Ásia e América portuguesas, firmando-se, dessa forma, como os responsáveis pela conversão espiritual desses povos. Além disso, eles decidiam sobre a criação de dioceses e ereção de templos; indicavam os candidatos aos bispados; cobravam o dízimo, que era um dos principais tributos da época; aprovavam os párocos e sacerdotes para as paróquias e freguesias. Deveriam, ainda, cuidar do bom funcionamento da administração religiosa, remunerando os vigários através da cômputa régia; consentindo (ou vetando) os pedidos para edificação, reforma e ampliação de igrejas e capelas; aprovando os regimentos das irmandades e fiscalizando as festas. Praticamente tudo o que dizia respeito à religião dependia do crivo régio, exercido, por sua vez, pela Mesa de Consciência e Ordens – departamento da administração portuguesa que zelava pelos assuntos de consciência e fé (DIAS, 2010, p. 159).

Essa relação entre Igreja e Estado, cada qual com seus interesses nem

sempre convergentes, tensionou-se de diversas formas ao longo do tempo, sendo também uma das características que influencia o lugar do religioso no jurídico. Um dos focos de tensão dizia respeito ao modelo teórico e à prática religiosa católica. O modelo tridentino, tinha um formato organizacional, litúrgico, ritual. Como no Brasil, o comando da Igreja estava nas mãos do Imperador, este se preocupava em compatibilizar a prática religiosa com questões ligadas à economia e à política. Em certo momento, bem adiante, isso levou à questão religiosa (1870), que decorreu dessa diferença de perspectivas na condução das coisas da Igreja. Isso demonstra que apesar da Igreja Católica apresentar um discurso universalizante, esta abordagem colidia com os novos olhares fundados em perspectivas relativistas e pluralistas. Mais do que isso, o discurso totalizante se mostra como uma forma de encobertamento das divergências e contradições.

Havia uma permanente tensão entre o absolutismo do discurso ontológico, que entrava em choque com as transformações do mundo. Se o mundo estava em transformação, então aquele arranjo de coisas não podia ser concebido como algo absoluto e universal. Nesse contexto social em que povos de diferentes línguas e culturas passaram a conviver, ocorreram trocas culturais profundas que são constituintes da identidade religiosa brasileira. E a considerar a dimensão do território brasileiro, é certo que houve uma grande heterogeneidade cultural, principalmente em razão do longo período de duração da colonização. A prática religiosa no Brasil, com o tempo, adquiriu formas e contornos próprios, bastante diferentes do modelo de Trento. A respeito do catolicismo popular brasileiro, Passos explica que:

No caso brasileiro, há-de se considerar o catolicismo ibérico rural que veio para o Brasil, as tradições religiosas indígenas que existiam em todo território e as religiões africanas que aqui criaram suas raízes. Essa configuração gerou uma religião *sui generis* no Brasil. Um campo religioso que se constrói e se reconstrói, bebendo de várias fontes, articulando-se com as raízes mais profundas, os desejos, as novas formas de crer, o instituinte e o instituído. Assim, ele se alarga, pois está em constante movimento, incorporando outros cultos e elementos de outras religiões. Pode-se afirmar que nosso campo religioso sempre foi um campo em relação (PASSOS, 2011, p. 05).

A correlação entre Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família e indivíduo, estabelecia o sentido de unidade a partir do catolicismo, como religião oficial do Império, unindo Igreja e Estado. Estabelecia o sentido de unidade, também, entre as diferentes classes sociais, legitimando as diferenças entre a corte,

os senhores de engenho, famílias, escravos e homens livres. No plano da organização dos saberes, havia o sentido de unidade decorrente da associação entre verdade, sacralidade, licitude e justiça, estando esta fundada na moralidade cristã. Esse arranjo ainda se apresentava no sistema colonial.

A prática política esteve sempre marcada pelas sucessivas tentativas de criação e manutenção de um modelo político-social homogêneo, uniforme, centralizador, hierarquizado, numa perspectiva funcionalista. As coisas deveriam permanecer como eram e sempre foram. Como os aspectos religiosos e políticos se imbricavam, nas duas dimensões ocorriam práticas dotadas dessas mesmas características. O Imperador era figura central dos poderes político e religioso no Brasil, e exerceu seu poder se valendo dos aparelhos do Estado e da Igreja. Essa postura do poder central, todavia, não impediu que ao longo dos séculos se produzisse uma profunda miscigenação cultural, o que pode ser observado, por exemplo, nas diferenças estabelecidas entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial. Como explica Suess:

No catolicismo popular, encontram-se valores humanos que estão mais perto do Evangelho do que é de conjecturar, partindo de gestos religiosos observados de "fora". O sentido da religiosidade popular unido à cultura traz o problema de um código intercultural que possa ser traduzido para as diversas culturas populares (SUESS, 1979, p. 20).

Percebe-se que existe uma incongruência bastante acentuada entre aquele modelo de fé centrado na figura do sacerdote e da missa, parte da estrutura do Estado e da Igreja, com este outro festivo, alegre, marcado pela devoção, pela familiaridade, pela identificação entre o fiel e sua imagem do sagrado, e pelo misticismo. Essa incongruência, que se manifestava nas diversas dimensões do direito, da política, da moral e da religião, em que pese o Imperador ter se valido dos aparelhos da Igreja e do Estado para impor sua cosmovisão a todos os habitantes do território brasileiro, resultou num quadro de permanente tensão e conflitos, entre os diversos atores sociais, produzindo como consequência a lenta, mas progressiva imbricação, sincretismo e hibridização de diversos aspectos culturais. O sistema semiótico hegemônico compreendia o sistema escravagista, a monarquia, o padroado régio, a imposição de uma religião oficial e demais aspectos que marcam o velho regime. A considerar o exercício cumulativo dos poderes régio e religioso

pelo Imperador, imperioso inferir que não só a Bíblia, como também os aparelhos do Estado e o próprio arranjo político social tinham cara de patrão<sup>125</sup>. Não existia uma perspectiva dialógica, não se levava em consideração as opiniões ou manifestações dos dominados, que eram associados à representação da incapacidade ou reduzidos à condição de objeto.

Segundo Freire (2005), durante o período colonial, a aliança entre a Igreja Católica Romana e o Império Lusitano, sustentada pelo regime do padroado régio, possibilitou um arranjo político e social centrado nos engenhos, na casa grande, na senzala e na escravidão de pessoas africanas e indígenas. O prolongado convívio de pessoas de diferentes origens culturais, contudo, fez com que alguns atores vinculados às matrizes hegemônicas, diminuíssem sua resistência ou objeção aos antissujeitos e antissistemas semióticos. Os senhores de engenho vivendo distantes da tradição tridentina, talvez tenham percebido que a pura e simples imposição de um modelo cultural não encontrasse guarida nos povos dominados. Como esclarece Souza:

[...] uma colônia escravista estava, pois, fadada ao sincretismo. Outorgado, talvez num primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade, que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas. Cultuava-se São-Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calunduns da colônia (SOUZA, 1986, p. 93-94).

Apesar do sincretismo e hibridização, os sujeitos dos sistemas simbólicos hegemônicos resistiram contra a emergência de novos atores, enunciados e discursos. Não houve melhor sorte com o advento das *Ordenações Manuelinas (1513[1514]-1605)*, também organizadas em 5 (cinco) livros, dos quais o Livro V dispunha sobre questões criminais, prevendo no Título II regras sobre Hereges e Apóstatas, e o Título XXXIII regras sobre Feiticeiros. Para referidos crimes previam-se penas de degredo, corporais e de morte. O imaginário fundante do período permaneceu sendo de perseguição contra adeptos de outras religiões e também contra feiticeiros. Ao dispor sobre as motivações que levavam à perseguição tão enfática contra feiticeiros, esclarece Souza:

---

<sup>125</sup> A Bíblia pode ser lida de diferentes modos. No que concerne às hermenêuticas bíblicas, e contra a ortodoxia da Igreja Católica, a partir dos movimentos reformadores, emergiram várias outras formas de leitura e compreensão dos textos bíblicos, entre as quais a hermenêutica negra. Há uma reflexão sobre hermenêutica negra da bíblia em Maia Nakano e Ferreira (2014).

Em todos eles [casos de perseguição contra feiticeiras e bruxas] punia-se a feitiçaria como o mais grave dos crimes humanos e enorme pecado contra Deus; era simultaneamente crime de lesa-majestade divina e humana: “Divina, por lesar particularmente Deus, preferindo-lhe Satã. Humana por lesar, como todos os delitos de diversos graus, os interesses do príncipe [...] emanando de estruturas políticas novas – as do Estado absoluto -, o direito criminal criava as condições da perseguição e, simultaneamente, se consolidava e legitimava enquanto perseguia. Da mesma forma como legislava contra as massas marginalizadas que se reproduziam no bojo da crise do feudalismo, a Europa elaborava leis contra as bruxas: repressão à feitiçaria e repressão à vadiagem, à mendicância, ao pauperismo surgem, assim como fenômenos correlatos (SOUZA, 1986, p. 373).

E ao traçar o paralelo entre os aparelhos de controle e a questão econômica, a autora nota que os locais mais fiscalizados e controlados pelos inquisidores eram os locais com maior pujança econômica, o que mostra a estreita correlação entre controle ideológico e uso dos aparelhos de violência (SOUZA, 1986, p. 383). Ao dispor sobre a estrutura-estruturante-estruturada do período, esclarece a autora:

Como o Deus monoteísta que só pode existir em oposição ao diabo, Inquisição e Estado buscavam os elementos da sua seiva no seio da população colonial mestiça, sincreticamente religiosa e indiscutivelmente diferente dos moldes europeus (SOUZA, 1986, p. 384).

Esse mundo bipolarizado entre Deus e o Diabo, entre o bem e o mal, reproduzia-se no imaginário social e econômico, obedecendo à lógica da homologia estrutural, conforme expressão de Bourdieu (1998). Sendo assim, os diferentes sujeitos eram representados a partir de imagens associadas ao conflito, de maneira polarizada, sendo a feiticeira a representação que mais ódio atraiu. Como esclarece Souza:

Dentre elas, foi a feiticeira que mais ódios gerou, porque corporificou, de maneira exemplar, o embate entre dois mundos: o da cultura popular, da tradição oral e iletrada partilhada pela grande maioria da população europeia, e o da cultura erudita, letrada, escrita, exclusiva a um número restrito de intelectuais, mas sob a mira dos primeiros tiros daquilo que viria a ser um formidável bombardeio: o advento da imprensa. Fenômeno multifacetado e polifônico, atrelou-se a várias das transformações que lhe foram contemporâneas. Daí tantas explicações para sua eclosão: as guerras religiosas, o desencantamento do mundo promovido pelo advento do protestantismo, a intensificação das tensões vicinais numa sociedade pauperizada, a percepção da Igreja de que se tornava cidadela sitiada [...] Em quase todos os estudos recentes, entretanto, coloca-se a questão do embate entre dois mundos diversos, variando as interpretações e inferências feitas a partir deste já quase consenso (SOUZA, 1986, p. 386).

Ao lado das feiticeiras, Le Goff (1995, p. 75-86) também se refere à exclusão dos hereges, leprosos, judeus, sodomitas, enfermos, estrangeiros e os

sem classe. Dentro desse cenário, os grupos vulneráveis, marginalizados e subalternizados eram associados ao pecado, ao mal, ao lado que devia ser controlado, combatido e mesmo exterminado. Não havia reconhecimento da diversidade, sendo esta traduzida em termos de dicotomia entre Deus e o Diabo, o que resultou em graves conflitos, com elevado número de mortos, em especial nas guerras religiosas. O único caminho para a salvação era a conversão. Esse quadro, porém, começou a mudar quando da fase mais adiantada do renascimento e do iluminismo. Como esclarece Schritzmeyer:

Somente em meados do século XIX, o Direito, as regras e os mecanismos de controle social, tanto formais quanto informais, vigentes em sociedades europeias e não europeias, tornaram-se temas de trabalhos científicos não apenas filosófico-jurídicos. Tal interesse coincidiu com o florescimento da Sociologia, da Antropologia e de crises imperialistas e sociais que atingiam muitos pontos da Europa e abalavam velhas noções teóricas e práticas de ordem social (SCHRITZMEYER, 2004, p. 46).

Neste contexto, tanto religião quanto direito passaram progressivamente a ser analisados por outros referentes, dando-se a dessacralização do mundo, da moral, do direito e da política, tendo a religiosidade sido remetida para o âmbito privado. Num processo longo e variado, com diferentes implicações nos países colonizadores e colonizados, forjaram-se as condições que resultaram nas figuras do sujeito do iluminismo e do Estado liberal. As dúvidas, questionamentos e reflexões sobre a própria condição humana fora de um contexto sacralizado, criaram as condições para a emergência do indivíduo. Parte desses questionamentos era feita através dos estudos antropológicos. Como explica Schritzmeyer:

Até a metade do século XVIII [...] os estudos neoplatonistas ainda não buscavam o porquê das crenças ou questionavam diferenças entre magia e religião; eles apenas pressupunham a viabilidade de certos tipos de magia e davam-lhes tratamento doutrinário, transformando-os em sistemas lógico divinatórios [...] A busca da origem e do porquê das crenças despojada de pressupostos cristãos, confunde-se com o nascimento da própria Antropologia (SCHRITZMEYER, 2004, p. 22).

Tanto na primeira abordagem, ainda com fundamentos teológicos, como na segunda, fundada na ciência e no positivismo científico, a questão de fundo permaneceu a mesma, concernente à explicação da condição humana entre diferentes povos e culturas. Enquanto na abordagem teológica explicavam-se as diferenças em termos da luta entre o bem e o mal, Deus e Satã, na abordagem racionalista, e posteriormente na abordagem científico-positivista, sistema semiótico privilegiado e inovador, que oferecia respostas a várias questões do mundo da vida,

a questão passou a ser fundada na distinção entre os diferentes modos de crer e pensar, que distinguiam primitivos e civilizados. Nessa mudança de perspectiva o direito, a moral, a política e a religião dos povos colonizados, foram associados, primeiramente ao pecado e ao profano, e num segundo momento ao primitivismo. A respeito do direito primitivo, esclarece Schritzmeyer:

Os primeiros trabalhos antropológicos que dedicaram alguns parágrafos, capítulos ou mesmo compêndios ao Direito nas sociedades sem escrita e sem Estado – “direito primitivo” – interpretaram-no, quase sempre, como integrado a um conjunto difuso de normas reguladoras da vida social, tornando-se impossível discernir quais teriam natureza moral, jurídica ou mágico-religiosa. Partia-se do pressuposto de que, por nessas sociedades serem incipientes a diferenciação social, a divisão do trabalho e tudo que se comparasse às sociedades europeias, também o Direito nelas praticado seria “pouco evoluído”, tendo, geralmente, caráter mágico-religioso. Essas ideias, sempre perseguindo a questão da origem das instituições, e portanto, também a gênese do Direito, influenciaram muitos trabalhos que acreditavam ter encontrado o respaldo científico necessário para concluir que as modernas leis tinham origem religiosa (SCHRITZMEYER, 2004, p. 47).

Seguindo a lógica da homologia estrutural, em que pese a divisão funcional entre direito, moral, religião e política, a combinação binária de classificação do mundo, se manteve, reproduzindo-se nos novos saberes então emergentes. No campo religioso desenvolveu-se um complexo sistema classificatório, que rotulava o cristianismo como “religião” e os demais sistemas religiosos como “magia”, “feitiçaria”, e as práticas neles fundadas como “charlatanismo” e ilícitos contra a credulidade pública. No campo jurídico, o direito do Estado foi considerado expressão da razão e da civilização, enquanto o direito de povos de diferentes culturas foi rotulado como costume, no sentido de sistema semiótico primitivo. No campo político ocorreu o período de emergência do liberalismo, e com ele o advento do constitucionalismo, contra toda forma de absolutismo, teológico ou secularizado. O liberalismo em suas expressões econômica, jurídica e política, inaugurou uma nova ordem do mundo, na qual o poder sagrado dos monarcas, e toda estrutura a ele vinculada, foi substituída pelo poder popular democrático dessacralizado da burguesia triunfante, iniciando o processo de desontologização do esquema sacralizado do mundo, e com ele o processo de descentração do sujeito. Isso, porém não ocorreu simultaneamente, em todos os lugares. Cada país, cada povo, iniciou o processo de ressignificação de diferentes modos, em diferentes momentos.

Na passagem do século XVIII para o século XIX, no curso dos

movimentos revolucionários que vinham ocorrendo na Europa, também o Brasil enfrentou os efeitos da secularização, da dessacralização e do juspositivismo, então emergente. Todavia, esse processo ocorreu de maneira bastante diversa da que vinha ocorrendo nos países europeus, dadas as características e condições do Brasil naquele período. Apesar da emergência do discurso racionalista secularizado, o Imperador do Brasil, manteve-se em sua condição de monarca absoluto. Como explicam Mota e Lopez, diante da pressão exercida por Portugal, Pedro:

Percebera [...] que qualquer recuo seria impossível, e o período do republicanismo já não podia ser descartado. Além disso, os aliados ingleses não tolerariam perder o espaço que conquistaram no comércio com a ex-colônia, e já estavam passando a financiar armas e fornecer comandantes militares para a previsível resistência que deveria formar-se contra os portugueses. Não por acaso, o modelo adotado pelo príncipe regente foi o de uma monarquia constitucional, à semelhança do governo britânico, contrapondo-se à maré republicanista (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 332).

E diante da ruptura, teve de instituir algo em seu lugar. Como eram os tempos do constitucionalismo clássico, contam Mota e Lopez que Pedro escreveu o seguinte a seu pai, Joao VI: “Sou constitucional, e ninguém mais do que eu, mas não sou louco nem faccioso<sup>126</sup>” (2015, p. 333). “No Recife de 1817, exemplares das constituições francesas de 1791, 1793 e 1795 estiveram nas mãos dos revolucionários” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 294). Diante desse quadro, os autores indagam: “Que tipo de constitucionalismo? Eis o problema. Quais suas fontes?” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 334). O modelo constitucional escolhido pelo Imperador produziu profunda centralização do poder, pautada pela preocupação em formar um Estado Nacional, contra forças internas que pensavam em outros modelos políticos. Essa tendência, de centralização e de desejo pela homogeneidade cultural levou à marginalização de amplos grupos humanos, à prática genocida contra diversos povos, ao preconceito, à discriminação contra culturas e padrões culturais não hegemônicos e ao recorrente uso da força, a exemplo do que ocorreu na contenção da Revolução da Confederação do Equador, em Pernambuco, reprimida com extrema violência e terminando com a eliminação dos revolucionários, conforme consta em Mota e Lopez (2015, p. 336). Ainda que essas práticas tenham se fundado num diferente imaginário cultural, o fato é que ainda sentimos seus efeitos, tamanha a sua força estruturante.

---

<sup>126</sup> A citação foi retirada de Sousa (1957, p. 373).

Apesar do processo de mudança, esta não ocorreu de maneira homogênea, simultânea e em todos os lugares. E contra a imposição cultural surgiram insurgências, ainda heteróclitas, dispersas e sem contar com uma estrutura que lhes conferisse coesão. Essas se mostravam nas práticas religiosas, no uso de linguagens, no uso de símbolos, na forma de mitos e ritos de diferentes tradições culturais. É nesse contexto que se dá o advento da *Constituição do Império de 1824*, que consolida o processo de independência, dispõe sobre o poder do Imperador, sobre a religião oficial do império, mas que ao mesmo tempo assegura a liberdade religiosa. O Imperador jurou a *Constituição do Império de 1824*, por Graça de Deus<sup>127</sup>, em nome da Santíssima Trindade, colocando-se acima dos poderes judiciário, executivo e legislativo, na forma de poder moderador<sup>128</sup>. O Imperador autointitulou-se pessoa inviolável e sagrada, não sujeita a qualquer responsabilidade. Isso ocorreu na contramão das transformações políticas que ocorriam na Europa, onde o direito natural, em sua expressão racionalista, serviu como voz da revolução francesa, na grande peleja da história contra o absolutismo. Lima explica que:

O instrumento através do qual falaram os princípios da Escola de Direito Natural fundada por Grotius não foi somente a palavra dos filósofos racionalistas dos séculos XVII e XVIII. Foi por igual, a voz da Revolução Francesa, na grande peleja histórica contra o absolutismo. Eis a razão pela qual as Declarações de Direito assumiam tanta importância política e social. Elas colocavam o indivíduo não propriamente contra o Estado, porém em face dele, como fonte autônoma de vida moral e ponto inviolável de referência política. Três foram as Declarações de original valor histórico: a Magna Carta, a da Constituição dos Estados Unidos e a da Revolução

---

<sup>127</sup> O preâmbulo da *Constituição Imperial de 1824* previa: Dom Pedro Primeiro, por Graça de Deos, e Unanime Acclamação dos Povos, Imperador Constitucional, e Defensor Perpetuo do Brazil : Fazemos saber a todos os Nossos Subditos, que tendo-Nos requeridos o Povos deste Imperio, juntos em Camaras, que Nós quanto antes jurassemos e fizessemos jurar o Projecto de Constituição, que havíamos offerecido ás suas observações para serem depois presentes á nova Assembléa Constituinte mostrando o grande desejo, que tinham, de que elle se observasse já como Constituição do Imperio, por lhes merecer a mais plena approvação, e delle esperarem a sua individual, e geral felicidade Política : Nós Jurámos o sobredito Projecto para o observarmos e fazermos observar, como Constituição, que dora em diante fica sendo deste Imperio a qual é do theor seguinte: (BRAZIL. IMPERADOR CONSTITUCIONAL, 1824).

<sup>128</sup> A *Constituição Imperial de 1824* previa: Art. 9. A Divisão, e harmonia dos Poderes Politicos é o principio conservador dos Direitos dos Cidadãos, e o mais seguro meio de fazer effectivas as garantias, que a Constituição offerece. Art. 10. Os Poderes Politicos reconhecidos pela Constituição do Imperio do Brazil são quatro: o Poder Legislativo, o Poder Moderador, o Poder Executivo, e o Poder Judicial. [...]Art. 98. O Poder Moderador é a chave de toda a organização Política, e é delegado privativamente ao Imperador, como Chefe Supremo da Nação, e seu Primeiro Representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da Independencia, equilibrio, e harmonia dos mais Poderes Politicos. Art. 99. A Pessoa do Imperador é inviolavel, e Sagrada: Elle não está sujeito a responsabilidade alguma (BRAZIL. IMPERADOR CONSTITUCIONAL, 1824).

Francesa. Todas elas anunciavam o triunfo da nova ordem social e econômica, baseada na propriedade privada dos meios de produção e na autonomia da vontade do homem-cidadão (LIMA, 1960, p. 219-220).

Diante desse cenário de mudanças e contradições, Pedro I elaborou a *Constituição Imperial de 1824* tentando acomodar sua condição de Imperador absolutista, colocado acima dos poderes do Estado, junto a enunciados liberais advindos das revoluções europeias, agitadas pelo espírito republicano. Daí o esvaziamento do preceito da *Constituição Imperial de 1824*, que dispunha sobre liberdade religiosa, previsto no art. 179, V<sup>129</sup>, o que será confirmado pelo advento do *Código Criminal do Império*, como se verá adiante. O lugar do religioso no jurídico, nessa conformação jurídico-política, ainda expressava a associação entre a Igreja Católica e o Império, sendo a liberdade religiosa tratada no texto constitucional mero indicativo de uma futura insurgência dos demais grupos religiosos. Mota e Lopez explicam que:

A sociedade do novo Império não mudara quase nada em relação à sociedade colonial. Esta era formada de escravos e de homens livres. Os escravos eram considerados uma casta, tanto do ponto de vista sociológico como do político: filhos de escravos já nasciam escravos. A sociedade colonial era uma sociedade de estamentos e castas. Na camada dominante, os estamentos eram formados pelos senhores proprietários de terras, de escravos e com poder político. Todos os elementos que viviam à margem da sociedade de castas e estamentos, ou seja, os mestiços, negros forros e brancos pobres, formavam a imensa camada dos “despossuídos”. Ou melhor, para fugirmos ao eufemismo corrente em nossa melhor historiografia, dos pobres e miseráveis, gente indiferenciada, étnica e socialmente. Os “despossuídos” era homens livres que não tinham lugar definido na estrutura da sociedade de castas e estamentos. Não sendo escravos, tampouco pertenciam ao estamento senhorial dos grandes proprietários e altos funcionários (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 372).

Um importante aspecto apontado por Mota e Lopez (2015, p. 356-364) no contexto de mudança por que passava o Brasil, foi a atuação de José Bonifácio de Andrada, ao dispor sobre a questão da identidade cultural e da identidade nacional, o que envolvia a situação dos indígenas, dos escravos e da terra no país. Por influência da cultura ilustrada europeia, Andrada levantou discussões sobre a questão da reforma agrária, da construção da sociedade civil e da educação. Mota e Lopez explicam que lidas em seu próprio contexto, as propostas eram extremamente

---

<sup>129</sup> A *Constituição Imperial de 1824* previa: Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte [...] V. Ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica (BRAZIL. IMPERADOR CONSTITUCIONAL, 1824).

avançadas para a época. A respeito do mundo político tinha clara noção de que para a formação de uma nação era necessário existir um povo dotado de identidade nacional e certa homogeneidade étnica e cultural. Isso levava à proposta de fim da escravidão e à incorporação de indígenas e escravos no conceito de povo. Ao lado dessas propostas, Andrada elaborou projetos, que envolviam meios pelos quais a inclusão de escravos e indígenas ocorreria, através da liberdade, igualdade, educação e do acesso à terra, de onde retirariam seu sustento. Dispunha, pois sobre uma metodologia para a integração de escravos e indígenas.

### **3.5.1 A Constituição Imperial de 1824**

A *Constituição Imperial de 1824* nasceu permeada de contradições. Pretendia ser uma expressão do liberalismo, com vistas à modernização do país. Criou um catálogo de direitos civis e políticos, mantendo, todavia, o absolutismo e a escravidão. No período de seu advento, importantes movimentos populares pululavam nos cantões do Brasil antes da independência. Mota e Lopez (2015) dão notícia da Inconfidência Mineira (1789), da Conjuração dos Alfaiates (1798), da Revolução Pernambucana (1817). Indígenas sublevavam-se contra a dominação branca. Escravos lutavam por sua libertação e criavam comunidades como o quilombo de Palmares. Moradores das cidades lutavam contra monopólios, aumento de tributos, derramas. Em algumas ocasiões movimentos libertários contrapunham-se à dominação lusitana. Como explica Ab´Saber (2003), havia pouco, em 1759, os jesuítas foram expulsos do Brasil, no contexto das reformas promovidas pelo Marques de Pombal. No corpo das reformas, em 1758 também se proibiu o uso da língua então falada no país, tendo-se imposto o uso da língua portuguesa. Segundo Schwarcz (1993, p. 32), a partir de 1808, quando da vinda da família real para o Brasil, foram fundados colégios médicos na Bahia e no Rio de Janeiro. Neste período também formaram-se a imprensa régia, o museu real, a biblioteca do reino, o jardim botânico, os colégios de medicina da Baía e Rio de Janeiro, e a academia militar do Rio de Janeiro. Na medida em que avançavam os novos saberes científicos, nestes colégios e instituições, foram-se construindo novos discursos, fortemente influenciados pelos preceitos do positivismo-científico, em especial, com base no evolucionismo biológico, e no evolucionismo cultural, conforme explica Schritzmeyer (2004, p. 24).

Quando do advento da *Constituição de 1824*, a Europa estava passando

pelo período que Hobsbawm (2012) chamou de “Era das Revoluções” que resultou na formação dos Estados nacionais e na enunciação dos direitos fundamentais de primeira dimensão, assim compreendidos os direitos civis e políticos fundados nos preceitos da liberdade, igualdade e fraternidade. Vigia na ocasião um intenso sentimento de anticlericalismo. A América Latina vivia o período de formação dos Estados nacionais das oligarquias regionais e dos exércitos comandados, conforme classificação de González Casanova (2002). O Brasil tornara-se império. Num clima de grande movimentação política, em especial nas maiores cidades brasileiras, editou-se uma constituição com forte teor autoritário e regalista, que tinha por propósito principal equacionar as divergências e conflitos existentes, sobrepondo os interesses da coroa aos interesses de classes emergentes e também aos interesses da Igreja Católica. Para afirmar a consolidação da autonomia política nacional e preparar a formação da burocracia nacional, já em 1827, pouco depois da *Constituição de 1824*, criaram-se os cursos jurídicos de São Paulo e Olinda (Recife), que segundo Schwarcz (1993, p. 32), “[...] tinham como meta a elaboração de um código único e desvinculado da tutela colonial, bem como a formação de uma elite intelectual nacional mais autônoma”, que sofreram no início forte influência do modelo de ensino de Coimbra, como explica Lopes (2014, p. 327-334).

A *Constituição de 1824* enunciava em seu art. 5º: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”. Apesar da relação oficial entre Igreja e Estado brasileiro, no século XIX tiveram início profundas transformações políticas, sociais e econômicas que interferiram diretamente nesta relação. Mesmo garantida a oficialidade da religião católica no Brasil, a partir do segundo reinado tiveram início fases de mudanças da Igreja. Como esclarece Azevedo:

No segundo reinado, em 1840, começa um novo período na história da Igreja no Brasil, conhecido como romanização do Catolicismo, voltado à colocação da Igreja sob as ordens diretas do Papa e não mais como uma instituição vinculada à Coroa luso-brasileira. Esse novo período inclui três fases: a da reforma católica, a da reorganização eclesiástica e a da restauração católica. Na primeira, os bispos reformadores preocupam-se em imprimir ao Catolicismo brasileiro a disciplina do Catolicismo romano, investindo principalmente na formação do clero; a segunda é marcada, na Igreja, pela nova experiência institucional, resultante da sua separação do Estado com a proclamação da República; a terceira, também conhecida como NeoCristandade, inicia-se em 1922, no centenário da Independência

e nela, a Igreja opta por atuar, com toda visibilidade possível, na arena política. Essa opção implica a colaboração com o Estado, em termos de parceria e de garantia do *status quo*. Nesse sentido, a Igreja mobiliza seus intelectuais, por meio, entre outras organizações, do Centro D. Vital e o cardeal D. Sebastião Leme funda, no Rio de Janeiro, a Liga Eleitoral Católica (AZEVEDO, 2004, p. 111-112).

Essas mudanças mostram um ambiente complexo com implicações tanto na estrutura da Igreja Católica quanto na do Estado brasileiro. Quando da elaboração da *Constituição de 1824*, havia uma disputa entre dois discursos predominantes. Mota e Lopez (2015) explicam que havia os que primavam pela centralidade do poder na figura do Imperador e aqueles que buscavam o fortalecimento do parlamento e da democracia. O próprio processo de elaboração da *Constituição de 1824* mostra como o Imperador, temendo a diminuição de seus poderes, fez cessar a atividade da Assembleia Constituinte instituída pelo Decreto de 03 de junho de 1822, e finda em novembro de 1823, quando “Pedro I aproveitou o descontentamento desses grupos antagônicos [partido português x liberais] e inconciliáveis e fechou a Assembleia” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 356). Daí instituiu uma nova comissão de notáveis que redigiu um texto compatível com suas aspirações políticas. De fato, quando a *Constituição de 1824* foi jurada pelo Imperador, criou-se um modelo jurídico tetra-partido em que figuravam, além do Executivo, do Legislativo e do Judiciário, o Poder Moderador, exercido pelo próprio Imperador. Como estratégia político-legislativa já no pórtico do texto, apresentava o Imperador já entronado no texto, como se a monarquia precedesse a *Constituição*. Como esclarecem Mota e Lopez:

A Constituição de 1824 instituíra uma monarquia de fachada, parlamentarista e centralizadora. Apesar disso, abraçava os princípios do liberalismo econômico mais amplo e irrestrito. Por outro lado, o direito e o respeito à liberdade de imprensa e de opinião, incluídos na Constituição, jamais foram respeitados durante o reinado de Pedro I (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 378-379).

Isso ocorreu após a Revolução Francesa (1789). A família imperial deixou a Europa, com ajuda do governo britânico, migrando para o Brasil, fugindo do projeto de expansão de Napoleão. Até a vinda da família imperial para o Brasil, em 1808, vigiam em terras brasileiras as leis de Portugal. Ab’Saber (2003, p. 55) explica que “no Brasil colônia, o Direito, como ciência, existiu de mistura com o seu Direito Positivo e este, até 1808, foi tipicamente português”. Essas leis eram expressão do antigo regime. Chancelavam a união entre os reis e a Igreja Católica, que era

proclamada religião oficial. Mais que isso, muitas das ações políticas postas em prática pelos reinos, tinham a chancela da Igreja, a exemplo dos tratados de divisão das terras de além-mar, e também a outorga de poderes para que os reis pudessem explorar novas terras em nome do reino e da Igreja. Era variada a gama de tipos normativos dessa época, como explica Ab´Saber:

Além de leis, alvarás, decretos e cartas régias, havia também a legislação de circunstância, e local. A legislação de circunstância, e local, do período anterior à Independência, compunha-se de cartas de lei; cartas patentes; alvarás e provisões reais; regimentos; estatutos; pragmáticas; forais; concordatas; privilégios; decretos; resoluções de consulta; portarias e avisos (AB´SABER, 2003, p. 56).

Em 1822 veio a Independência do Brasil. O Imperador instituiu uma Assembleia Constituinte, que teve uma atuação entrincheirada. No Brasil ainda vigia uma administração patrimonialista, inspirada no antigo regime, o que só começou a mudar após o advento da república. E como era próprio de então, o direito público não se sobressaía. Por muito tempo, as constituições eram vistas mais como cartas de intenções do que como leis dotadas de força normativa, fato que somente veio a mudar no século XX. Como explica Ab´Saber:

O Direito, como ciência, no Brasil só despontará com seus contornos mais pronunciados depois da Independência, graças à criação dos Cursos Jurídicos de São Paulo e Olinda. [...] [Se o direito privado se destacava] verdadeira indulgência era notada no campo do Direito Público não só no Brasil colônia, como depois e até em plena República (AB´SABER, 2003, p. 57).

Mota e Lopez (2015, p. 345-372) explicam que, quando da elaboração da *Constituição de 1824*, discutia-se qual a melhor forma de governo e se deveria existir um Poder Moderador. Havia mesmo quem se colocava contra a ideia de uma democracia, lembrando a situação da França, que havia restabelecido a monarquia de Napoleão. O que se discutia com mais intensidade, no entanto, era o despotismo. Os parlamentares eram parte da elite política aristocrática. Queriam aumentar seu poder. E lutavam contra o despotismo monárquico, mas não queriam a dissolução da ordem social. Como explica Barreto (2003, p. 210), professavam o seguinte: “o Despotismo – “o férreo grilhão” -, eis o que era mister a todo custo evitar...: o fantasma da anarquia revolucionária e o arbítrio do Antigo Regime. A burguesia defendia a liberdade, a sua liberdade”. Debatiam-se duas posições: uma conservadora, que pretendia uma monarquia absoluta; uma liberal, que pretendia fortalecer o parlamento. O Imperador governava de modo despótico e ameaçava

destituir a assembleia se apresentasse um texto constitucional que não atendesse aos seus interesses. Mota e Lopez explicam que o Imperador não pretendia incluir os representantes do “partido liberal radical” nos trabalhos da Assembleia Constituinte. Por isso mesmo “[...] entre a convocação e a reunião da Assembleia Constituinte, os liberais-radicais republicanos foram perseguidos e censurados, tendo seus jornais sido apreendidos e seus representantes presos e exilados” (2015, p. 345). O Imperador escorava sua posição na tradição. O resultado foi a *Constituição Política do Império do Brasil de 1824*, que instituía um Estado Constitucional absolutista, já que o imperador se colocava acima dos demais poderes. Mas há quem sustente que essa foi a forma adequada para solucionar outras questões existentes no Brasil, tais como a imensa dimensão territorial, o baixo povoamento, a dificuldade de locomoção, a inexistência de uma organização política que pudesse substituir a monarquia ou instituir um parlamento forte, a falta de representatividade real do parlamento, visto que composto por uma elite econômica disforme e heterogênea, enfim, questões que não puderam ser resolvidas por outro modo. Como esclarece Barreto:

O Constitucionalismo foi a solução encontrada para aceitar o progresso na ordem, salvar a liberdade e escapar à licença, ao fantasma do Despotismo. Já ninguém aceitava um direito divino e o próprio cristianismo como se viu na Europa. O regime monárquico integrava-se, graças ao ecletismo e ao liberalismo, na democracia burguesa (BARRETO, 2003, p. 215).

É de se notar, pois que a *Constituição de 1824*, em que pese possuir um catálogo de direitos fundamentais, expressamente enunciado no Título 8º que trata *Das Disposições Geraes, e Garantias dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros*, não pode ser considerada uma constituição democrática. Esse vício de origem vai resultar, em boa medida, no movimento antimonárquico, que será gestado pela elite aristocrática burguesa, num processo de gradativa ampliação das forças sociais e econômicas de outros grupos que aos poucos se situaram contra a monarquia. Do ponto de vista da liberdade religiosa, a constituição, segundo Reimer, estabeleceu o seguinte:

A constituição manteve a relação do padroado [...] O imperador outorgou a Constituição “em nome da Santíssima Trindade [...] A Constituição foi outorgada “por graça de Deus” [...] O monopólio religioso colonial estava, em tese mantido, porém, na prática, rompido [...] o monopólio estava minado com a permissão explícita de que “todas as outras religiões” serão permitidas, mas seu culto deveria ser doméstico ou particular, em casas destinadas a essas finalidades “sem forma exterior de templo. Aqui se pode

indagar pela extensão da expressão “outras religiões”. Será que a religião dos negros escravos já estava contemplada? Ou a religião dos índios? O mais provável é que no dispositivo constitucional estavam contempladas somente as comunidades de europeus, mormente ingleses, residentes no Brasil (REIMER, 2013, p. 52-53).

Na disputa de poder, amplas parcelas da população estavam excluídas. Mulheres, escravos, indígenas, pessoas analfabetas, entre outros, não participavam do poder por não serem vistas como iguais. Ainda assim, reflexões sobre a composição da sociedade civil, que permeia as discussões sobre a organização política do país, passaram a ocorrer com cada vez mais intensidade a partir do século XIX, por influência das reflexões revolucionárias, modernas e ilustradas. A partir da independência, passou a ser uma constante, ainda que com diferentes formas e conteúdos, a indagação a respeito da composição da nação brasileira. Mota e Lopez assim esclarecem:

Base e componente indissociável da Questão Nacional, a temática da identidade seria muitas vezes rediscutida, em conjunturas de impasses e redescobrimientos da “nacionalidade”, por historiadores, ideólogos e críticos da cultura do século XX, como Euclides da Cunha, Caio Prado Jr., Gilberto Freyre e Florestan Fernandes, pois o fato é que a nação, a República, essa cultura que se quer brasileira e o Estado precisam de um povo, um fundamento sociocultural, uma autoexplicação. De uma identidade, em suma (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 357).

Nesse processo de construção da identidade nacional, que envolve a análise e crítica da condição das pessoas escravizadas ou subjugadas, houve pouco avanço, se tivermos por referência os enunciados universalistas que já haviam sido apresentados nas revoluções norte americana e francesa. Estes aspectos, porém, tiveram menor importância, e o foco das discussões se centrou na disputa de poder entre o monarca e a nova elite. Aparelhando o Estado para defender seu poder, já em 1830, o imperador mandou executar o *Código Criminal do Império*, que além de contar com diversos dispositivos protetivos do regime imperial, também contava com dispositivos específicos sobre a tutela da religião oficial. Nele, os impedimentos dirigidos a outras religiões se mostravam na forma da proibição da existência de sociedades secretas, no combate a vadios e mendigos.

Mota e Lopez (2015) explicam que desde o movimento de independência, parte da população já reivindicava o fortalecimento do parlamento perante a coroa. Ao longo do século XIX, houve profundas mudanças no arranjo socioeconômico do Brasil, com o aumento da população, o fim da escravidão, o fortalecimento dos cafeicultores, a chegada de mão-de-obra trabalhadora estrangeira, o aumento da

liberdade religiosa, a questão religiosa e a questão militar. Schwarcz (1993, p. 35-36), ao tratar do aumento da complexidade do cenário social brasileiro em processo de mudança, refere-se à urbanização, ao movimento migratório rumo às cidades, a configuração de elites político-financeiras envolvendo proprietários de terra nordestinos, que viviam das últimas safras canavieiras e da propriedade escravocrata, as elites cafeeiras cariocas, a ascendente aristocracia paulista, o que se somava em 1870 à questão religiosa e à guerra do Paraguai. Nesse novo quadro diversas forças passaram a exercer pressão sobre o sistema mantido pelo antigo regime. O sistema hierárquico do antigo regime passou a sofrer fortes pressões da campanha republicana, e da oposição entre elites de proprietários rurais, uma grande massa de escravos, uma grande parcela de pessoas excluídas e uma diminuta classe média urbana. A base do poderio monárquico se encontrava nas grandes propriedades rurais, naquilo que compunha a ordem da relação entre a coroa, os senhores das grandes propriedades e os escravos. Nos centros urbanos, o poderio da coroa se estribava na elite burocrática. Cardoso explica que:

[...] desde o término do tráfico negreiro e da introdução de imigrantes europeus, e especialmente depois do início da expansão cafeeira dos anos 70, as molas fundamentais da economia imperial começaram a assentar em outras forças sociais, sem mencionar que desde a crise da Independência o papel da burguesia mercantil era importante na política. Por outra parte, a simplificação da estrutura social e de poder nos termos feitos acima deixa de lado o que Raymundo Faoro chamou de estamentos burocráticos, o principal, dos quais, na época, seria o Exército (CARDOSO, 2006, p. 19).

Destaque-se que no antigo regime também ocorriam eleições forjadas, voto censitário, voto aberto e a intervenção do poder central na distribuição de cargos no governo, práticas que eram percebidas como viciadas. Mota e Lopez explicam (2015, p. 465) que o governo convocava eleições, o pároco da localidade elaborava a lista de eleitores, e os poderosos detinham o poder armado, constituído pela polícia e pela guarda nacional. A fraude eleitoral tornou-se comum e as eleições eram extremamente violentas, com pessoas espancadas, silenciadas e desterradas. Como símbolo máximo do antigo regime e centro do poder estava o Imperador. Contra referido estado de coisas, o descontentamento ganhou força numa complexa disputa por espaços e poder. Schwarcz, referindo-se ao período, declara que:

Tudo parecia novo: os modelos políticos, o ataque à religião, o regime de trabalho, a literatura, as teorias científicas. Com efeito, esse período

coincide com a emergência de uma nova elite profissional que já incorporara os princípios liberais à sua retórica passava a adotar um discurso científico evolucionista como modelo de análise social. Largamente utilizado pela política imperialista europeia, esse tipo de discurso evolucionista e determinista penetra no Brasil a partir dos anos 70 como um novo argumento para explicar as diferenças internas. Adotando uma espécie de “imperialismo interno”, o país passava de objeto a sujeito das explicações, ao mesmo tempo que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridade. Negros, africanos, trabalhadores, escravos e ex-escravos – “classes perigosas” a partir de então – nas palavras de Sílvio Romero transformavam-se em “objetos de ciência”. Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades (SCHWARCZ, 1993, p. 37).

O século XIX também é marcado pelo surgimento das ciências sociais, no bojo do desenvolvimento do positivismo científico. Ainda que o Brasil tenha iniciado seu processo de industrialização tardiamente, em comparação com países da Europa e com os Estados Unidos, os processos de urbanização e secularização já se faziam presentes e foram fundamentais para sustentar e legitimar a própria proclamação da república. A propósito do surgimento das ciências sociais, esclarece Eriksen:

Não surpreende que a antropologia tenha surgido como disciplina nesse período. O antropólogo é um pesquisador global prototípico que depende de dados detalhados sobre pessoas em todo o mundo. Agora que esses dados se tornavam disponíveis, a antropologia podia estabelecer-se como disciplina acadêmica. E também a sociologia podia alçar-se a essa condição. Se a antropologia se desenvolveu a partir do imperialismo a sociologia resultou da mudança das relações de classe produzida pela industrialização na Europa em si – todos os pais fundadores da sociologia analisam o significado da “modernidade” e o contrapõem às condições “pré-modernas” [...] Como os antropólogos, os sociólogos defendiam a unidade psíquica da humanidade e aceitavam a teoria evolucionista. Diferentemente dos antropólogos, que classificavam e comparavam as características externas das sociedades em todo o globo, os sociólogos dirigiam a atenção para a dinâmica interna da sociedade ocidental, industrial (ERIKSEN, 2010, p. 28-29).

Os conceitos e teorias desenvolvidos nesse período, tais como a teoria dos três estágios de Comte (1798-1857) que pressupunha a evolução das culturas numa sequência abarcando estágio teológico, estágio metafísico, estágio científico (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 44), o evolucionismo biológico e social de Morgan (1818-1881), que sequenciava a evolução nas etapas, selvageria, barbárie e civilização (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 53) influenciado e favorecido pela experiência do colonialismo, e o evolucionismo cultural de Frazer (1854-1941), que se sequenciava partindo do estágio mágico, partindo para o religioso, e daí para o

científico, influenciaram outras áreas do saber (ERIKSEN, 2010, p. 38), inclusive a compreensão sobre direito, moral, política e religião. No âmbito das reflexões sobre as sociedades urbanas e industriais, foram elaborados e publicados os estudos de Marx (1818-1883), sobre o materialismo histórico dialético. Cessado o vínculo com Coimbra, houve-se por bem criar cursos jurídicos no Brasil. Como explica Lopes:

A primeira geração de legisladores brasileiros formara-se lá: mas como prover o Estado de quadros? Os colégios dos jesuítas, que antes de sua expulsão haviam sido centros de ensino (um ensino não ilustrado, certamente) haviam desaparecido. Foi então preciso criar os cursos jurídicos entre nós, o que terminou sendo feito pela Carta de Lei de 11 de agosto de 1827 (LOPES, 2014, p. 327).

Nesse primeiro momento, os cursos reproduziram a mesma lógica do que era feito em Coimbra. Os movimentos revolucionários e sociais ocorridos na Europa não haviam ocorrido no Brasil, que se restringiu a importar enunciados normativos construídos noutro contexto. É nesse descolamento entre o sistema normativo e a realidade social que se formaram as primeiras turmas de alunos dos cursos jurídicos nacionais. Como esclarece Wolkmer:

O bacharel assimilou e viveu um discurso sociopolítico que gravitava em torno de projeções liberais desvinculadas de práticas democráticas e solidárias. Privilegiaram-se o fraseado, os procedimentos e a representação dos interesses em detrimento da efetividade social, da participação e da experiência concreta. Concomitantemente, o caráter não democrático das instituições brasileiras inviabilizava, também, a existência de um liberalismo autenticamente popular nos operadores do direito (WOLKMER, 2015, p. 117).

Schwartz explica que mais adiante, contudo, as escolas de direito de São Paulo e Recife passaram a adotar discursos diferentes: “São Paulo foi mais influenciada pelo modelo político liberal, enquanto a faculdade de Recife, mais atenta ao problema racial, teve nas escolas darwinista social e evolucionista seus grandes modelos de análise”(1993, p. 187). E esclarece mais a autora:

Enquanto Recife educou, e se preparou para produzir doutrinadores, “*homens de ciencia*” no sentido que a época lhe conferia, São Paulo foi responsável pela formação dos grandes políticos e burocratas de Estado. De Recife partia todo um movimento de autocelebração que exaltava “a criação de um centro intelectual, produtor de ideias autônomas (RFDR, 1908: 102); em São Paulo reinava a confiança de um núcleo que reconhecia certas deficiências teóricas, mas destacava seu papel na direção política da nação: “sabemos de nossas deficiências teóricas, que não impedem o nosso exercício alargado no comando dos destinos do país” (RFDSP, 1912: 83) (SCHWARCZ, 1993, p. 240).

Contraopondo-se às transformações que vinham ocorrendo, a Igreja

Católica Apostólica Romana, cujo sistema religioso estava intimamente relacionado ao antigo regime, reivindicava sua autonomia na questão religiosa e política, e não pretendia promover mudanças sociais. Lutava preponderantemente pela preservação de suas prerrogativas e privilégios. Na questão religiosa brasileira de 1870, por exemplo, o estopim deveu-se, sobretudo à postura purificadora da própria Igreja, que se contrapunha às mudanças políticas, econômicas, sociais e científicas que estavam ocorrendo, inclusive no tocante à relação da Igreja com outras instituições. Como esclarecem Mota e Lopez (2015):

Um grande segmento das elites do Império era filiado a lojas maçônicas. A Maçonaria, no Brasil, não era anticlerical, e, por isso, a convivência entre Igreja e Maçonaria vinha sendo tranquila. Mas o papa Pio IX (1792-1878) iniciou uma campanha pela “purificação” da Igreja, tendo como um de seus objetivos a extirpação de qualquer vestígio de ideologia maçônica entre os católicos, e o retorno à ortodoxia: em 1872, os católicos ficaram proibidos de participar de lojas maçônicas [...] Fiéis ao Vaticano, os bispos tomaram medidas drásticas contra padres simpáticos à Maçonaria, não permitindo qualquer tipo de confraternização com seus membros ou adoção de seus ritos. Nem que fosse para comemorar a Lei do Ventre Livre (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 500-501).

Durante esse período, de ascensão do capitalismo, de emergência do positivismo, e de formação dos Estados nacionais, entre os quais o brasileiro, ao lado dos acontecimentos que envolveram as disputas políticas e os grupos hegemônicos, também houve a ressignificação de questões culturais, inclusive no campo religioso. Como esclarece Sousa (1986, p. 21) em seu estudo sobre a *Feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil colonial assentado em evidências empíricas e em reflexão*, deu-se a pouco e pouco o desencantamento do imaginário que permeou as tramas das relações culturais, e que justificou por muito tempo a perseguição de pessoas, e a rotulação de hábitos, práticas e modos de vida, como heréticas ou pecaminosas, que tinham como resposta a atuação dos aparelhos de violência da Igreja Católica Apostólica Romana e do Estado. Destaque-se que ritos, mitos e símbolos eram associados a tais conceitos devido ao fato de pertencerem a sistemas semióticos diferentes. Num primeiro momento, a barreira que impedia a emergência da diversidade religiosa era a primazia do catolicismo, cujo discurso era inconciliável com a existência de outras experiências religiosas. O processo de secularização mitigou aos poucos essa barreira do ponto de vista jurídico, tendo-se, mantido, todavia, a restrição do ponto de vista social e cultural, visto que a maior parte da população brasileira era católica. Novas barreiras foram

erguidas no contexto do discurso científico, o que fortaleceu o sentido de diferenciação entre religiões, em especial na abordagem antropológica, que escalonava as religiões segundo critérios evolutivos. Apesar da liberdade religiosa prevista na *Constituição Imperial de 1824*, doravante, as religiões alternativas passaram a ser associadas ao atraso e ao primitivismo. A situação estabelecida era contraditória. Enunciava-se a liberdade de culto, mas os agentes encarregados de interpretar e aplicar a legislação pertenciam, em regra, ao segmento religioso católico, o que contribuía para a estigmatização de outras expressões religiosas. Com esclarece Hobsbawm ao dispor sobre os efeitos da secularização sobre a população:

A burguesia permanecia, assim, dividida ideologicamente entre uma minoria cada vez maior de livres pensadores e uma maioria de católicos, protestantes e judeus devotos. Entretanto, o novo fato histórico era de que dos dois setores, o de livres pensadores era imensuravelmente mais dinâmico e efetivo. Embora, em termos puramente quantitativos a religião continuasse muito forte e, como veremos, ficaria ainda mais forte, ela não mais era dominante (para usarmos uma analogia biológica) mas recessiva, e assim permaneceria até os dias atuais dentro do mundo transformado pela dupla revolução (HOBSBAWM, 2012, p. 349).

Assim, a sociedade doravante, passou a ser dividida entre um número menor de pessoas que se pautavam por uma visão secularizada, racionalista e científica do mundo, e um número bastante maior de pessoas que permaneceram predominantemente religiosas. Hobsbawm vai falar:

[...] que as massas permaneceram predominantemente religiosas e de que natural idioma revolucionário das massas criadas em uma tradicional sociedade cristã é um idioma de rebelião (heresia social, milenarismo etc.), sendo a Bíblia um documento altamente incendiário (HOBSBAWM, 2012, p. 351).

Desse modo se constata que, apesar dos agentes, enunciados e discursos secularizados, racionalistas e científicos terem desencadeado a total reformulação do imaginário e princípio de estruturação do mundo, em termos sociais, grande parte das pessoas passou a coabitar dois mundos: o religioso e o científico. Concernente ao controle das práticas religiosas, a *Constituição de 1824* enunciou a liberdade de culto. Entretanto, o *Código Criminal do Império*, a despeito de não ter previsto disposições sobre práticas de feitiçaria, magia ou bruxaria, reservou um capítulo para tratar das ofensas contra a religião oficial, contra a moral e os bons costumes, um capítulo sobre sociedades secretas, um capítulo sobre ajuntamentos ilícitos, e outro sobre mendigos e vadios, disposições que em seu

conjunto possibilitavam o controle de práticas religiosas dissonantes do padrão moral então aceitável. Neste contexto, religião e direito, constituindo referentes distintos, eram determinados por formas particulares de conhecimento, de competência, de mercado e de identidade coletiva, cada um contando com seus próprios objetivos, história e ambições. Todavia, as religiões e demais aspectos culturais dos povos de matrizes africana e indígena, além de outras tradições como a muçulmana, eram associados a práticas contrárias à moral e aos bons costumes e controladas pelo aparelho policial do Estado, senão como prática religiosa, como fatos não aceitos socialmente a partir da perspectiva hegemônica. Desse modo, apesar de a *Constituição Imperial de 1824* ter enunciado a liberdade religiosa, numa abordagem sociológica do direito, e utilizando expressões de Zippelius (2016) sobre o condicionamento de fatos sociais por normas e o condicionamento de normas por fatos sociais, é fato que a força hegemônica do catolicismo impediu a eficácia da norma. Por outro lado, a ordenação hierárquica da sociedade reproduziu na legislação, doravante em termos cada vez mais secularizados, a exemplo do *Código Criminal do Império de 1830*, formas de controle dos anormais e dos diferentes, o que incluía adeptos das religiões que trabalhavam com transe e possessão. Como explica o autor:

O Direito garantido encontra a sua legitimação, muitas vezes, em noções extrajurídicas, por exemplo, nas doutrinas de uma religião que é aceita pela comunidade; e, numa sociedade aberta, também diretamente no fato de as normas jurídicas, sobretudo as ideias condutoras da ordem jurídica, serem majoritariamente aceitas pela comunidade jurídica (ZIPPELIUS, 2016, p. 68).

No caso sob análise, dois aspectos emergem a partir da reflexão de Zippelius: a liberdade religiosa não era garantida pelo imaginário católico universalista e totalizante; a sociedade era hierárquica e fechada, com papéis funcionalmente pré-estabelecidos. Diante do temor frente ao poder oficial, diversas atitudes foram adotadas pelos grupos religiosos alternativos<sup>130</sup>, entre as quais, a invisibilidade pública, como estratégia de defesa, a ressignificação de seus discursos, como estratégia para ensejar aceitação pública, e em alguns casos o enfrentamento. As táticas<sup>131</sup> de invisibilidade, bricolagem, hibridização e imbricação

---

<sup>130</sup> O termo “alternativo” está sendo utilizado aqui como expressão da diversidade religiosa não reconhecida oficialmente.

<sup>131</sup> O termo “tática” está sendo utilizado no sentido dialético trabalhado por Certeau

foram desenvolvidas de maneira extremamente habilidosa pelos grupos religiosos de matriz africana e indígena, que desenvolveram técnicas de sincretismo, hibridização e imbricação. Certeau refere-se às táticas antidisciplinares nos seguintes termos:

Operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de “táticas” articuladas sobre os “detalhes” do cotidiano; contrárias, por não se tratar mais de precisar como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas de exumar as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presos agora nas redes de “vigilância”. Esses modos de proceder e essas astúcias de consumidores compõem, no limite, a rede de uma antidisciplina (CERTEAU, 1994, p. 41).

As religiões eram proibidas pelas leis imperiais lusitanas, inclusive as *Ordenações*, mas continuaram sendo praticadas. Eram combatidas, duramente reprimidas, mas continuavam sendo praticadas como forma de resistência no sentido existencial. Com a independência do Brasil e a instituição do império brasileiro, o mesmo continuou a ocorrer. Os batuques, as curas, as danças, os transes, as possessões, a mística, continuaram a ser praticados. Externamente, podiam-se entoar hinos a São Jorge, mas no coração referia-se a Ogum numa prática de sincretismo religioso<sup>132</sup>.

Outra forma de atuação deu-se com a resistência, por exemplo, em movimentos revolucionários milenaristas, a exemplo do que ocorreu com as revoltas de Contestado (1912-1916), Canudos (1896-1897) e Juazeiro (1914), trabalhados por vários autores, havendo uma referência à bibliografia sobre os estudos sociológicos envolvendo tais movimentos em Giumbelli (1997).

Uma forma diferente de atuação foi a adotada pelo espiritismo kardecista, havendo uma análise da sua inserção no campo da licitude em Arribas (2011). Entre

---

(1994).

<sup>132</sup> No site da Sociedade Candomblé Moderno, lê-se que “São Jorge é um santo católico. Ogum é um deus africano. São Jorge é um guerreiro. Ogum também é um guerreiro. São Jorge é um santo que supostamente nasceu na região da Capadócia e viveu como um padre e militar romano do exército do imperador Diocleciano. Ogum, nada tem haver com essa história. Mas, acontece que, na chegada dos escravos africanos ao Brasil, com eles vieram tradições, incluindo suas crenças. O povo trazido da Nigéria, mais conhecido como Iorubas, tinham como deuses os Orixás, e Ogum era um desses Orixás. Era venerado pelos escravos como o Deus da Guerra, pois seu nome significa “Senhor da Guerra” podendo variar para “Ologum”. Os europeus, cristãos colocavam regras para os escravos, e com isso, eles tinham que fazer o que era mandado. E paralelo a todos esses acontecimentos, os escravos foram proibidos de cultuar seus Orixás, pois, na visão do cristianismo, eles eram pagãos e estavam adorando a deuses inexistentes ou mundanos, ou até mesmo diabólicos, quando na verdade não (SOCIEDADE CANDOMBLÉ MODERNO, 2011).

as alternativas de ação, a partir de uma abordagem pluralista e secularizada, o Espiritismo Kardecista afirmou sua condição religiosa, científica e filosófica, por meio de discursos racionalistas. Veloso (2010, p. 20) escreve que a Doutrina Espírita apresenta o tríplice aspecto da Ciência, Filosofia e Religião. Na obra *Céu e Inferno* lê-se:

A possibilidade da comunicação dos mortos é uma questão de fato, é o resultado de observações e experiências que não vêm ao caso discutir aqui [...] Nós perguntamos: que há de comum entre as operações da magia e as evocações espíritas? Houve tempo em que tais operações faziam fé e acreditava-se na sua eficácia, mas hoje são simplesmente ridículas. Ninguém as toma a sério, e o Espiritismo condena-as. Na época em que florescera a magia era imperfeita a noção sobre a natureza dos Espíritos, geralmente havidos por seres dotados de poder sobre-humano (KARDEC, 2013, p. 124; 126).

Ao dispor sobre a existência empírica do mundo espiritual e ao dispor sobre a comunicação entre seres desencarnados e seres encarnados por meio do método científico, o espiritismo kardecista recorre ao positivismo e seu discurso em busca de legitimação. Esse livro foi publicado originariamente em 1865. Além desta obra foram publicados *O Livro dos espíritos* (1857), *O Livro dos médiuns* (1861), *O evangelho segundo o espiritismo* (1864) e *A gênese* (1868). Há um esforço metodológico de Kardec para diferenciar o espiritismo das práticas de magia, charlatanismo e curandeirismo. Esse trabalho foi feito com utilização de recursos próprios das novas ciências, inclusive com a publicação periódica de uma *Revista Espírita*, cuja circulação se iniciou em 1858, prosseguindo até a atualidade. Conforme Arribas (2011) explica, contudo, foi através das ações sociais e caritativas, por meio de trabalhos desenvolvidos em hospitais, asilos e manicômios, que o espiritismo transpôs a barreira da resistência do sistema semiótico católico, que via em tais obras uma correspondência com o princípio cristão da caridade.

Coincide esse período com a emergência da subjetividade do indivíduo, a qual se contrapunha ao *status quo* medieval, e ao sistema semiótico que lhe correspondia. Ainda assim, a diversidade e a liberdade religiosas não estavam associadas à racionalidade. Os atributos do sujeito do iluminismo, fundados na capacidade da razão, foram logo substituídos pelos novos referentes científicos, que justificavam as diferenças humanas em termos evolucionistas. Como explica Lopes:

O debate teórico, na segunda metade do século (a geração de 1870, da chamada ilustração brasileira) mostra a necessidade de superar o jusnaturalismo tradicionalista que imperava. A alternativa que se apresenta

é a ciência: aqui, como em quase toda parte, o que passa a vigorar são as formas de naturalismo (LOPES, 2014, p. 331).

Apesar dos debates teóricos da ilustração brasileira, o Brasil ainda era um país preponderantemente rural, com ampla maioria da população vinculada ao catolicismo, em especial à sua roupagem popular. Essa desigualdade se reproduzia nos discursos e nas representações da imagem e autoimagem do povo brasileiro. Tal como explicitado por Schwarcz (1993), a ilustração brasileira se apropriava dos saberes produzidos na Europa de maneira precária e superficial, traduzia tais saberes irrefletidamente para o contexto brasileiro, e reproduzia alguns aspectos do discurso científico nas ações políticas e sociais. Esclarece a autora que:

No caso brasileiro, a “sciencia” que chega ao país em fins do século XIX não é tanto uma ciência de tipo experimental, ou a sociologia de Durkheim ou de Weber. O que aqui se consome são modelos evolucionistas e social-darwinistas originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação (SCHWARCZ, 1993, p. 41).

Concernente ao aspecto religioso, longe de se promover uma ruptura radical com entre Estado brasileiro e Igreja Católica, a religiosidade em sua expressão católica se manteve como sistema moral legitimador das ordens social, política e econômica, numa sociedade hierárquica e estratificada. Ainda que a questão religiosa, e mais especificamente o espírito positivista que motivou os artífices da república, tenha produzido um importante distanciamento entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro num primeiro momento, como se verá em Azzi (2008), quando do processo de construção da identidade nacional, foram justamente a Igreja Católica, a principal atora na condução desse processo, e o catolicismo, a fonte de legitimação moral do discurso nacionalista no projeto de construção da identidade nacional brasileira. Com relação à diversidade religiosa, os grupos minoritários, vulneráveis e marginalizados passaram a sofrer doravante, perseguição de diferentes sistemas semióticos. Enquanto cientistas viam as experiências religiosas, especialmente de matrizes africana e indígena, associadas a práticas primitivas ou a questões de saúde pública, em especial nas questões referentes ao transe e possessões, a Igreja Católica atuava nos demais campos sociais, através de sua estrutura moral e ideológica.

A passagem do século XIX para o século XX em termos de emergência de novas expressões religiosas foi profícuo. Segundo Marques (2015), o candomblé chegou ao Brasil por volta do século XVI, trazido pelos africanos na época da

escravatura, e mesmo reprimido e proibido, manteve-se nas práticas quotidianas, imbricando-se, hibridizando-se, sincretizando-se, perdurou durante todo o período da colônia e do império como expressão existencial e forma de resistência. Ribas esclarece que em 1975, “o Governador Roberto dos Santos assinara um decreto liberando o Candomblé do controle policial” (RIBAS, 2010, p. 102). A umbanda, fundada especificamente no Brasil, se iniciou no século XX, tendo sua institucionalização e registro histórico ocorrido a partir das manifestações do Caboclo das Sete Encruzilhadas, em seu médium Zélio Fernandino de Moraes, em 15 de novembro de 1908. O espiritismo, por codificação realizada por Hippolyte Léon Denizard Rivail, Allan Kardec, se institucionalizou a partir da publicação da codificação iniciada em 1857, com o *Livro dos Espíritos*. Nesse período de profundas transformações políticas, econômicas e sociais, adveio a proclamação da república (1889) e com ela a *Constituição Republicana de 1891*.

### **3.5.2 A Constituição Republicana de 1891**

Ocorrendo o desencantamento do mundo, pela retirada da magia e da religião que davam sentido e legitimavam as respostas para os fatos do mundo, no que toca às práticas repressoras, de violência, em especial contra as tradições indígenas e africanas, houve pequeno avanço, e melhor colocação destas com o advento da ciência e da república. Lembremos que durante a vigência das *Ordenações*, a prática de religiões diferentes da cristã católica e o relacionamento entre cristãos e adeptos de outras religiões podiam ser apenados até com a morte. Com a independência do Brasil e o advento do *Código Criminal do Império*, no curso da emergência do espírito positivista e do racionalismo ilustrado, a prática de religiões alternativas passou a ser associada à condição de atraso e subdesenvolvimento. Arribas (2011) explica, por exemplo, a impossibilidade de registrar em cartório, associações que dispusessem sobre religiões alternativas. Se antes a feitiçaria, práticas mágicas, sortilégios, predições e religiosidade popular eram combatidos pela aliança entre Igreja Católica Apostólica Romana e Estado brasileiro, a partir do desencantamento do mundo, essas práticas passaram a ser associadas às ideias de charlatanismo e curandeirismo, ou seja, infrações criminais, sendo combatidas como disfunções sociais da área de saúde, e não mais por sua significação religiosa. Como esclarece Schritzmeyer a propósito da emergência das ciências sociais, ocorrida nesse período:

A astrologia e a religião, que, até a emergência dos pensamentos antropológico, sociológico e psicológico, eram os únicos corpos de pensamento que se propunham explicar de forma abrangente e sistemática a diversidade humana, os infortúnios e os rumos da História, passaram, então, a dividir espaço com e a perder adeptos para as novas “ciências humanas”. Interessados na busca e identificação de padrões e regularidades no aparentemente aleatório comportamento humano, antropólogos, sociólogos e psicólogos começaram a criar tipologias para prevê-los e controlá-lo, tarefa cujos resultados foram ao encontro do que o direito necessitava para legitimar-se, cientificamente (SCHRITZMEYER, 2004, p. 24).

Gozando do primado da razão, o saber científico logo se fez hegemônico. E como tal, mudou os paradigmas fundantes do imaginário social. A tal ponto que as novas teorias, contanto com foro de ciência, e legitimando um novo padrão de verdade, passaram a justificar ações dos diversos atores sociais, inclusive do Estado. É nesse período, em especial a partir dos anos 1910, que emergem, no Brasil, políticas eugênicas, sanitaristas e de hereditariedade, num sentido salvacionista, apropriadas como “[...] símbolos da modernidade cultural, sendo assumidas por diferentes intelectuais como uma importante ferramenta capaz de auxiliar efetivamente no processo de regeneração física e mental da nacionalidade” (SOUZA, 2006, p. 19), o que remete à figura do Jeca Tatu, desenhada por Monteiro Lobato, também abordado por Souza. E com base nas novas premissas é que se reconfigurou todo arsenal linguístico da elite intelectual de então, que passou a produzir um discurso legitimador do novo mundo. Como explica Schritzmeyer:

Partindo do pressuposto de que, numa sequência unilinear progressiva, o simples – homem primitivo – é superado pelo complexo – moderno homem ocidental europeu – e que grupos aborígenes são fósseis vivos do passado europeu, alguns antropólogos afirmaram que práticas religiosas primitivas antecederiam modernas religiões ou as chamadas “religiões iniciais” – israelita e cristã. Eles intentaram provar que crenças primitivas eram aberrações intelectuais e que, portanto, as modernas religiões, decorrentes de tais aberrações, tinham caráter supersticioso, ilusório e até enganoso. Com isso, demonstravam que os crédulos em fenômenos mágicos e religiosos eram ou primitivas vítimas de seu próprio atraso cultural ou civilizadas vítimas de poderosos charlatães e instituições estrategicamente embrutecedoras (SCHRITZMEYER, 2004, p. 25).

Logo em 1890, já no curso da república, um novo *Código Criminal* entrou em vigor, por força do *Decreto nº 847, de 11 de outubro*. Nele, imprimindo o caráter científico ao regramento das condutas humanas, situaram-se no capítulo dos crimes contra a saúde pública, as práticas de espiritismo, magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade

pública<sup>133</sup>. No mesmo capítulo também se situou a prática do curandeirismo com o seguinte enunciado:

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1890).

Mas, ao mesmo tempo em que proibia tais práticas do ponto de vista da proteção da saúde, enunciava cláusulas de tutela da liberdade religiosa, nos seguintes termos:

Art. 185. Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando ato ou objeto de seu culto, desacatando ou profanando os seus símbolos publicamente; impedir, por qualquer modo, a celebração de cerimônias religiosas, solenidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturbá-la no exercício de seu culto; usar de ameaças, ou injurias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercício de suas funções (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1890).

---

<sup>133</sup> O Código Penal de 1890, *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890* previa: “CAPITULO III - DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA - Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa. Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. § 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. § 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles. Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórmula preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de órgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos. Art. 159. Expôr á venda, ou ministrarr, substancias venenosas, sem legitima autorização e sem as formalidades prescriptas nos regulamentos sanitarios: Pena - de multa de 200\$ a 500\$000. Art. 160. Substituir, o pharmaceutico ou boticario, um medicamento por outro, alterar o receituario do facultativo, ou empregar medicamentos alterados: Penas - de multa de 100\$ a 200\$ e de privação do exercicio da profissão por seis mezes a um anno. § 1º Si por qualquer destes actos for compromettida a saude da pessoa: Penas - de prisão cellular por quinze dias a seis mezes, multa de 200\$ a 500\$ e privação do exercicio da profissão por um a dous annos. § 2º Si de qualquer delles resultar morte: Penas - de prisão cellular por dous mezes a dous annos, multa de 500\$ a 1:000\$ e privação do exercicio da profissão. § 3º Si qualquer destes factos for praticado, não por imprudencia, negligencia ou impericia na propria arte, e sim com vontade criminosa; Penas - as mesmas impostas ao crime que resultar do facto praticado” (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1890).

Note-se bem que enquanto as práticas religiosas e assemelhadas eram combatidas por um sistema semiótico também mágico e religioso ao tempo do império, visto que o Imperador era investido de uma aura sagrada, na república, o novo enquadramento das condutas dava-se na parte reservada à saúde, ou seja, no campo científico. É uma mudança que bem ilustra os efeitos da secularização. Essa nova perspectiva, todavia, não impediu que as autoridades que se consideravam parte do mundo científico, se valessem de seus preconceitos e discriminações em relação a condutas e comportamentos praticados por pessoas pertencentes a diferentes *status* sociais, econômicos ou diferentes culturas. Explicando esse modo de atuar pautado pelo mito da objetividade científica e sem reconhecimento dos limites dos próprios recursos metodológicos, esclarece Schritzmeyer:

Dentre os primeiros antropólogos, só para se ter uma ideia, Tylor fora um quacre<sup>134</sup>, Frazer um presbiteriano, Malinowski católico, Durkheim e Lévy-Brühl judeus. Protegidos por uma postura metodológica que aparentemente neutralizava-os em relação a seus objetos de estudo, pode-se afirmar que muitos antropólogos e juízes tomaram posições teológicas em seus pronunciamentos (SCHRITZMEYER, 2004, p. 26).

Eram os *homens de ciência*. E como é típico de um período de mudança de paradigma, os cientistas, juristas, parlamentares, homens que viviam os saberes de seu tempo compondo a elite intelectual de então, procuraram imprimir a maior fidedignidade possível a essa postura. Na ótica modernizante de então, curandeiros, charlatões e exploradores da credulidade pública tornaram-se símbolos do atraso colonial e imperial, e doravante, republicano, e deveriam ser rapidamente superados pelo progresso (SCHRITZMEYER, 2004, p. 173). Magia e religião eram equívocos que “[...] aos olhos de alguns juristas brasileiros, poderia se solucionar mediante esforços “educacionais corretivos”, por parte do Estado e de suas elites dirigentes” (SCHRITZMEYER, 2004, p. 29). Todavia, como demonstra a autora ao longo de sua obra, mesmo se valendo de discursos científicos que não mais se sustentam na atualidade, os atores sociais encarregados do sistema de justiça, num período que medeia 1900-1990, valendo-se da polifonia, continuaram e continuam a retomar, na solução de controvérsias, casos paradigmáticos sobre curas mágico-religiosas, e

---

<sup>134</sup> A forma de escrita pode ser quacre em português ou Quaker, em inglês (ENCICLOPÉDIA ESCOLAR BRITÂNICA, 2017).

teorias elaboradas no final do século XIX e início do século XX. E o que é mais emblemático nas conclusões da autora: “os aparentemente mortos pressupostos positivistas, evolucionistas e darwinistas continuavam vivos nas análises e sentenças de nossos juízes” (2004, p. 174).

No curso das mudanças políticas, econômicas e sociais do final do século XIX e início do século XX, novas elites surgiram. O progressivo aumento dos descontentamentos se deu, em boa medida, pela não acomodação, no antigo regime, das novas forças sociais e novas práticas mercantis e econômicas. Essas novas forças, dos partidos regionais, dos militares que haviam participado da Guerra do Paraguai (1864-1870), dos cafeicultores que passaram a acumular grandes riquezas, passaram a influir na tomada de decisões, e a exigir transformações que possibilitassem maior agilidade nas práticas sociais, políticas e econômicas. O golpe de Estado promovido pelos militares em 15 de novembro, no bojo desse conjunto de transformações, derrogou o antigo regime e alçou ao poder as novas elites, dentro de um novo arranjo político institucional. Todavia, não houve estabilidade, conforme esclarecem Mota e Lopez:

Pressionado por grupos políticos, o marechal-presidente convocou, em junho de 1890, eleições para deputados à Assembleia Constituinte. Os ministros positivistas de Deodoro apoiavam a existência de um governo fortemente centralizado, postura contrária à de muitos republicanos de outras tendências, que pretendiam criar uma república federativa em que os estados tivessem maior autonomia (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 533).

O movimento político antimonárquico se apresentou como superação do antigo regime, apoderou-se do governo, mas não conseguiu harmonia política e social. Ainda assim, quando a *Constituição de 1891* foi redigida, tentou-se conceber um arranjo político que a um só tempo, pusesse fim à monarquia e sua estrutura, e apresentasse um novo modelo sem os vícios do antigo regime. Segundo Cardoso (2006, p. 42) além do princípio federativo, que transformava as antigas províncias em Estados e dava a estes maior autonomia para promover as mudanças que julgassem necessárias, previu-se a existência de um parlamento bicameral, do poder executivo e do poder judiciário. Os congressistas gozariam de imunidades e (para corrigir as distorções imperiais das Câmaras, compostas por funcionários e apadrinhados da Coroa) não poderiam celebrar contratos com o poder público, nem dele receber empregos ou comissões remuneradas. O Presidente seria eleito, e os juízes do Supremo Tribunal, nomeados, em forma vitalícia, só perdendo os cargos

por sentença judicial. Como esclarece Wolkmer (2015) a propósito da *Constituição de 1891*:

O arcabouço ideológico do texto constitucional de 1891 expressava valores assentados na filosófica política republicano-positivista, pautados por procedimentos inerentes a uma democracia burguesa formal, gerada nos princípios do clássico liberalismo individualista. Na realidade, a retórica do legalismo federalista, sustentando-se na aparência de um discurso constitucional e acentuando o povo como detentor único do poder político, erguia-se como suporte formalizador de uma ordem socioeconômica que beneficiava somente segmentos oligárquicos regionais sob a proteção do Estado. Em tal contexto o aparato oficial conferia legalidade necessária ao poder hegemônico do Sudeste cafeicultor, sobretudo do seu polo dominante, que era São Paulo. Sob a aparência formal de uma igualdade jurídica, na prática, a autoridade estadual (...) se localizava numa hierarquia dominada pelas desigualdades do desenvolvimento econômico e financeiro regional e conseqüentemente, limitando, de fato, o poder das unidades da federação (WOLKMER, 2015, p. 125).

Mota e Lopez (2015, p. 523-545) explicam que o advento da república e da Constituição de 1891, além de não terem posto fim à instabilidade política e social, o que se mostrou nos governos de Deodoro e Floriano Peixoto, também não impediu que se continuassem práticas viciadas, como a intromissão do Presidente nas indicações de pessoas para cargos e postos do Estado, fraudes eleitorais. Não impediu também a formação de um arranjo político “coronelista”, tudo isso sem participação direta do povo na condução dos negócios. Como explicam Mota e Lopez:

Ao “Parlamentarismo sem povo” do Segundo Reinado, sucedeu uma República praticamente sem povo, ou seja, sem cidadania democrática [...]. Tratava-se certamente de uma República sem povo, pois somente 5% da população tinham direito ao voto (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 524).

Além disso, aos poucos, uma nova elite se formou, movida principalmente pela exportação de produtos primários no Sudeste do Brasil, que se espraiava numa rede de influência pelo restante do país, naquilo que se convencionou chamar de coronelismo. Como explica Cardoso:

O coronelismo foi a base de uma possível política dos Estados. Com efeito, o coronelismo não expressa o apogeu do privatismo local, como alguns pensam, mas manifesta um compromisso entre o poder estatal que necessita de votos e o poder econômico privado (que já está em decadência na República) dos donos da terra. A eleição em níveis municipais e estadual com inexistência de partidos reais levou à transação entre o Estado (que fornecia a polícia e os juizes) e os “coronéis”, que forneciam os votos de cabresto (CARDOSO, 2006, p. 56).

Na prática, instituiu-se um sistema oligárquico, que organizava o Estado e

seu aparelho para atender às necessidades de uma pequena parcela da população, privilegiava algumas regiões em detrimento das demais, fomentando nova instabilidade, por exemplo, percebida na insatisfação dos tenentes. Nesse interim, deflagraram-se a primeira guerra mundial e a revolução russa. Na América Latina vivia-se o tempo chamado por Gonzáles Casanova (2002) de período dos Estados dos exércitos populares e populistas e também das ditaduras militares. Nos dizeres de Mota e Lopez:

O crescimento dos setores médios não modificara substancialmente a situação do restante da sociedade. A grande maioria da população brasileira ainda vivia no campo, nas fazendas e nos sertões, era analfabeta e desnutrida, sofrendo as mesmas violências dos períodos anteriores, sem participar da vida política do país (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 575).

Essa situação marca as contradições do Brasil em diferentes aspectos. Entre as crescentes cidades e as áreas rurais, entre os modos de vida urbano e rurais, entre as camadas da elite e a massa, entre, entre a emergente indústria em algumas regiões, e a atividade preponderantemente agropecuária na maior parte do país, entre o desejo de progresso, desenvolvimento e modernidade cultivado principalmente pela elite intelectual e aristocrática do país, e o discurso reacionário e demonizador do novo e do outro propagado pela Igreja Católica.

Em 1922, após a primeira guerra mundial, ocorreu a Semana da Arte Moderna, que propôs ao mesmo tempo, uma contundente crítica contra os valores e modos de vidas considerados atrasados, e contra os estilos literários fundados na métrica, na ordem, e na linguagem rebuscada. Em seu lugar ofereciam um novo estilo mais pautado pela linguagem coloquial e livre, com temas inspirados no cotidiano das pessoas. Foi o tempo, também, da emergência das identidades regionais. Mota e Lopez explicam que:

Na Semana de 22, as questões do nacionalismo cultural e da identidade do Brasil voltavam à ordem do dia. Sucediavam-se os manifestos e reuniões de intelectuais preocupados com a atualização do país. Poucos anos depois, em 1925, Carlos Drummond pontuará a temática “brasileira”, ao comentar *cum grano salis* o nacionalismo de Oswald de Andrade: “A grande tolice do amigo Oswald de Andrade é imaginar que descobriu o Brasil. Absolutamente não descobriu tal. O que fez foi descobrir a si mesmo. Verificou que era brasileiro, achou graça na história e acabou levando a sério a ideia da pátria”.

A Semana de 22 marca, assim, um *tournant* na vida histórico-cultural do país. Dela derivaram quase todas as produções em que se procurava desvendar o sentido da nossa “modernidade”; e dar conta do nosso “atraso” [...] Visto em conjunto, os “bem nascidos” talvez pudessem, sem exceção, ser designados como anticapitalistas de elite (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 576-577).

Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, Mário de Andrade, o primeiro grupo de modernistas, ao lado dos escritores Guilherme de Almeida e Ribeiro Couto e do artista plástico Di Cavalcanti, realizaram a Semana da Arte Moderna no Teatro Municipal de São Paulo, entre os dias 13 e 17 de fevereiro de 1922, evento que reuniu trabalhos em várias áreas da cultura, o que se agregou a um discurso nacionalista, no processo que resultou na fundação da *Revista Antropofagia* que na edição inaugural trouxe o “Manifesto Antropófago, incitando artistas a praticar o canibalismo cultural – ou seja, a comer simbolicamente tudo o que fosse importante da cultura de outros povos, digerir e transformar em algo novo, com os elementos da cultura brasileira” (OSWALD DE ANDRADE, 2017).

Essa efervescência cultural e os discursos nacionalista e regionalista criaram as condições que tornaram possível a emergência de movimentos contraditórios, em especial tratando de movimentos ideológicos, se considerarmos às religiões como ideologias, o que só se tornou possível por força da secularização e do pluralismo. Se a correlação ontológica fundamental do período medieval, e do Estado místico de Hegel, segundo a crítica de Marx (2010, p. 44), envolvendo Deus (Absoluto ou Espírito objetivo), cosmo, Estado-nação, nação, família e indivíduo constituíam uma totalidade explicada teológica ou metafisicamente, com a secularização e o pluralismo, ao invés de um único princípio fundamental de estruturação do mundo, iniciou-se o processo de descentração do sujeito.

Diante de possibilidade de emergência, os discursos sobre religião, direito, moral e política afloraram em sua diversidade, como consequência da secularização e pluralismo. Os movimentos ideológicos referentes a sistemas semióticos que eram antes reprimidos e combatidos podiam finalmente se manifestar, ainda que sujeitos a críticas de atores que se valiam de outros referentes. Com isso alguns movimentos religiosos que viviam na clandestinidade e na invisibilidade, passaram a sistematizar seus discursos, e a institucionalizar-se. Outros se mantiveram vinculados às tradições orais, como forma de preservação de sua autenticidade e originalidade, a exemplo do candomblé, mas puderam emergir como manifestações culturais da brasilidade. Por outro lado, foi também o período de emergência de ideologias de extrema direita que foram apropriadas por Estados e transformadas em discursos da ação política. Com isso, ao mesmo tempo em que o pluralismo e a secularização tornaram possível a emergência da diversidade

discursiva, também criaram as condições para o advento dos Estados totalitários. Deu-se, então, a crise dos sistemas semióticos universais – entre os quais o liberalismo e o racionalismo humanista - que procuravam explicar a totalidade da existência, os quais foram sucedidos pelo advento de uma nova ordem de coisas na qual os valores e princípios enunciados nas revoluções liberais e sociais dos séculos XVIII e XIX, foram e continuam sendo paulatinamente solapados.

Arendt (1989, p. 300-336) se refere ao período que sucede 1914, primeira guerra mundial, como *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*. No plano internacional viviam-se tempos de imperialismo, sendo a relação entre impérios e países dominados, marcada pela negação da identidade do outro. Arendt (1989, p. 156-157) explica que: “[...] o imperialismo surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica” (1989, p. 156). Mas por contraditório que seja, “Sempre que o Estado-nação surgia como conquistador, despertava a consciência nacional e o desejo de soberania no povo conquistado” (1989, p. 157). Nesse cenário complexo, de abrangências internacional, nacional e local<sup>135</sup>, foram-se produzindo diferentes tipos de sujeitos e grupos excluídos, vulneráveis e marginalizados, segundo classificação de Chaves (1970). No âmbito do continente europeu, Arendt explica que:

[...] como resultado da liquidação dos dois Estados multinacionais europeus de antes da guerra – a Rússia e a Áustria-Hungria – surgiram dois grupos de vítimas, cujos sofrimentos foram muito diferentes dos de todos os outros grupos, no intervalo entre as duas guerras mundiais; ambos estavam em pior situação que as classes médias desapaoadas, os desempregados, os pequenos *rentiers*, os pensionistas aos quais os eventos havia privado da posição social, da possibilidade de trabalhar e do direito de ter propriedades: eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem. Os apátridas e as minorias, denominados com “razão de primos em primeiro grau” não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias – que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei -, ou sob condições de absoluta ausência da lei (ARENDR, 1989, p. 301-302).

Esse estado de coisas vai ser retratado por Agamben (2004) e Schmitt (2006) como Estado de Exceção. Schmitt define que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (2006, p. 07). Mas a exceção está relacionada às situações

---

<sup>135</sup> A modernização e as práticas sociais normativas em escala global – comércio (economia), política, direito – criaram uma nova dinâmica entre o local, o nacional, o regional e o global.

limite e não às situações normais da vida política. A crítica feita por Agamben, diz respeito, pois, justamente à normalização da exceção. Escreve o autor que:

O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito. Não se trata, naturalmente, de remeter o estado de exceção a seus limites temporal e espacialmente definidos para reafirmar o primado de uma norma e de direitos que, em última instância, têm nele o próprio fundamento. O retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de “estado” e de “direito” (AGAMBEN, 2004, p. 129).

Se no plano internacional surgiram as novas figuras dos *heimatlos* ou apátridas, no plano nacional é possível afirmar que houve a permanência e persistência do estado de exceção, pela não efetivação da consolidação da cidadania, uma decorrência das exclusões social, política e econômica da maior parte da população, valendo destacar que cidadania não se restringe ao direito formal de votar. O que surgiu de novo, porém foi a progressiva desconstrução das conquistas humanistas, na contramão do propalado princípio do progresso. Arendt explica que:

Os Direitos do Homem, solenemente proclamados pelas revoluções francesa e americana como novo fundamento para as sociedades civilizadas, jamais haviam constituído questão prática em política. Durante o século XIX esses direitos haviam sido invocados de modo bastante negligente, para defender certos indivíduos contra o poder crescente do Estado e para atenuar a insegurança social causada pela Revolução Industrial. Nessa época, o significado dos direitos humanos adquiriu a conotação de *slogans* usados pelos protetores dos subprivilegiados, um direito de exceção para quem não dispunha de direitos usuais. O conceito de direitos humanos foi tratado de modo marginal pelo pensamento político do século XIX, e nenhum partido liberal do século XX houve por bem incluí-los em seu programa, mesmo quando havia urgência de fazer valer esses direitos. O motivo para isso parece óbvio: os direitos civis – isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país – supostamente personificavam e enunciavam sob a forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes da cidadania e nacionalidade. Todos os seres humanos eram cidadãos de algum tipo de comunidade política: se as leis do seu país não atendiam às exigências do Direito do Homem, esperava-se que nos países democráticos eles as mudassem através da legislação, e nos despóticos, por meio da ação revolucionária [...] O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar (ARENDDT, 1989, p. 326-327).

Com as revoluções liberais e sociais, com o advento da democracia, da república e do Estado de Direito, supunha-se ter surgido um novo esquema pensado em termos ontológicos, porém, no sentido humanista. A universalização que se

propunha era de reconhecimento e aplicação dos valores enunciados nas declarações de direito. Os Estados foram a solução pensada para defender os indivíduos da opressão religiosa, tornando os próprios indivíduos titulares da soberania. Em lugar da correlação entre Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família, indivíduo, foi concebida uma nova correlação, pensada no sentido inverso partindo da pessoa, do indivíduo, que, unida a outras compunha o povo, podendo este ser pensado em termos de sociedade civil, que por sua vez compunha uma comunidade política, com precedência em termos de direitos humanos em relação ao Estado. Essa correlação evoca outras categorias como a democracia, a república, os direitos humanos e a garantia dos direitos. Arendt explica que:

A Declaração dos Direitos do Homem, no fim do século XVIII, foi um marco decisivo na história. Significava que doravante o Homem, e não o comando de Deus nem os costumes da história, seria a fonte da Lei [...] A Declaração dos Direitos do Homem destinava-se, também a ser uma proteção muito necessária numa era em que os indivíduos já não estavam a salvo nos Estados em que haviam nascido, nem – embora cristãos – seguros de sua igualdade perante Deus. Em outras palavras, na nova sociedade secularizada e emancipada, os homens não mais estavam certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, independiam da ordem política, garantidos não pelo governo ou pela constituição, mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos (ARENDDT, 1989, p. 324).

Diante dessa teoria, Arendt (1989, p. 325) revela um paradoxo segundo o qual as declarações se referiam a sujeitos abstratos, quando na realidade as pessoas vivem dentro de algum tipo de ordem social. A efetivação dos direitos, pois, pressupõe uma autoridade que os proteja, o que implica dizer que a aplicação e concretização dos direitos estão essencialmente relacionadas ao regime democrático e à representação popular, ou seja, à democracia pensada em sua qualidade. A liberdade religiosa e a afirmação identitária dos grupos religiosos neste esquema de pensamento pressupõe a coexistência da diversidade religiosa, mas, além disso, a representação dos grupos minoritários e marginalizados. O que a democracia e a república têm como princípio de sua estruturação, não é o caráter quantitativo, que leva à prevalência dos interesses da maioria, e sim o caráter qualitativo pelo qual todos os membros de uma comunidade política devem se beneficiar do arranjo político, o que remete ao princípio de justiça que governa as relações entre os sujeitos. Como explica Carvalho Netto:

O aspecto contramajoritário dos direitos fundamentais reside exatamente na sua pretensão universalizante – naquilo que deve ser garantido a cada cidadão independentemente dos valores compartilhados pela eventual

maioria – possibilitando assim que a tensão entre argumentos de apelo majoritário e minoritário opere continuamente, de forma que as posturas comunitárias ético-políticas não percam sua reflexividade e, portanto, seus potenciais inclusivos e emancipatórios (CARVALHO NETTO, 2011, p. 100).

Ao invés da análise sincrônica dos direitos fundamentais, compatíveis com a imagem do sujeito abstrato, a compreensão sobre o lugar do religioso no jurídico depende desse conjunto de elementos em sua interação dialética na historicidade. A alusão feita por Arendt aos valores sociais, espirituais e religiosos, que deveriam preservar as pessoas, independentemente da ordem política, alude à tradição germânica de onde derivou a escola histórica do direito, segundo a qual a legitimação do direito se fazia a partir do reconhecimento do povo em sua historicidade e tradição cultural, argumento que na época justificou a criação de um direito nacional, no processo de construção do Estado-nacional, diferente do medieval. A escola histórica apresentava um discurso que privilegiava a memória, a história, a tradição e a cultura do povo germânico. Como explica Bobbio:

Para a escola histórica, o direito não se deduz dos princípios racionais, mas é um fenômeno histórico e social que nasce espontaneamente do povo: o seu fundamento é, para usar uma expressão que se tornou famosa, não a natureza universal, mas o espírito do povo (*Volksggeist*), daí a consequência de existirem tantos direitos diversos quanto diversos são os povos com suas inúmeras características e em suas várias fases de desenvolvimento. A mudança de perspectiva no estudo do direito se manifesta, sobretudo na consideração do direito consuetudinário como fonte primária do direito (BOBBIO, 1999, p. 63-64).

Esse discurso, traduzido no período de ascensão dos Estados totalitários, produziu consequências danosas. A criação dos Estados nacionais, desconsiderando a diversidade cultural e os costumes de diferentes povos em seus próprios territórios, o imperialismo, e o processo de anexação de territórios que ocorreu antes da, e entre a primeira e a segunda guerra mundial, levaram à questão apontada por Arendt (1989, p. 324) de que os indivíduos não estavam mais seguros ou certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então independiam da ordem política, garantidos não pelo governo ou pela constituição, mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos, desencadeando conflitos étnicos e identitários. Os Estados passaram a ser então, violadores dos direitos humanos, ao considerar os direitos humanos uma consequência da cidadania e da nacionalidade, ou seja, reduziram os direitos humanos à sua condição de direitos fundamentais

enunciados nas leis do país<sup>136</sup>. Com isso, bastava a uma pessoa ou grupo serem declarados apátridas, para que perdessem todos os direitos civis e políticos, passando a se submeter a um estado de exceção. Isso ocorreu e continua a ocorrer nos casos de crimes contra a humanidade, nas situações que envolvem perseguição, desaparecimentos forçados, violência e extermínio motivados por questões étnicas, inclusive religiosas.

Utilizando as declarações de direito como paradigmas do pensamento jurídico-político liberal<sup>137</sup>, e as duas formas de abordagem trabalhadas por Zippelius (2016), sobre o condicionamento dos fatos sociais por normas e o condicionamento do Direito pelas circunstâncias sociais, podemos notar a mudança do significado do religioso no jurídico no período em análise. No caso europeu relatado por Arendt (1989, p. 324), as minorias religiosas, grupos religiosos dissidentes, grupos religiosos não reconhecidos pela maioria política ou grupos religiosos combatidos pela maioria política, tiveram sua nacionalidade cassada. No caso brasileiro, olhando-se a situação dos povos indígenas e africanos, escravizados nos períodos colonial e imperial, e a situação que emergiu da república sem povo, certamente não se pode inferir que a simples enunciação constitucional da liberdade, da igualdade e da liberdade religiosa no texto da *Constituição de 1891* pudessem transformar a herança colonial e imperial, ainda que doravante ressignificada em termos de exclusão social, política e econômica. No que concerne ao teor do texto constitucional brasileiro, a propósito da laicidade e da liberdade religiosa, esclarece Reimer:

A Constituição republicana silencia na referência a Deus, o que marca justamente a mudança de ideário. Deixando a Igreja Católica de ser a religião do Estado, essa perdeu oficialmente o direito de subvenção por parte dos cofres públicos, embora na prática tenha persistido [...] A liberdade de crença estava plenamente estampada no texto constitucional. Da mesma forma, a liberdade de culto estava claramente insculpida em sede constitucional, assegurada agora a liberdade de organização para

---

<sup>136</sup> Diferenciam-se direitos humanos, direitos humanitários e direitos fundamentais. Direitos humanos aludem à perspectiva relacionada à memória, história e tradição, originadas a partir das declarações de direito provenientes das revoluções norte-americana e francesa. Direitos humanitários compreendem as normas de direitos humanos no contexto dos conflitos internacionais, decorrência do direito das gentes. Direitos fundamentais são direitos positivados em leis dos Estados nacionais. Ricobom (2010) trata da questão numa ampla análise sobre intervenção humanitária em situações de guerra.

<sup>137</sup> A esse paradigma se acrescentam o social, em termos de direitos coletivos, e novos direitos fundados no cenário do sujeito descentrado, compreendendo os direitos transindividuais, metaindividuais, difusos e ecocêntricos.

todas as religiões, inclusive com proteção do Estado. A separação do Estado em relação à Igreja demandou a criação de cartórios de registro, o que antes era atribuição do livro-tombo da igreja na sede paroquial. O casamento passou a ser obrigatoriamente civil e gratuito. Foi instituído o caráter laico do ensino público (REIMER, 2013, p. 56-57).

O texto constitucional previa a perda dos direitos políticos nas hipóteses de escusa de consciência. Desse modo, em que pese ter inovado em vários aspectos, em ter promovido a separação oficial entre Igreja e Estado, e em ter permitido a liberdade religiosa em termos inéditos, novamente não contou com um arranjo político ou cultural que lançasse a população a protagonista do processo político, ou ainda com um modelo de reconhecimento da diversidade. Sobre o período constitucional, assim se manifesta Bonavides:

Com o advento da República, o Brasil ingressou na segunda época constitucional de sua história. Mudou-se o eixo dos valores e princípios de organização formal do poder. Os novos influxos constitucionais deslocavam o Brasil constitucional da Europa para os Estados Unidos, das Constituições francesas para a Constituição norte-americana, de Montesquieu para Jefferson e Washington, da Assembleia Nacional para a Constituinte de Filadélfia e depois para a Suprema Corte de Marshall, e do pseudoparlamentarismo inglês para o presidencialismo americano (BONAVIDES, 2008, p. 364).

Se do ponto de vista jurídico-político a república produziu essas transformações, pode-se dizer que, com base em Zippelius (2016, p. 144-133), houve diferentes formas de condicionamento sociológico, partindo de diferentes conteúdos jurídicos da constituição. Em razão da complexidade social, a eficácia normativa da constituição alcançava diferentes intensidades, para diferentes grupos de pessoas. Se para D. Pedro II a enunciação da nova constituição significou a perda de seu *status* sagrado e a desconstrução da estrutura monárquica que o mesmo encabeçava, e se para o Marechal Deodoro significou ser guindado ao posto de Presidente do Brasil, para as populações pobres, marginalizadas e excluídas pouco significou, pois sua condição permaneceu praticamente inalterada. A separação entre a Igreja Católica e o Estado, contudo, produziu consequências relevantes em termos de reação do catolicismo, e também tornou possível, ainda que sofrendo resistência, a emergência de outros segmentos religiosos, que progressivamente deixavam o campo da ilicitude passando para o campo da licitude. Segundo Cava (CAVA, 1975), vivia-se, nesse período, a terceira fase da romanização do catolicismo, a da restauração católica, também conhecida como NeoCristandade, iniciada em 1922, quando o catolicismo brasileiro se preparou “[...]”

para restabelecer a união Igreja-Estado” (CAVA, 1975, p. 10). Neste período a Igreja optou por atuar, com toda visibilidade possível, na arena política, o que implicou na colaboração com o Estado, em termos de parceria e de garantia do *status quo*. Esclarece Cava que:

Foi no profundo vazio político gerado pela Revolução de 1930 que transformou a Igreja numa força social absolutamente indispensável ao processo político. Consequentemente, da debilidade “genética” da nova ordem – de 1930 a 1937 – dependia, em última análise, o futuro da Igreja. É bem verdade que, durante todo o ano de 1931, ainda não era evidente a fraqueza do regime de Vargas, e foi essa incerteza que orientou o passo seguinte de Leme, um verdadeiro golpe de mestre: a mobilização em massa dos clérigos e fiéis, primeiro em maio, sob a invocação de Nossa Senhor Aparecida, a padroeira do Brasil e, novamente, em outubro, em homenagem ao Cristo Redentor, cuja estátua foi inaugurada no topo do Corcovado, no dia do descobrimento da América (CAVA, 1975, p. 14).

O significado político desse acontecimento trouxe à tona a influência do catolicismo no campo de disputas políticas do país, seu efeito aglutinador e também uma prova da capacidade de coesão da religião sobre os diversos segmentos sociais, políticos e econômicos. Segundo Cava, entre as consequências desses acontecimentos, elencam-se:

O casamento religioso foi inteiramente reconhecido pela lei civil e o divórcio foi proibido; segundo, foi facultada a educação religiosa em escolas públicas durante o período de aulas; terceiro, foi permitido ao Estado financiar escolas da Igreja, seminários, até hospitais e quaisquer outras atividades e instituições relacionadas e legalmente designadas como de “interesse coletivo” (CAVA, 1975, p. 15).

Azzi (2008, p. 11-191) explica que após o processo de reorganização interna, a Igreja Católica construiu um projeto ambicioso pelo qual pretendia catolicizar novamente o Estado brasileiro. Isso ocorreu entre 1930 e 1964, quando houve ações sociais da Igreja voltadas para: assistência a indigentes, assistência à saúde, conquista territorial dos territórios indígenas, assistência rural e reforma agrária, recristianização da classe operária, a questão dos menores abandonados, a questão do ensino religioso nas escolas, o que se soma à demonização das cidades com espaço de miséria e pecado. No que concerne às relações da Igreja como o Estado, (2008, p. 193-379), a atuação desenvolveu-se no curso do projeto de construção do sentido de nação brasileira, na atuação dentro do exército, na educação cívica e militar, na customização do modelo de família e também na questão da civilização dos indígenas. O autor esclarece que os efeitos sociológicos das medidas abrangem:

[...] a definição ideológica e a coesão da unidade primária da sociedade – a família; um mecanismo permanente de socialização dos novos membros e uma base permanente de recrutamento de novos quadros – o sistema escolar; por fim, a alocação garantida de recursos nacionais escassos para, falando em linguagem técnica, um setor economicamente não-produtivo da sociedade brasileira (CAVA, 1975, p. 15).

Já se vivia o período do sujeito sociológico. Como explica Schritzmeyer:

Preocupado em compreender a progressiva desorganização das sociedades capitalistas europeias de seu tempo – final do século XIX/ início do século XX – e sem encontrar mecanismos para defender e estimular a coesão social, Durkheim considerou a magia um exercício de caráter predominantemente individual e, portanto, fonte de anomia social, tanto que prescindia, a seu ver, de uma igreja – um sistema unificado de crenças predominantemente coletivo e voltado para o controle das transgressões sociais, uma fonte, portanto, da moralidade e da coesão social (SCHRITZMEYER, 2004, p. 37).

Os teóricos da ilustração brasileira, valendo-se dos saberes produzidos na Europa, não tardaram a se apropriar dos conceitos e esquemas de pensamento, adaptando-os aos interesses de grupos hegemônicos do país. Ao fazê-lo, elegiam seletivamente, aspectos teóricos, tal como explica Schritzmeyer:

Essa passagem da obra de Durkheim, embora bastante adequada aos interesses judiciais brasileiros de preservação da coesão social e de combate à anomia, não foi integralmente incorporada. Foi feita uma espécie de “cirurgia teórica” que retirou do conjunto de ideias durkheimnianas apenas detalhes que interessavam ao governo republicano em sua estreita relação com a Igreja Católica Apostólica Romana. Em outras palavras, sugerimos que o Direito brasileiro fez com as teorias antropológicas o mesmo que fez em suas análises dos comportamentos humanos, em geral: descontextualizava-os e aproveitava somente o que referenda teses que deseja ver provadas (SCHRITZMEYER, 2004, p. 37).

O Brasil iniciava seu processo de modernização, e ideias evolucionistas e nacionalistas estavam bastante difundidas na Europa e no Brasil. A diversidade cultural e a diversidade religiosa, nesse período, continuaram sendo explicadas em termos evolucionistas e com o surgimento das grandes cidades, as diferenças culturais, políticas, econômicas e sociais se intensificaram. A população brasileira ainda era hegemonicamente rural, e os diferentes imaginários e cosmovisões passaram a produzir conflitos, doravante traduzidos em termos também geográficos. As cidades e sujeitos que nela habitavam, passaram a ser associados à ideia de progresso, enquanto o espaço rural, e seus residentes, passaram a ser rotulados de atrasados. A questão da diversidade religiosa, nesse contexto, passou a assumir formas mais complexas, associando-se à diferença em relação a outros referentes,

como os econômicos, sociais e políticos.

Ao dispor sobre o pluralismo religioso no Brasil, Montero (2006) destaca alguns aspectos entre os quais a institucionalização de diversas religiões, com vistas à sua desidentificação com rótulos associados a práticas criminosas e também a adaptação de ritos e símbolos a formas não rejeitadas pela moral pública hegemônica. Ao dispor sobre o papel do Estado como estrutura-estruturante, destaca a autora:

A literatura sobre o campo religioso brasileiro tem demonstrado que as fronteiras institucionais que distinguem as religiões não-católicas entre si resultam de um processo histórico de alianças e conflitos entre atores religiosos e não-religiosos. Nesse processo, as formas religiosas foram se constituindo e se modificando em função de um jogo de forças que opôs a eficácia simbólica daquilo que contextualmente fosse definido como mágico e a legitimidade social do que fosse assumido como religioso [...] Dito de onde, quando e por quem os sistemas classificatórios são inventados e de que maneira adquirem legitimidade para serem aceitos como tais? (MONTERO, 2006, p. 50).

O Estado, como demiurgo, investido no papel de constituidor da nação, valendo-se de seus aparelhos ideológico e de violência, ao rotular determinadas práticas como lícitas ou ilícitas, para o que se valeu das categorias “religião” e “magia”, e alguns tipos de sujeitos como possíveis objetos da normatividade legal, exemplo das populações indígenas, foi consolidando a distinção entre religião e magia, associando a primeira à licitude e a segunda à ilicitude. Com esclarece Montero:

A jovem República tinha diante de si a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos e índios (e imigrantes) em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria sobretudo na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião (cristã). Tratou-se então de absorver e reinterpretar o conhecimento antropológico disponível para discernir o mais claramente possível aqueles que poderiam ser objeto da normatividade legal: feiticeiros, curandeiros, charlatões, exploradores da credulidade pública ou simples vítimas. (MONTERO, 2006, p. 51).

Nesse contexto, a diversidade religiosa ainda estava intimamente associada ao imaginário fundante e aos padrões morais produzidos pelo catolicismo, considerada, então referencia religiosa. As demais religiões eram pensadas a partir dos conceitos e categorias fundados no catolicismo ou utilizados para explicá-lo como religião “verdadeira”, referência a partir da qual as demais religiões eram estratificadas e escalonadas como formas religiosas “deterioradas” ou “primitivas”. A separação entre Igreja Católica e Estado resultou, então, numa questão que

precisava ser solucionada política e juridicamente, principalmente diante da amplitude das prerrogativas e direitos que eram titularizados pela Igreja Católica, quando ainda era religião oficial do Estado. Como esclarece Montero:

Portanto, a noção genérica de “religião” a partir da qual se garantiram legalmente a liberdade religiosa e a expressão dos cultos teve como matriz o intenso debate jurídico sobre a melhor maneira de regular os bens, as obras e as formas de associação da Igreja Católica (MONTERO, 2006, p. 51-52).

A partir desse debate visando à regulação da situação jurídica e política do catolicismo, foram-se forjando aos poucos, as condições através das quais outras expressões religiosas puderam atravessar a barreira que distinguia religião e magia, e que separava o lícito do ilícito. Esse processo, todavia, foi lento, cheio de percalços, envolvendo negociações e conflitos entre os atores envolvidos – sujeitos, enunciados e discursos. Montero explica que:

[...] ao longo do processo de institucionalização coube a essas organizações [demais expressões religiosas] o ônus de demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques — e elas o fizeram argumentando que essas práticas deviam ser consideradas religiosas (MONTERO, 2006, p. 52).

E ao longo do processo, foram se estabelecendo os critérios distintivos, que passaram a compor o imaginário jurídico e também o imaginário cultural. Os critérios envolviam aspectos étnicos, rituais, semióticos, permanecendo ainda atrelados à representação da imagem e autoimagem que rotulava as culturas de matriz africana e indígena como “primitivas”, e posteriormente, associadas a questões de polícia ou saúde pública. Como explica Montero:

Embora todas as práticas de curandeirismo fossem tratadas sob a rubrica genérica de “espiritismo”, parecia haver um consenso silencioso de que aquelas associadas aos negros — chamadas genericamente de “macumba”, “magia negra”, “feitiço” — agravavam o ilícito por implicar benefícios materiais e muitas vezes incidir em crime ou dolo (MONTERO, 2006, p. 53).

As camadas de filtragem cultural, que dividiam o mundo entre duas partes, seguindo a noção de homologia estrutural, se iniciavam com a seletividade política, na composição da elite política do país. Prosseguiram com a seletividade legislativa, visto que a elite política elaborava leis que correspondiam às suas expectativas e valores culturais hegemônicos, com a seletividade interpretativa, visto que os agentes estatais encarregados da interpretação e aplicação das leis eram

selecionados numa camada da população que se identificava com os valores culturais hegemônicos, com a seletividade na aplicação legislativa, visto que o modo de agir, influenciado pela seletividade cultural, fazia com que os agentes do Estado reproduzissem em sua atuação a mesma lógica que constituía o imaginário da divisão cultural, rotulando como profanas, primitivas, e posteriormente como práticas e perfis marginais relacionados à ordem e à saúde públicas, aqueles que mais se distanciavam do padrão moral e estético hegemônico de base católica. Daí a alocação de pessoas e comportamentos, segundo rótulos que utilizavam critérios geográficos, semióticos, temporais, entre outros, como fatores legitimadores de julgamento e identificação. Com isso, explica Montero:

[...] às associações que se registrassem em cartório assegurava-se o caráter de organizações religiosas, de modo que ficavam protegidas da repressão; já as práticas de macumba só podiam ser registradas nas delegacias de polícia (MONTERO, 2006, p. 54).

Os saberes produzidos nas faculdades de medicina e de direito, que recorriam às teorias e saberes de vanguarda, produzidos nas escolas europeias, eram apropriados pelos “*homens de ciencia*” e incorporados no processo de filtragem cultural. Ao mesmo tempo, esses saberes criavam os critérios de distinção entre o que era aceitável, não aceitável e repudiável, e davam-lhes suporte proporcionando condições para sua reprodução no imaginário social. O advento da ciência e dos cursos científicos, estabeleceu uma tensão entre os saberes científicos e os saberes populares legados ainda da colônia. Souza (1986, p. 222) explica que “africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinha das ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular”. Como esclarece Montero:

para combater o que era concebido como crime e manter uma população saudável, o Estado construiu aos poucos uma ordem jurídica negociada a partir dos saberes acumulados pelos “homens da lei” e pelos médicos (MONTERO, 2006, p. 54).

Do ponto de vista dos campos de saber utilizados pelos *homens de ciencia* para criar os critérios de distinção, havia também a prática da seletividade. A depender do aspecto que estivesse sendo avaliado, poder-se-ia recorrer a estudos médicos ou a estudos antropológicos, enxertando-os nos enunciados de leis. A sociedade colônial via as doenças como consequências de causas sobrenaturais.

Esse imaginário popular se prolongou durante o império. Quando o cientificismo emergiu, iniciou-se o confronto entre os saberes da ciência e os saberes curativos exercidos por mágicos, feiticeiros e curandeiros. Sendo assim, as práticas antes combatidas pelo religioso, passaram agora a contar também com as investidas dos homens da ciência. Como escreve Montero:

Se o processo de descriminalização das práticas mediúnicas espíritas se deu mediante um debate médico-jurídico que terminou por produzir uma dissociação entre “fraude” (exercício ilegal da medicina) e “forma de culto” (crença em divindades), no caso da possessão a transformação em rito religioso resultou de um debate entre as ciências médicas e antropológicas (MONTERO, 2006, p. 56).

Com o tempo, foi-se construindo um complexo sistema semiótico, com linguagem compartilhada, a qual era incorporada nos diferentes discursos de modo diverso, a depender da posição os atores. Em cada referente, termos e expressões eram incorporados na linguagem, reproduzindo a bipolarização do mundo. Nos referentes particulares<sup>138</sup>, isso também ocorria. Como demonstra Montero, havia um compartilhamento de códigos da linguagem, os quais eram utilizados na construção do sentido da representação e autorrepresentação de cada sujeito, dentro dos discursos de que participavam. Escreve a autora:

[...] podemos ver é a coexistência de múltiplas práticas combinatórias que partilham o mesmo código, mas se situam em posições estruturais diversas nessa relação entre Estado, sociedade civil e mundo da vida (MONTERO, 2006, p. 58-59).

A consequência é que na medida em que se foram desenvolvendo os limites semióticos para distinção entre o que eram magia e religião, ou entre o que era prática religiosa lícita e prática religiosa ilícita, também os atores, enunciados e discursos foram se adaptando, para situar-se no campo do permitido. Como explica Montero:

Os relatos reunidos pela literatura sociológica e antropológica sobre o modo como as lideranças religiosas representam suas práticas e as outras indicam que a variação da posição de um grupo em sua relação com o Estado e a sociedade civil relaciona-se diretamente a uma variação na combinação do código “caridade/feitiço”: quanto mais pública e abrangente se quer essa prática, mais será acionado o código “religião/ caridade”; quanto mais local for ela, mais será acionado o código “magia/feiticeira”. Embora esses códigos pertençam ao mesmo campo das representações

---

<sup>138</sup> Cada área e cada subárea de conhecimento e sua respectiva economia da produção dos saberes, correspondem a referentes específicos.

coletivamente assimiladas — o campo da religião ou da cultura nacional —, o da feitiçaria, talvez porque opere segundo uma lógica na qual “dar para um é tirar de outro”, não tem a mesma capacidade de universalização das relações que o código cristão da caridade (MONTERO, 2006, p. 59).

Como se nota, enquanto a ação caritativa evocava o imaginário cristão, sendo mais bem recepcionada socialmente, as práticas que envolviam a cobrança, que não se configurassem espécie de doação, tinham menor capacidade de universalização discursiva. Além desse aspecto, a correlação histórica estabelecida entre ritos religiosos católicos e fatos jurídicos civis regulados pelo Estado, prolongou a influência do imaginário católico nas práticas culturais, fazendo com que o catolicismo se apresentasse como sistema semiótico hegemônico, estruturante, a partir da qual são pensadas as demais estruturas. Como escreve Montero:

[...] se toda combinação de práticas rituais pode ser reconhecida como religiosa ao apresentar-se como forma de expressão de crenças, ritos civis como batismo, casamento e sepultamento ainda são amplamente reconhecidos como monopólio da Igreja Católica. Esse duplo substrato — a fé em Deus e os ritos civis — faz do catolicismo a língua universal da tradução de qualquer prática em rito religioso e o referencial de uma publicização legítima. Essa convertibilidade, percebida quase como natural, é potencializada pelos vínculos históricos que, como vimos, ligaram tendas de umbanda, roças de candomblé e centros espíritas no processo histórico de suas institucionalizações como religiões (MONTERO, 2006, p. 61).

A exigência de institucionalização das práticas religiosas, como consequência da atividade estatal rotuladora de perfis e comportamentos, desencadeou um longo processo de construção e reconhecimento da diversidade religiosa no Brasil. Num primeiro momento, à correlação entre Estado e Igreja católica, correspondeu uma estrutura moral, política e jurídica que erigia barreiras entre diferentes religiões, de maneira disjuntiva, reproduzindo-se a dicotomia profano x sagrado. Os aspectos culturais associados à tradição moral católica, e os correspondentes comportamentos e perfiz, eram rotulados como expressão do sagrado, e como tais, como expressão da “civilização”. Num segundo momento, ressignificado o imaginário fundante num novo paradigma científico-positivista, permaneceu a distinção entre diferentes religiões, doravante a partir de critérios médicos ou antropológicos. Esse esquema mental tem mantido algumas características e alterado outras ao longo da história. Como explica Montero:

A instauração de um Estado secular produziu ao mesmo tempo um espaço civil e novas religiões. A demarcação das fronteiras religiosas foi resultado de um processo histórico de diferenciação entre magia e religião, e seus

limites se deslocam continuamente em função dos consensos produzidos a cada momento. O pluralismo religioso, convencionalmente compreendido como tolerância com a diversidade de cultos e como respeito à liberdade de consciência, se constituiu às avessas no Brasil: não foi fundamento do Estado moderno, mas seu produto (MONTERO, 2006, p. 63).

Sendo a diversidade religiosa uma das expressões da diversidade cultural, o modo como os diversos referentes lidam com esse fenômeno mostra como vem se constituindo a representação e a autorrepresentação do povo brasileiro, em termos de reconhecimento da sua diversidade religiosa. As constituições posteriores a 1891, no que concerne à liberdade religiosa, mantiveram as mesmas disposições básicas. Todavia, profundas mudanças sociais, políticas, econômicas e demográficas, redesenharam a distribuição de forças no campo religioso.

### **3.5.3 As Constituições de 1934 e 1937**

Ainda que se tenha vivenciado um período de início de transformação da estrutura econômica, com o desenvolvimento da indústria e a implantação das bases da urbanização com a inversão drástica do povoamento entre campo e cidade, o fato é que do ponto de vista constitucional houve um agravamento da centralização de poder, tanto que a *Constituição de 1934* e principalmente a de 1937 consolidaram o primado do Poder Executivo, com amplos poderes em relação aos demais. Como explica Gomes:

Os vários autores que se dedicaram ao estudo do Estado Novo no Brasil, apesar das particularidades do tratamento proposto, da maior ou menor riqueza de informações e, mesmo, do maior ou menor teor explicativo do esquema analítico utilizado, coincidem na ênfase ao caráter centralizado e monolítico do Estado brasileiro durante esse período de sua história política, configurando-se as condições favoráveis a um alto grau de autonomia em suas relações com a sociedade.

Nessa linha de interpretação, assumem primeiro plano as questões relacionadas com o fortalecimento do poder de Estado, aperfeiçoamento dos instrumentos de controle e supervisão das diferentes esferas da vida social, bem como dos mecanismos de integração e consolidação do poder (GOMES, 2007, p. 95).

O alinhamento que ocorreu entre os militares e parte da elite que se interessava pela industrialização de base do país se ilustra bem no seguinte excerto:

A intervenção do exército exerceria, nas fases subsequentes, influência significativa quanto à forma e às condições para viabilizar a industrialização no país, sobretudo por sua visualização através da fórmula Desenvolvimento/ Segurança nacional. Entretanto, no período que estamos analisando, o que teve impacto foi o apoio do Exército ao setor das indústrias de base como forma de fornecer o suporte necessário ao

fortalecimento econômico do país (GOMES, 2007, p. 120).

Desse modo, as Constituições de 1934 e 1937 representam esse arranjo de forças permeadas pela ideologia do desenvolvimento alinhada com a ideia de segurança nacional, numa permanente tensão com movimentos sociais liberais. Com explicam Mota e Lopez:

Antes de 1930, as oligarquias estaduais mais poderosas dominavam a cena política, com seus capangas e jagunços, vencendo as eleições e dominando diretamente os governos dos estados e da federação. O poder econômico das oligarquias garantia seu domínio sobre os demais setores da sociedade local. Após 1930, a chamada revolução que colocou Vargas no poder adotou medidas para diminuir os poderes regionais e acabar com o federalismo. A partir de 1930, os estados perderam poder para o governo central, que passou a ditar as regras do processo econômico e centralizou os recursos provenientes de impostos. Com as eleições suspensas, o presidente nomeava todos os governadores (interventores) e prefeitos do país. A centralização absoluta das decisões políticas e econômicas nas mãos do governo federal substituiu o liberalismo econômico das oligarquias da Primeira República; mas elas não desapareceram da cena histórica (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 722).

Segundo Mota e Lopez (2015), o período entre 1930 1964 ficou conhecido como era Getuliana. Esta era foi dividida em três momentos: República Nova (1930-1934), Ditadura do Estado Novo (1937-1945), e República Populista em conjunto com a República Patricial (1946-1964). A República Nova subdivide-se em Governo Provisório (1930-1934), Governo Constitucional (1934-1937). No período da República Nova, há o período da Segunda República (1934-1937). Na última etapa, da República Populista (1946-1964), distinguem-se a Democracia Liberal Presidencialista (1945-1954) e a fase seguinte, da Democracia Patricial (1954-1964) (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 613). Neste período vários movimentos políticos emergiram no Brasil, valendo menção, por sua radicalidade, a Aliança Nacional Libertadora, de esquerda, que reunia grupos anti-fascistas e anti-imperialistas, e do outro lado, Ação Integralista Brasileira, de orientação fascista. Como consequência da polarização política, em 1935 ocorreu a Intentona Comunista, um movimento político liderado pelo ex-Tenente Prestes. As forças de oposição, capitaneadas pela Aliança Nacional Libertadora, buscavam promover mudanças estruturais no país. Mas tal movimento foi fechado pelo governo central e posto na ilegalidade, provocando a reação do governo Vargas em termos de recrudescimento, violência e perseguição. Foi decretado Estado de Guerra, foi elaborada a Lei de Segurança Nacional, sendo criado o Tribunal de Segurança Nacional. “Os integralistas, a Política e o Tribunal de Segurança Nacional agem em perfeita harmonia” (MOTA e

LOPEZ, 2015, p. 654).

Segundo Mota e Lopez (2015, p. 613-693) Vargas se aproveitou da situação para instalar um regime mais centralizador e autoritário de governo, que resultou na implantação do Estado Novo. O Congresso foi dissolvido, suprimiram-se as eleições, partidos políticos e a liberdade de expressão. No Estado Novo houve ampla utilização das mídias em defesa do governo. “Centralizador, pertencente a uma facção das oligarquias gaúchas, Vargas aprimorou, em nome de um projeto nacional, um sistema de hábeis manipulações, em que a eliminação das dissidências foi a pedra angular” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 615). As permanentes crises políticas vivenciadas na época compreendiam também questões relacionadas à organização social e à configuração de uma identidade nacional, ocasião em que o Estado brasileiro e a Igreja Católica Apostólica Romana reaproximaram-se. Como explica Azzi a respeito da participação da Igreja na organização social:

Duas foram as colaborações mais específicas oferecidas pela instituição eclesiástica ao governo. Na década de 1930 a Igreja procurou exercer uma influência junto ao Ministério do Trabalho mediante os princípios da doutrina social católica sob a questão operária. Após 1950 se realiza uma maior aproximação com o Ministério da Agricultura, procurando os setores mais progressistas incentivar as reformas sociais, não obstante a resistência de grupos católicos mais conservadores (AZZI e GRIJP, 2008, p. 351).

No primeiro momento, a Igreja se aproxima muito da linha ideológica fascista, apoiando um Estado que tutela as pessoas. Como o governo de Vargas precisava de apoio para consolidar-se no poder, teve de fazer concessões à Igreja, que se aproveitando da situação, apresentou pautas reivindicatórias que foram atendidas em boa parte. Além de ter feito reivindicações, a Igreja também utilizou seu aparelho burocrático e de comunicação, através de jornais, panfletos, pregações, e de toda a rede comunicação da instituição, exercendo ampla influência nas relações políticas e sociais e apoiando o *status quo*, conforme esclarece Silva (2012) a respeito da atuação do Arcebispo de Olinda e Recife, designado a partir de 1922:

Para ilustrar o que estamos falando (sobre essa união não oficial), podemos citar Dom Miguel Valverde, então Arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife. Designado pelo papa Pio XI para o referido posto em 14 de fevereiro de 1922, pela bula *Hodie Nos*, tomou posse em julho do mesmo ano tendo seu episcopado se estendido até 1951. Em seu período no pastorado de parte do rebanho pernambucano, trabalhou não apenas com as questões religiosas, mas também sociais e políticas em que estava se envolvido o Estado. Seus pronunciamentos eram em favor da ordem, lutando contra quem tentasse conter o status quo das instituições estatais.

Mantinha relações de afinidades com o governo, principalmente na interventoria de Agamenon Magalhães em Pernambuco, colaborando com o regime do Estado Novo. Dom Miguel Valverde enfatizava que os pernambucanos deveriam se desvencilhar de todo e qualquer movimento que contrariasse os princípios católicos, como o comunismo, as religiões afro-brasileiras e o protestantismo, e partilhassem de uma Igreja unida com o Estado e com a Família, defendendo o conservadorismo, o patriotismo e o respeito às autoridades (SILVA, 2012, p. 03).

Essa postura, de um membro do clero de alto escalão, responsável por uma região administrativa, que se impunha a leigos e sacerdotes, expressa como se dava relação entre Igreja e Estado, mesmo com a enunciação da laicidade. Segundo Azzi (2008), ao mesmo tempo em que afirmava sua posição social, a Igreja construía barreiras políticas e semióticas, e combatia de forma contundente outras ideologias e cosmovisões. Interferia nas eleições concitando os católicos contra a ameaça do laicismo e contra o comunismo e combatia outras religiões, como as afro-brasileiras, evangélicas e espíritas. Esse controle se dava pela concordata estabelecida entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, pela utilização da moral católica nas estruturas sociais, e pela utilização dos aparelhos de violência do Estado através da legislação criminal e sanitária. As outras religiões eram associadas à desordem e à demonização na economia religiosa. A propósito das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista Jensen (2001) apresenta um estudo sobre sua emergência no Brasil, sobre a renovação religiosa, a fundação da umbanda, o processo de desafricanização das tradições afro-brasileiras na umbanda e sobre a reafricanização. Remontando ao advento da separação entre Igreja Católica e Estado brasileiro, explica a autora que:

As religiões afro-brasileiras ainda carregam os efeitos de sua interação com outras tradições religiosas, especialmente do Catolicismo. Os *Voduns* e Orixás foram justapostos com os santos católicos e o interior dos terreiros possuía numerosos elementos católicos, incluindo [e] estátuas de santos, enquanto os objetos religiosos africanos eram escondidos. As religiões afro-brasileiras eram proibidas, e os terreiros eram frequentemente visitados pela polícia. Por isso seus praticantes deviam sempre buscar caminhos para fortalecer a aparência católica dos Orixás e dos terreiros. O sincretismo se tornou assim estratégia de sobrevivência. Apesar de que a libertação dos escravos em 1888, a ratificação da Constituição Republicana em 1889(sic.) e a separação da Igreja e do Estado em 1890, foram caracterizados pelo mesmo espírito liberal, a república ainda proibia o Espiritismo. Esta proibição era dirigida especialmente contra as religiões afro-brasileiras, que eram denunciadas como baixo espiritismo. Nesta designação está implícito o preconceito social direcionado contra os membros destas religiões, que pertenciam aos setores mais baixos da sociedade brasileira (JENSEN, 2001).

A separação entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica na primeira

metade do século XX produziu o efeito apontado por Montero (2006, p. 49) de deslocamento do catolicismo para o espaço social, no curso da emergência de um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz não-cristã, e sobre a sua legitimidade para expressar-se publicamente. Escreve a autora que:

No processo mesmo de constituição do Estado brasileiro como esfera separada da Igreja Católica, manifestações variadas de “feitiçaria”, “curandeirismo” e “batusques” só puderam ser descriminalizadas quando, em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões [...] no Brasil o processo de diferenciação das esferas sociais não implicou a erradicação da magia, mas uma forma particular de enquadramento daquilo que era percebido como “magia” naquilo que se convencionava chamar de “religião”, cujo modelo de referência era o cristianismo (MONTERO, 2006, p. 49-50).

O processo de negociações, conflitos e disputas envolvendo a ressignificação do religioso e seu trânsito da marginalidade para a licitude envolveu mudanças nos sistemas semióticos religiosos, a partir da mudança de seus símbolos, ritos e doutrinas, o que Jensen (2001) explica como processo de desafricanização e embranquecimento, construído a partir das teorias raciais:

Os negros brasileiros não cabiam na modernização republicana. Inspirada pelas teorias raciais “científicas” europeia e norte-americana, a elite branca dominante via a população negra como uma desgraça ao caráter nacional brasileiro (Skidmore 1974: 29). O problema da cor da pele exigia de alguma forma uma solução, e a proposta dos intelectuais e das elites em geral era o embranquecimento. A ideia era de que a miscigenação continuada poderia levar a um embranquecimento de toda a população brasileira. Isso poderia ser levado adiante e acelerado com a abertura do Brasil aos imigrantes europeus (JENSEN, 2001).

As teorias raciais associadas aos preconceitos históricos e culturais contra negros traduziram-se numa forma de luta envolvendo a demarcação da fronteira simbólica entre baixo espiritismo e alto espiritismo. No curso desse conflito emergiu a umbanda, como uma forma de síntese de diferentes tradições religiosas no Brasil. Jensen explica que:

A Umbanda se originou num período político turbulento que testemunhou, entre outros fenômenos, a emergência de movimentos nacionalistas e fascistas. Esse desenrolar político culminou na ditadura de 1937, com o chamado Estado Novo. Foi durante este período de grande nacionalismo que a ideologia da democracia racial começou. De acordo com esta ideologia, que era baseada no igualitarismo racial, os vários grupos teriam tido igual importância na formação da civilização brasileira. Esta ideologia deu assim um ímpeto na crença de que o preconceito racial não existia no Brasil. Seus efeitos já tinham começado a se fazer sentir no final da década de 1920, com a nacionalização e institucionalização da cultura Afro-

brasileira. Práticas culturais como o carnaval e as escolas de samba, que tinham sido relegadas ao mais baixo status por causa de sua associação com a classe social dos negros eram agora reconhecidas como componentes importantes da cultura nacional (Brown 1994: 206). Os estudiosos brasileiros também começaram a se interessar seriamente pela cultura Afro-brasileira, que desde o início era considerada de um ponto de vista folclórico (JENSEN, 2001).

Enquanto a diversidade começou a ser reconhecida em sua perspectiva cultural, não se admitia a emergência de expressões religiosas, além do catolicismo, no campo da politização. Jensen explica que ao mesmo tempo em que se afirmava o discurso da democracia racial “a ditadura [de Vargas] aboliu os movimentos negros que lutavam contra a discriminação racial, que continuou profundamente enraizada na realidade social” (JENSEN, 2001). Por força da perseguição religiosa sofrida pelos praticantes do baixo espiritismo, houve um processo de desafricanização e embranquecimento, pelo qual se negavam os vínculos de identidade originária com as culturas africanas, deslocando-se o discurso de sua origem da África para o Oriente.

Segundo Reimer (2013, p. 57-63), do ponto de vista religioso a *Constituição de 1934* previa a liberdade de consciência, a livre manifestação do pensamento, liberdade de organização e constituição jurídica de igrejas, a liberdade religiosa, desde que não contraviesse à ordem pública e aos bons costumes, estabeleceu a administração pública dos cemitérios, e onde não houvesse cemitérios públicos, proibiu as igrejas de impedirem o sepultamento de pessoas que pertencessem a outras religiões. Previu, todavia, a perda dos direitos políticos por invocação de escusa de consciência, o que se reproduziu na constituição posterior. Já a *Constituição de 1937*, muito mais centralizadora e focada no poder executivo, elaborada no curso de um governo ditatorial, se alinhava a uma postura de combate contra ideologias que colocassem em perigo a ordem política e social – especialmente o comunismo. A Igreja Católica Apostólica Romana se simpatizava com a Ação Integralista Brasileira, que, segundo esclarece Reimer:

[...] foi o braço estendido do poder central [...] O ideário integralista estava marcado pela trilogia Deus, pátria e família, sendo norteado pelo princípio da unidade contra qualquer força dissolvente. O liberalismo, o protestantismo, o espiritismo e o comunismo eram vistos como exemplo de tais forças dissolventes ou desagregadoras (REIMER, 2013, p. 63-65).

Além disso, segundo Reimer (2013, p. 63-65), a *Constituição de 1937* silenciou-se sobre as liberdades de consciência e crença, tendo assegurado,

todavia, o exercício de culto, observadas as exigências da ordem pública e dos bons costumes. Esse período foi extremamente conturbado nos cenários nacional e internacional. Os movimentos revolucionários europeus e a organização de Estados nacionais de extrema direita produziram repercussões nos países da América Latina, como esclarecem Mota e Lopez:

O cenário internacional mudara após a Primeira Guerra. Com a Revolução Russa de 1917 e a crise de 1929, o mundo polarizou-se entre duas tendências político-ideológicas antagônicas: a comunista, turbinada pela revolução soviética na Rússia; e a fascista (animada pela Itália fascista desde 1922) associada à nazista em crescimento vertiginoso na Alemanha, sobretudo nos anos 1930 (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 649).

No Brasil, no campo político, estava em curso um projeto de construção da identidade nacional. Essa busca levou à reflexão crítica sobre tradições brasileiras, fazendo com que alguns sistemas semióticos de grupos marginalizados, entre os quais o espiritismo e a umbanda, fossem gradativamente migrando do campo da ilegalidade para a legalidade. Essa mudança pode ser notada no campo legislativo. *O Código Penal de 1890 – Decreto nº 847 – de 11 de outubro de 1890* previa o seguinte:

### CAPITULO III

#### DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consecuencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas – de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fôrma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do

exercício de órgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas – de prisão cellual por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

Si resultar a morte:

Pena – de prisão cellual por seis a vinte e quatro annos (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1890).

Como expressão de um desejo de modernização e progresso, próprios do imaginário positivista, o texto da lei dispunha sobre práticas religiosas não hegemônicas, associando-as ao aspecto da saúde pública. Já o *Código Penal de 1940* – Decreto-lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940, nada dispunha sobre religiosidades específicas, tendo a redação legislativa se adaptado para a tutela da saúde, nos seguintes termos:

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

Art. 282 - Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena - detenção, de seis meses a dois annos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado com o fim de lucro, applica-se também multa.

Charlatanismo

Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de três meses a um anno, e multa.

Curandeirismo

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou applicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois annos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Forma qualificada

Art. 285 - Aplica-se o disposto no art. 258 aos crimes previstos neste Capítulo, salvo quanto ao definido no art. 267 (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1940).

Essa redação permanece vigente, podendo-se notar que não faz remissão a determinadas expressões religiosas e não alude diretamente a específicas práticas rituais religiosas, em especial aquelas que divergem do padrão moral católico. Essa redação possibilita, a partir do trabalho do intérprete, seleccionar aspectos que infrinjam a saúde pública, bem juridicamente tutelado, não imunizando, todavia, contra interpretações fundadas em preconceitos do próprio intérprete.

Já “em 1943, o Estado Novo começa a ruir, com Vargas perdendo gradativamente o controle do governo” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 669). A crise do Estado Novo, decorrente de fatores externos, associados à vitória de forças democráticas na segunda guerra mundial, o que levou ao desprestígio dos países e

governos autoritários, e internos, com a aliança de Vargas com novos grupos de poder, contrariando antigos aliados. Internamente, isso levou à sua queda em 29 de outubro de 1945, inaugurando-se a fase do populismo. Segundo Lopes:

Após a queda de Vargas em 1945, estabeleceu-se um regime político conhecido como *populismo*. O Estado brasileiro, restaurado nas suas garantias liberais, sofria, porém, de uma crise de hegemonia. O regime presidencialista combinado com o voto proporcional e o sistema pluripartidário impunha um concerto político entre Executivo e Legislativo, dificultado pela ausência de um grupo capaz de impor-se. Pode-se dizer que até o início do governo de João Goulart o populismo vinha sendo aplicado com êxito: às massas eram dadas algumas concessões, em seu nome eram feitas reformas; entretanto, havia mobilização de rua e líderes de estilo carismático, sem, no entanto, instituições permanentes de participação e controle do poder político (LOPES, 2013, p. 523).

É nesse contexto que se dá a elaboração da Constituição de 1946. Uma constituição forjada no bojo de um processo político populista em que se buscava a legitimação do poder por meio da atuação política junto às massas sociais, através de concessões de direitos e benefícios até então inexistentes.

#### **3.5.4 A Constituição de 1946**

Com o fim da segunda guerra mundial, novo cenário geopolítico se estabeleceu no mundo. Mota e Lopez (2015, p. 673-680) explicam que o Brasil vivia uma dualidade básica da economia, como se existissem dois brasis. Além disso, ocorreram no país transformações demográficas significativas com a formação de uma vida urbana-industrial. A ampliação da pré-compreensão sobre a condição brasileira, comparada aos países europeus, fez com que surgissem inquietações a respeito de um projeto de desenvolvimento nacional:

As elites brasileiras haviam constatado, durante a Segunda Guerra, seu despreparo tecnológico e industrial. E também cultural, até porque sua rede universitária fora criada recentemente, e a formação militar permanecera tacanha. “Cultura” era, até então, assunto para a hora da sobremesa das oligarquias nativas, bacharelescas, diletantes e viajoras. Urgia agora criar novos quadros científicos-intelectuais, uma nova elite para ultrapassar o atraso alarmante do país “arcaico” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 705).

“Após 1945, o “país do futuro” passava de “atrasado” a subdesenvolvido (para utilizarmos duas palavras correntes na linguagem daquele longo período que se estende até 1964)” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 695-696), constituindo uma nova ordem liberal-democrática. Mota e Lopez explicam que:

Em 1945, a nova ordem liberal-democrática não começara bem. O primeiro presidente eleito, o capixaba Eurico Gaspar Dutra, representou a

continuidade dos conservadores no poder; e uma só palavra define o seu governo: mediocridade.

Dutra, figura apagada, submetido a Vargas e Góes Monteiro, não teve atuação marcante na governança da República. O tom político-ideológico de seu período na presidência foi dado pelos partidos recém-criados, UDN e PSD, a despeito do crescimento das esquerdas trabalhistas e comunista. Esses dois partidos hegemônicos representavam os interesses de setores exportadores e proprietário-rurais, e o que se assistiu no país foi o retrocesso da industrialização e a diminuição no processo de atualização do Estado (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 696-697).

Antes da queda de Vargas, foram organizados os partidos políticos que tiveram atuação durante o período democrático que antecedeu o Golpe de 1964. Segundo Mota e Lopez (2015, p. 672-675) haviam a União Democrática Nacional – UDN – que representava os opositores, o PSD - representando a burocracia do Estado Novo e setores rurais e o Partido Trabalhista Brasileiro – PTB – representava a classe trabalhadora urbana. Naquela época, o candidato podia lançar candidatura para mais de um cargo e poderia disputar eleições em mais de um estado. Fato curioso foi que Getúlio Vargas se lançou candidato por vários estados tendo vencido em todos, o que o levou a ter de escolher, no caso, o Rio Grande do Sul. Pela Presidência, Eurico Gaspar Dutra, de formação autoritária do Estado Novo, que contou com apoio de Getúlio Vargas, e Eduardo Gomes, militar liberal. Dutra teve ampla vitória. Naquela ocasião também foi eleita uma Assembleia Constituinte. A *Constituição de 1946*, liberal democrática, foi um marco simbólico da emergência democrática e plural no Brasil. Estabeleceu os poderes clássicos, o sufrágio, liberdades civis e o voto às mulheres com mais de 18 anos. Na contramão do processo de democratização do Brasil, também se fortaleciam os discursos fascistas de ultradireita. Neste período também se iniciou a Guerra Fria, que polarizou o mundo nas frentes capitalistas e comunistas. Como sintetiza Gohn:

A Carta de 46 ficou conhecida como uma das mais liberais que o país já teve. Mas a participação popular também foi pequena, embora tenha contado com a presença do Partido Comunista, em seu curto espaço de legalidade, naquela época. Ela restabeleceu a independência dos poderes e instaurou a autonomia dos estados e os direitos individuais. Restabeleceu-se o direito de greve, e a organização sindical passou a ser regulamentada por lei. Mas persistiu a estrutura sindical atrelada ao Estado. Surgiu o direito à estabilidade no emprego após dez anos no serviço e a participação dos trabalhadores nos lucros da empresa (GOHN, 2001, p. 94).

Segundo Mota e Lopez (2015, p. 699) iniciou-se a primeira fase da república populista, entre 1950 a 1954. Conforme o autor, nas eleições de 1950, Vargas venceu Eduardo Gomes, apoiado pelo operariado e pela classe trabalhadora

urbana. Mas as circunstâncias de então eram outras. Agora havia um regime democrático, diversas forças atuantes, divisões no interior do exército, um quadro econômico que se complicou com o agravamento da inflação. Segundo Gohn (2001), o Estado ainda controlava fortemente a economia, sendo simbólica a luta pelo petróleo, que se expressou no movimento “O petróleo é nosso” (GOHN, 2001, p. 95). Havia interesse na mobilização nacional, superando questões classistas, ou seja, tentaram-se fundar valores nacionais. O populismo era uma tentativa de Vargas de unir uma frente política envolvendo o Estado, os trabalhadores urbanos e o empresariado nacional. O populismo tinha uma força mobilizadora, o que poderia sustentar politicamente os planos do governo. Mas as mudanças propostas contrariavam interesses de grupos conservadores e de parte do exército. Como esclarecem Mota e Lopez:

Em 1954, Vargas criou a Petrobrás, cabendo o monopólio da importação e exploração exclusivamente ao Estado. Tal acontecimento provocou a reação de militares, que lançam o Manifesto dos coronéis, denunciado o perigo da “subversão comunista”, embora a questão real fosse de recomposição salarial e também de defesa nacional, pois, além da Petrobrás, Vargas criara a Eletrobrás em abril. Esses coronéis – que estudaram em escolas militares americanas, tendo sido formados no clima ideológico da Guerra Fria e, agora, eram líderes da caserna – posicionaram-se contra o Ministro do Trabalho João Goulart, logo demitido por Getúlio [...] Getúlio vai aos poucos perdendo o apoio dos militares [...] (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 699).

Nesse contexto surgiu a figura de João Goulart, que foi Ministro do Trabalho no governo Vargas. Vargas e João Goulart apoiavam os movimentos grevistas, concediam algumas reivindicações e adotavam estratégias a fim que não lhes perder o controle. Mas alguns movimentos, como o paulista, que reuniu mais de 300.000 pessoas, segundo Gohn (2001, p. 97) levaram à divisão das forças políticas e econômicas, capitaneadas pela UDN e por figuras como Carlos Lacerda da UDN. Houve mesmo, segundo Mota e Lopez (2015, p. 736) um plano para eliminar Carlos Lacerda e no atentado, muito mal planejado, ocorreu à morte do Major Vaz da aeronáutica, sem atingir seu desiderato. Aliás, esse atentado levou ao fortalecimento de forças contrárias a Vargas. O desfecho se deu com o suicídio de Vargas em 24 de agosto de 1954. Com sua morte, por razões talvez políticas, Vargas tornou-se, de certa forma, um mito.

Diante da impossibilidade de se estabelecer naquele contexto um regime militar, tomou posse Café Filho, que, segundo Mota e Lopez (2015, p. 738-739) fez

uma política favorável às forças que concorreram para a morte de Vargas. A segunda fase da república populista, que sucede a morte de Vargas, tem início com a tentativa de golpe, com o grupo direitista reunido em torno de Café Filho, vice-presidente (1954-1955). Houve uma continuidade do processo democrático, com eleições em 1955. A coligação do Partido Social Democrático (PSD), do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), do Partido Republicano (PR), do Partido Trabalhista Nacional (PTN), do Partido Social Trabalhista (PST), e do Partido Republicano Trabalhista (PRT) lançou como candidato o então governador de Minas Gerais Juscelino Kubitschek (JK) do PSD. A UDN e o setor militar se colocaram contra a posse de JK. Sua posse foi assegurada pelo “golpe preventivo” do Marechal Teixeira Lott.

Apesar das conspirações da direita, de greves e tentativas de golpe para desestabilizar o governo, Juscelino Kubitschek (1956-1961) e seu vice João Goulart, vitoriosos nas eleições, tomaram posse em 1956, pondo em andamento seu Plano de Metas, de fato inovador, cujo ponto central era a aceleração do processo industrial brasileiro (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 700).

Segundo Mota e Lopez (2015, p. 744-745) o governo colocou em marcha o plano de metas, que de alguma maneira alterou os rumos da política econômica. Do nacionalismo econômico, passou-se ao desenvolvimentismo. Incentivaram-se investimentos privados no Brasil, e criaram-se indústrias automotivas e de eletrodomésticos. Foi também o período da construção de Brasília. Em 1960, Jânio Quadros foi eleito Presidente, e pelas regras de então, João Goulart, foi eleito Vice-presidente. Ocorre que Jânio perdeu apoio das forças políticas e renunciou esperando que fosse apoiado e que retornasse ao poder. Assumindo João Goulart, com a instituição de um regime parlamentarista, acordo que possibilitou a assunção, passou a vigorar um populismo radical. Do ponto de vista eleitoral, a representação parlamentar entre 1945 e 1962, progrediu da seguinte forma, segundo análise de Darcy Ribeiro: “o PSD cai de 151 (51,8%) deputados para 118 (28,8%); a UDN, de 91 (26,9%) para 77 (22,9%); enquanto o PTB cresce de 22 (7,6%) para 116 (28,4%). Aí nos derrubaram, senão seguramente faríamos a maioria em 1965” (*apud* MOTA e LOPEZ, 2015, p. 697). Em março de 1964, na Central do Brasil, Jango anunciou uma série de reformas – agrária e urbana - diante da grande massa da população, que levou outras forças políticas e sociais de direita a se oporem. Diante dessa situação, houve o Golpe de 1964, que perdurou até 1988. Num período de profundas transformações ocorridas na economia, política e, arranjo social, vale

destacar um legado no âmbito da educação:

O legado maior desse período, no entanto foi a reforma do ensino conduzida sob a coordenação do Ministro Gustavo Capanema, incorporando ideias de educadores como Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo, Almeida Júnior e outros. Sua importância deve-se ao fato de serem homens de ideias e de pesquisa, professores, formadores de “escolas” de pensamento e, também, de atuarem em políticas públicas. Aquele foi um momento de impactante expansão da Escola Pública, democratizante e laica, e de uniformização do ensino em escala nacional, fato que colocou a Igreja Católica em posição defensiva, provocando sua reação, pois considerava-se possuidora do monopólio das consciências, adotando em todo país uma “política de campanário”, como denunciavam com veemência os professores militantes e defensores do ensino público crítico e de qualidade (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 710).

Não é difícil supor que essa proposta pedagógica e educacional de vanguarda, tenha se limitado aos centros urbanos e espaços de menor influência da Igreja Católica, principalmente em razão do movimento católico liderado por Alceu de Amoroso Lima, que propunha ensino religioso e livre de interferência do Estado. Mas foi, sobretudo, a pastoral social, a partir dos anos 50, que fez emergir uma importante atuação da Igreja Católica, ainda que decorrente de uma cisão no corpo da sua estrutura. De fato, o aspecto monárquico e principesco da Igreja, explicitado por Azzi (2008, p. 557-650), vai contrastar fortemente com sua atuação social, em especial a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), e no âmbito da América Latina, a partir da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, realizado em Medellín, Colômbia, em 1968. Se “[...] o período entre 1930 e 1964 se caracteriza principalmente pela atividade da “ação católica” (SUESS, 1979, p. 98) com atuação sobre questões sociais, a partir do momento em que o Estado se subverte, tornando-se Estado de exceção, esta ação social abarcará também o discurso de resistência contra a opressão e a ilegalidade, principalmente nas alas mais modernas e progressistas da Igreja, com destaque para a atuação das comunidades de base. Essa complexidade e diversidade que marca a estrutura e atuação da Igreja é mostrada por Suess (1979) quando analisa o catolicismo popular brasileiro e questões referentes ao status econômico, estilo de vida, imagem política tendo por referência pessoas atreladas ao catolicismo oficial, e outras ligadas ao catolicismo popular.

Após o fim da ditadura de Vargas (1945), se iniciou o processo de democratização do país. Dando-se seguimento ao processo de construção do discurso sobre a identidade nacional, as tradições de origem africana voltaram a ser

objeto de discussão teórica. Ainda durante a ditadura de Vargas, o *Código Penal de 1890 – Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890* - que previa ser crime praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública havia sido substituído pelo *Código Penal de 1940 – Decreto-lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940* – que nada dispunha sobre religiosidades específicas. No curso dessa mudança fundamental, as discussões sobre alto a baixo espiritismo adquiriram um novo sentido que se referia ao charlatanismo, curandeirismo e exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica, que dizem respeito a questões de saúde. Jansen explica que:

O fim do regime autoritário em 1945 abriu caminho para a democratização. Isto também significou que a perseguição sistemática aos umbandistas parou. Entre os umbandistas, isto desencadeou um distanciamento na identificação com o Espiritismo Kardecista e abriu a possibilidade para outras identificações diferentes e novas definições da Umbanda. Este novo desenvolvimento pode ser interpretado como uma reafricanização incipiente da Umbanda. Também como alternativa à Umbanda Branca, apareceu a Umbanda Africana. Esta buscou suas origens na África, não na Índia, e exaltou a herança africana. A mudança democrática capacitou a Umbanda de se espalhar e se tornar mais visível no sudeste brasileiro por meio de programas de rádio, jornais e da fundação de várias federações da Umbanda (JENSEN, 2001).

Ao lado da ressignificação dos sistemas semióticos afro-brasileiros, também a Igreja Católica, adaptando-se às transformações decorrentes do pluralismo e secularização, passou por um processo de mudança fundamental em seu corpus teórico doutrinário. Jansen explica que:

No início dos anos 60, apesar do fim da perseguição governamental, a Igreja Católica liderou uma cruzada contra a Umbanda. Depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), entretanto, a Igreja Católica no Brasil parou a perseguição, e começou a dialogar com as religiões não-cristãs. No Brasil esta resolução levou muitos padres católicos a se dar conta que o futuro do Catolicismo no país passa pela habilidade de lidar com as religiões Afro-brasileiras (Boff 1977). A Igreja Católica no Brasil começou a adotar um pluralismo litúrgico, incorporando elementos das religiões Afro-brasileiras em certas missas. Além disso, a Igreja começou a reconhecer oficialmente a Umbanda como religião. Esta mudança significou que a Umbanda e outras religiões Afro-brasileiras puderam ganhar melhor posição no campo religioso (JENSEN, 2001).

Do ponto de vista dos enunciados sobre religião, a *Constituição de 1946*, segundo esclarece Reimer (2013, p. 65-69), restabeleceu as liberdades de pensamento, consciência e culto. Além disso, enunciaram-se o sigilo de

correspondência, a inviolabilidade da casa, a laicidade, a imunidade tributária de templos de qualquer culto, a secularidade dos cemitérios, permitindo-se às confissões religiosas neles praticarem seus ritos, mantido o direito de cemitérios particulares. Manteve-se a indissolubilidade do matrimônio, admitiu-se a realização de casamentos religiosos, desde que promovidos os atos de registro civil, e estabeleceu-se o sistema religioso de matrícula facultativa, ministrada de acordo com a confissão religiosa do aluno nas escolas públicas<sup>139</sup>, com destaque especial para a liberdade de cátedra<sup>140</sup>. Do ponto de vista da escusa de consciência, estabeleceu-se a possibilidade de medidas substitutivas.

Apesar da convergência liberal entre as disposições do *Código Penal de 1940* e da *Constituição de 1946*, a percepção da diversidade religiosa ainda estava atrelada ao projeto de construção da identidade nacional, que via as tradições e culturas campesinas e de religiosidade não hegemônica, em especial as de matriz africana, como expressão do atraso e do misticismo que deveriam ser enquadradas como questões de falta de cultura, de polícia ou de saúde pública. Logo em 1964, veio o golpe militar que pôs fim à democracia, inaugurando um período de governo dos generais. Mas apesar do recrudescimento da situação política, por força da instalação de governos totalitários na América Latina, trata-se também do período que marca o advento das reflexões sobre a condição e a identidade humana, envolvendo a luta pelo reconhecimento da diversidade étnica e cultural, inclusive religiosa, com implicações no campo jurídico-político. Como explicam Mota e Lopez:

Essa foi uma época de florescência cultural intensa, de estudos abordando especificidades de nossa história, de tomada de consciência dos problemas nacionais, sociais e internacionais [...] O Brasil parecia querer desintoxicar-se de tantos coronelismos rurais, autoritarismos de caserna e de populismos estatizadores [...] Nos principais centros urbanos, o novo

<sup>139</sup> A *Constituição de 1946* previa: Art. 168 - A legislação do ensino adotará os seguintes princípios: [...] V - o ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável; VI - para o provimento das cátedras, no ensino secundário oficial e no superior oficial ou livre, exigir-se-á concurso de títulos e provas. Aos professores, admitidos por concurso de títulos e provas, será assegurada a vitaliciedade; VII - é garantida a liberdade de cátedra. (BRASIL. ASSEMBLEIA CONSTITUINTE, 1946).

<sup>140</sup> A liberdade de cátedra é o princípio que assegura a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber, conforme previsto atualmente na Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 art. 3º, II, III, IV e XII, onde se lê: "Art. 3º O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: [...] II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber; III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas; IV - respeito à liberdade e apreço à tolerância; [...] XII - consideração com a diversidade étnico-racial" (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1996).

cosmopolitismo arejava as produções nacionais, fossem elas musicais, teatrais, literárias ou jornalísticas, animando a crítica, o jornalismo e a pesquisa nas escolas, sobretudo nas escolas do Estado. O Brasil ia mudando, com a “bossa nova”, o jazz mais moderno, o teatro se politizando, voltando-se – agora de modo atualizado e sofisticado – para o nacional e o popular. A música sertaneja nordestina e toda sua poética social e cultural mostravam enorme vigor por todo o país, com Luiz Gonzaga e sua sanfona à frente: em muitas das suas letras, reponta a crítica aos coronéis, à indústria da seca, ao êxodo para o sul (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 745-746).

No plano internacional, como destacado por Semprini<sup>141</sup> (1999, p. 31) houve a emergência da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos nos anos 60. Pozo (2009, p. 212) relata que 1º de janeiro de 1959, Fidel Castro consolidou a derrubada de Batista, por meio de uma revolução. Hobsbawm (1995, p. 282-362) fala em revolução social, revolução cultural e na invenção do terceiro mundo, no curso do processo de descolonização. Escreve o autor que

O mundo, ou seus aspectos relevantes, tornou-se pós-industrial, pós-imperial, pós-moderno, pós-estruturalista, pós-marxista, pós-Gutenberg, qualquer coisa [...] A novidade dessa transformação está tanto em sua extraordinária rapidez quanto em sua universalidade [...] Para 80% da humanidade, a Idade Média acabou de repente em meados da década de 1950; ou talvez melhor, *sentiu-se* que ela acabou na década de 1960 (1995, p. 282-283).

Para Hobsbawm (1995, p. 284) “a mudança mais impressionante e de mais longo alcance da segunda metade deste século [XX] e que nos isola para sempre do mundo do passado, é a morte do campesinato”. Algumas consequências, apontadas pelo autor, desse amplo processo de transformação estrutural foram: a emergência da vida urbana (cidades) em escala quase global, que ensejou a emergência de classes trabalhadoras de diferentes formatos, entre as quais: prestadores de serviço, classes industriais, burguesas e financeiras; o crescimento das ocupações que exigiam educação primária ou secundária, o que exigia alfabetização da população, fato que produziu a emergência da classe estudantil, como importante agente social, ensejando a formação da militância de esquerda, muitas vezes com perfil revolucionário; a popularização e progressiva universalização do ensino; a diversificação étnica e racial da classe operária, e em consequência os conflitos dentro dela; o enfraquecimento dos movimentos

---

<sup>141</sup> Segundo Semprini (1999, p. 31), “o movimento pelos direitos civis (*Civil Rights*) surgido nos anos 60 com o objetivo prioritário de pôr fim à segregação racial nos Estados do Sul é o ponto de partida recente do multiculturalismo [...] Os anos 60 representam uma liberação repentina de energia e um projeto visando a evolução da realidade institucional e política conforme as exigências de uma nova sociedade civil”.

trabalhistas tradicionais; migrações em larga escala de trabalhadores estrangeiros livres; o advento do divórcio; o ingresso das mulheres nas universidades; o ingresso das mulheres no mercado de trabalho, fossem solteiras ou casadas, em espaços que tradicionalmente eram ocupados por homens; a instituição do direito de voto feminino e direitos civis iguais, tornando possível a emergência dos movimentos feministas reivindicatórios nos anos 60, e posteriormente, nos anos 70 e 80, uma força política importante<sup>142</sup>. Além dessas mudanças, houve um processo de reflexão crítica moral e cultural, provocando uma “[...] dramática transformação das convenções de comportamento social e pessoal” (HOBSBAWM, 1995, p. 313), com implicações nos conceitos de família tradicional e nas atividades domésticas. Para dispor sobre a revolução cultural Hobsbawm explica que

a melhor abordagem dessa revolução cultural é portanto através da família e da casa, isto é, através da estrutura de relações entre os sexos e as gerações. Na maioria das sociedades, essas relações resistiram de maneira impressionante à mudança súbita, embora isso não queira dizer que fossem estáticas (HOBSBAWM, 1995, p. 314).

Uma das instituições que mais resistiu ao processo de mudança que vinha ocorrendo foi a Igreja Católica. Azzi (2008) explica que a atuação da Igreja Católica se espalhou para a discussão sobre a educação laica, sobre o papel da mulher na família e na sociedade, sobre o papel do cristão no Estado e nas relações de trabalho, sobre o modelo de família tradicional, tendo destacado a criação da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB - 1952) e a Conferência dos Religiosos do Brasil (1954). A propósito da CNBB, no curso da mudança das bases doutrinárias decorrentes do Concílio Vaticano II, o autor ressalta que, sob a liderança de Dom Helder Câmara, apesar da permanência do projeto de restauração católica em termos de neocristandade, houve um deslocamento:

[...] significativo com relação ao enfoque anterior: em primeiro lugar, a Igreja passou a debruçar-se cada vez mais sobre a realidade brasileira, procurando analisar melhor os problemas sociais, detectando suas causas e consequências; em segundo lugar, realizou um esforço significativo para adequar melhor a própria instituição aos novos tempos, a fim de poder continuar a exercer influência sobre a mesma sociedade. Simultaneamente, dispôs-se a colaborar de forma mais específica em projetos de interesse

---

<sup>142</sup> Hobsbawm (1995, p. 308) explica que “faz pouco sentido generalizar globalmente sobre o papel das mulheres na esfera pública e as correspondentes aspirações públicas dos movimentos políticos femininos”. Ainda assim, é de se destacar a eleição de Dilma Vana Rousseff para o cargo de Presidente(a) do Brasil em 2011, submetida a um processo de impedimento em 2016.

social, destinados a proporcionar maior bem-estar à população, sobretudo aos segmentos mais carentes e necessitados. Em síntese, a instituição católica mostrou-se mais sensível as transformações sociais, procurando paulatinamente assumir uma atitude de serviço em benefício do próprio povo (AZZI e GRIJP, 2008, p. 620-621).

A propósito da atuação da Igreja Católica no âmbito da América Latina, também é importante destacar o advento do Conselho Episcopal Latino Americano, conforme explica Pozo:

Cientes de suas deficiências, os dirigentes da Igreja Católica criaram em 1958, o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), um órgão com sede permanente em Bogotá e dedicado a coordenar as atividades pastorais e sociais da Igreja em toda a região. Antes, em 1955, os bispos tinham realizado a sua primeira reunião continental em São Paulo, iniciando uma prática que prosseguiria nas décadas seguintes (POZO, 2009, p. 190).

Por fim, e talvez o acontecimento mais relevante em termos de reação frente aos efeitos do pluralismo e secularização, seja o Concílio Vaticano II, conduzido pela liderança de João XXIII. Como explica Passos:

Esse grande Concílio, o mais ecumênico de todos, refez a rota fundamental da Igreja, ao coloca-la frente com o mundo moderno. A Igreja, que estava distante da chamada modernidade e segura de sua posição de verdade, foi capaz de reposicionar-se e elaborar uma nova doutrina sobre o mundo e sobre si mesma. De isolada do mundo assume-se como sinal de salvação dentro do mundo; de detentora da verdade, reconhece a verdade presente nas ciências e passa a dialogar com elas; então definida como poder sagrado, passa a compreender-se como servidora da humanidade (PASSOS, 2015, p. 07).

Esses fatos demonstram que o pluralismo e a secularização, produziram efeitos em todas as áreas da vida humana numa escala global, expressando-se de diferentes maneiras e com diferentes intensidades, nos diversos sujeitos, enunciados e discursos, o que se mostrou com maior evidência na década de 60. Essa condição dinâmica, num cenário de mudanças profundas e rápidas foi traduzida por alguns grupos políticos e econômicos como um estado de desordem e anomia. Como tende a ocorrer em processos de mudanças sociais, políticas e econômicas nos quais alguns atores veem sua condição hegemônica em perigo ou mesmo, quando perdem sua condição hegemônica, os movimentos de reação podem se manifestar na forma de atos violentos, com caráter antidemocrático<sup>143</sup>,

---

<sup>143</sup> Temos por referência de uma situação normal, ainda que num processo de construção histórica, os valores liberais enunciados nas declarações de direito havidos das revoluções norte-americana e francesa, incorporados nos textos das constituições.

antidialógico e autoritário. Foi o que ocorreu no Brasil a partir de 1964. Como explicam Mota e Lopez:

Visto em perspectiva, é grave o fato de, nesse novo período, o Brasil ver-se obrigado a distanciar-se dos movimentos contemporâneos de descolonização que ocorreram em outros países da América Latina, da África e Ásia; e de reformas político-institucionais e sociais que ocorreram na Europa e mesmo na América do Norte [...] O golpe de 1964 seria apenas a explicitação de nossa condição periférica e inspiração militarista de direita no padrão sul-americano [...] Nesta sociedade, dadas as pesadas remanescências estamental-escravistas, a autocracia burguesa, travestida em formas aparentemente liberais ou socializantes, não seria facilmente desmontada (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 775).

O estado de exceção perdurou por longos anos, podendo-se dizer que seus efeitos estruturantes ainda são sentidos na contemporaneidade. Por pouco tempo tínhamos experimentado a democracia como experiência política, e logo foram suplantadas as suas bases. Doravante, as diversidades política, social e cultural seriam traduzidas pelo crivo dos novos princípios de estruturação do Estado: a suspensão da ordem constitucional pelo *Ato Institucional nº 01, de 09 de abril de 1964*; a sistematização das práticas de crimes contra a humanidade, visando a impor o controle político e social, e a eliminar os dissidentes; a radicalização da abrangência dos crimes contra a segurança nacional e seu julgamento pelos tribunais militares.

### **3.5.5 A Constituição de 1967 e a Emenda Constitucional nº 01/1969**

No período que antecede e sucede o Golpe Militar de 1964, a Igreja Católica adota posturas antagônicas. Apoia o Golpe num primeiro momento, ao ver nas reformas propostas por João Goulart expressão de políticas comunistas. Toma consciência, porém, e passa a posicionar-se contrariamente aos atos de violência, tortura e perseguição, que revelam os reais propósitos dos militares após o golpe dentro do golpe em 1969. E numa inusitada convergência de propósitos, se alia a membros de outras denominações religiosas, com vistas à afirmação de um projeto moral nacional. Com esclarece Presot, no primeiro momento:

Os Católicos não foram os únicos a expressar a sua fé religiosa por meio da Marcha da Família. Entre padres e freiras, que carregavam uma enorme cruz verde-amarela, e senhoras portando estandartes com a inscrição “com este sinal [da cruz] venceremos”, marchavam pastores, espíritas, rabinos e umbandistas. Foi, aliás, com o objetivo de “universalizar” seu apelo ideológico que aquela que foi originalmente idealizada como Marcha em Desagravo ao Rosário, transformara-se em Marcha da Família, com Deus pela Liberdade (PRESOT, 2010, p. 83).

Todavia, a implantação do regime de exceção e a sistematização das práticas de tortura, desaparecimento forçados, violência simbólica, guerra psicológica, o que em síntese pode ser rotulado como Terrorismo de Estado, na definição de Pascual (2004) se disseminou alcançando membros da Igreja Católica, e também religiosos de outras denominações. Doravante, parcela da classe sacerdotal da Igreja Católica constatou que o regime ditatorial de exceção era tão ou mais danoso que a própria ameaça comunista, que tanto temia. A violência, nesse ponto se generalizou, e criou rupturas nas próprias instituições, havendo alas de ultradireita, inclusive em religiões de outras denominações, segundo Reimer (2013, p. 71), que apoiavam o regime militar, às vezes delatando membros das instituições que se filiavam à perspectiva esquerdista.

Segundo Mota e Lopez (2015, p. 777), “desenvolvimento e segurança” foi o lema do regime”. Os militares<sup>144</sup>, nos primeiros momentos, sustentavam um discurso de reconstrução dos pilares do Estado contra a possível ameaça comunista. Acreditavam que a reestruturação política, econômica e social não ocorreria pelas regras democráticas, visto que os governos anteriores adotaram posturas populistas. Os militares não eram um bloco homogêneo. E quando se alçaram ao poder, dividiram-se. Um grupo pretendia apenas recuperar as bases políticas, econômicas e sociais restabelecendo em seguida a democracia. De outro lado havia a linha dura, que influenciada pela doutrina de segurança nacional, supunha que a democracia não poderia ser restabelecida. Por isso acreditava na necessidade prolongar o Golpe. Uma parcela dos militares que se posicionava criticamente contra o regime ou a ideologia de exceção, foi excluída da instituição castrense, segundo relata Conceição (2013). Foi um período marcado por “[...] uma série de atos e medidas jurídico-institucionais que deram forma ao novo regime” (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 781). Oscilando entre uma linha mais ponderada e uma linha mais radical, o governo dos militares assumiu várias faces. Com efeito, os mais reprováveis pautaram-se nos Atos Institucionais do Governo Militar, na *Lei de*

---

<sup>144</sup> Pouco se fala da existência de militares que se filiavam aos movimentos de esquerda, e que por tal motivo foram perseguidos, presos, e também submetidos à violência do Estado. A utilização do termo “militares”, pois, é especificamente orientada para agentes do Estado que participaram do aparelho de violência institucionalizada e sistematizada contra os movimentos de esquerda. Uma das consequências da guerra psicológica dos regimes de exceção é impor o silenciamento.

*Segurança Nacional, na Constituição de 1967 e Emenda Constitucional nº 01/1969*, nos atos de exceção praticados por instituições estatais, inclusive tortura, assassinatos e desaparecimentos forçados.

Mota e Lopez (2015, p. 782) explicam que Castelo Branco, primeiro presidente militar, que era da linha mais moderada, não conseguiu formar um sucessor. Após o seu governo, a linha dura prevaleceu, principalmente quando da ascensão de Médici, em outubro de 1969, que instaurou um regime que ficou conhecido como “linha dura”. Extinguiram-se os partidos políticos, salvo os autorizados pelos militares – ARENA e MDB - suspenderam-se direitos e garantias, enfim, impôs-se um estado de exceção, com práticas de violência. Segundo Mota e Lopez (2015, p. 795-797), a doutrina da segurança nacional institucionalizou-se na forma de disciplinamento do povo com vistas à obtenção do máximo rendimento em todos os ramos da atividade pública. Essa doutrina, traduzida em termos religiosos, equivale a um projeto de cruzada, contra todos os críticos e dissidentes. Convergindo para o pensamento de Foucault (2008), a doutrina de segurança nacional sistematizava o controle do poder político sobre todos os aspectos da vida, tendo-se tornado um biopoder.

Insurgindo-se contra a força opressora dos governos de exceção, antidemocráticos, seja no Brasil ou em países da Europa, se ergueram novas forças. Como relatado por Hobsbawm (1995, p. 289-296), em 1968, um movimento estudantil na França, que se generalizou concitou as pessoas a repensarem a cultura política. No Brasil iniciaram-se movimentos de luta pela liberdade e expressões culturais de resistência. Mota e Lopez (2015, p. 802-807) se referem às revistas de reflexão crítica sobre o período: *Revista Brasiliense*, *Revista Civilização Brasileira*, *Anhembi* e *Tempo Brasileiro*. Houve mobilizações estudantis e operárias. Tudo isso expressa uma grande ebulição social, como se pode notar nas reflexões de Pozo a respeito das condições na América Latina:

A partir de 1960, a América Latina entrou numa fase crítica da sua história. Os dirigentes dos diversos países se defrontavam com um desafio complexo, com maiores exigências de uma população que crescia em ritmo explosivo. No nível político, diante dos empecilhos à democratização, o modelo da revolução cubana apresentava-se como opção atraente para quem entendia que a via ocidental não tinha futuro nesta região do mundo. Essa situação e o fato de os acontecimentos de Cuba trazerem a Guerra Fria diretamente para a região latino-americana iam gerar graves tensões, muito maiores que as experimentadas até então. Ao mesmo tempo, as deficiências do “modelo latino-americano” de desenvolvimento se evidenciavam, fornecendo mais argumentos aos defensores de

transformações radicais, mas também encorajando os adeptos da economia de mercado a criar novos projetos de desenvolvimento, baseados na formação de mercados regionais e em maior participação do capital externo (POZO, 2009, p. 229).

Destaque-se, ainda, que, segundo Pozo (2009, p. 229), entre 1962 e 1983, treze novos Estados surgiram na América Central e do Sul<sup>145</sup>. A esses fatos se somam a vitória da revolução cubana, que ensejou uma tensão geopolítica no continente. Diante desse cenário, o governo brasileiro concluiu que qualquer abertura levaria à desordem. Por isso, editou o *Ato Institucional nº 01/1964*, que instaurou o regime de exceção, acompanhado de mais outros dezesseis atos, que mostram o recrudescimento da postura do governo diante de todos os movimentos populares<sup>146</sup>, sistematizando a prática de crimes contra a humanidade. O regime militar desencadeou um movimento duro contra essas mobilizações. Segundo consta na obra *Brasil Nunca Mais*, que apresenta um relato sobre o regime ditatorial de exceção, a tortura passou a ser sistemática e utilizada como instrumento político, valendo-se das mesmas técnicas que eram utilizadas pelos inquisidores. Consta na obra que:

No Brasil, de 1964 a 1979, os métodos de interrogatórios e o sistema processual baseados na Doutrina de Segurança Nacional parecem advir da Inquisição medieval. Esta também instigava a delação entre parentes (“em matéria de heresia, o irmão pode testemunhar contra o irmão e o filho contra o pai”), reduzia o número de testemunhas (“bastam dois testemunhos para condenar definitivamente em matéria de heresia”), aceitava delações anônimas (“não deverão tornar-se públicos os nomes das testemunhas, nem dá-los a conhecer ao Acusado”) [...] Os tribunais de inquisição não seguiam ordem jurídica alguma e os processos não obedeciam às formalidades do Direito (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 1985, p. 286-287).

Conforme as medidas de exceção se intensificavam, as providências de resistência e reação também se intensificavam. Mota e Lopez (2015, p. 819-823)

---

<sup>145</sup> Pozo (2009, p. 229) elenca a independência de: Jamaica (1962), Trinidad-Tobago (1962), Barbados (1966), Guiana (1966), Bahamas (1973), Granada (1974), Suriname (1975), Dominica (1978), St. Vincent (1979), Santa Lúcia ((1979), Antigua (1981), Belize (1981), e Saint Kitts-Nevis (1983). Explica, ainda, que alguns territórios permaneceram unidos às metrópoles, França (Martinica, Guadalupe, Guiana Francesa), Inglaterra (Ilhas Virgens Britânicas, Ilhas Cayman, Anguilla, Turks e Caicos, Bermudas e Ilhas Malvinas também chamadas Falkland), Holanda (Ilhas de Curaçao, Bonaire e Aruba [Antilhas Holandesas]; Santo Eustáquio, St. Martin e Saba) e Estados Unidos (Porto Rico e Ilhas Virgens).

<sup>146</sup> Constam no site *Portal da Legislação* da Presidência da República, a lista e conteúdo de todos os Atos Institucionais. Com maior ou menor intensidade, os atos expressam a atuação dos agentes do governo ditatorial, perseguindo dissidentes, opositores, cassando direitos políticos, exilando pessoas, enfim, crimes contra a humanidade (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2017).

explicam que os opositores ao regime eram violentamente perseguidos e oprimidos. Reagindo à perseguição, muitos envidaram lutas armadas, em alguns casos adotando ações de guerrilha. Com Médici (1905-1985) no poder, a linha dura finalmente chegou ao ápice. Desaparecimentos forçados, atentados, torturas, passaram a ser utilizados institucionalmente. Mota e Lopez (2015, p. 816) se referem a este como o mais fascista dos governos. Era o tempo do medo. Escrevem os autores que:

No governo Médici, as liberdades civis foram totalmente eliminadas. Pelo Decreto-lei 1.077<sup>147</sup>, Médici instituiu a censura prévia a jornais, livros, revistas, músicas, filmes e peças de teatro. Liberais protestaram, como foi o caso de um juiz do Supremo Tribunal Federal (STF), Adauto Lúcio Cardoso, que chegou a jogar sua toga no chão, em protesto. Foi o primeiro sinal mais eloquente de reação liberal – sempre tão débil ao longo da história do Brasil (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 816).

A violência diminuiu, contudo, no governo Geisel que pertencia a uma ala mais moderada das forças armadas. Em sua gestão houve o “Pacote de abril de 1977” que instituiu medidas jurídico-políticas para preservação de seu grupo no poder, o que fez com que Darcy Ribeiro escrevesse o seguinte:

Este maço de despautérios é que passou a ser chamado o “Pacote de Abril”. Para engendra-lo, Geisel se fecha, dez dias, sozinho, calado, enfeixando poderes totais, comendo raízes amargas, fazendo continência a si mesmo e ruminando sobre os destinos gloriosos do Brasil Potência (*apud* Mota e Lopez, 2015, p. 785).

Mas logo a pressão popular e a crítica interna e internacional se avolumaram, o que fez com que logo em 1978, fossem revogados os atos institucionais e se iniciasse o processo de redemocratização. Como explicam Mota e Lopez:

Com a ascensão de Geisel, tentou-se iniciar uma abertura política, lenta, gradual e segura para o Brasil. Revogou-se o Ato Institucional nº 05. Mas houve adversários da linha dura que queriam impedir a abertura. Geisel representava o grupo ilustrado da “Sorbonne militar” e tinha como proposta, explicitada em seu discurso de posse, a abertura “lenta, gradual e segura” do regime. Até porque a luta armada, os movimentos de guerrilha e as facções de esquerda já estavam liquidadas ou desarticuladas, e a pressão internacional e nacional em defesa dos direitos humanos aumentava a cada

---

<sup>147</sup> O Decreto-lei nº 1.077, de 26 de janeiro de 1970, conhecido como lei de censura, previa no art. 1º o seguinte: “Não serão toleradas as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes quaisquer que sejam os meios de comunicação”. A tarefa de censura ficava a cargo da Polícia Federal, que podia proibir as publicações, e buscar e apreender os exemplares considerados ofensivos à moral e aos bons costumes.

dia (MOTA e LOPEZ, 2015, p. 783).

Entre 1975 e 1979, quando já havia iniciado o processo de redemocratização, diferentes sujeitos mobilizaram-se com vistas à prevalência de sua condição. Mota e Lopez (2015, p. 830-483) explicam que nesta fase, militares da ultradireita estavam se mobilizando para permanecer no poder, posicionando-se contra o restabelecimento da democracia, e por outro lado, a sociedade civil se organizava e mobilizava, de modo cada vez mais sistemático, antevendo o risco de retorno da ditadura cruenta, o que desencadeou a iniciativa de Goffredo da Silva Telles Júnior a redigir a *Carta aos brasileiros (1977)*. Além disso, Mota e Lopez esclarecem que foi “muito importante, decisiva mesmo” (2015, p. 831) a atuação de entidades como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), a Comissão da Justiça e Paz, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e a Associação dos Advogados de São Paulo. Já em 1979 ascendeu Figueiredo, que deu continuidade ao processo. Com a eleição de Figueiredo, originário do Serviço Nacional de Informações – SNI - deu-se seguimento às medidas de reabertura. Pôs-se fim ao bipartidarismo e fez-se a lei de anistia, que tinha eficácia bilateral, para agentes do governo e para pessoas não ligadas ao governo. Seguiu-se um lento, mas progressivo, processo de tomada de consciência, que via a necessidade de restabelecimento da democracia no país. João Figueiredo, o último presidente militar, fazia parte da ala moderada das forças armadas e conduziu a reabertura da democracia, ainda que inicialmente pela via indireta, com a eleição presidencial feita pelo próprio Congresso Nacional, que alçou Tancredo Neves ao posto máximo do Poder Executivo Federal. Era o fim da era militar, o que possibilitou a ocasião política para a elaboração da nova constituição do país, a Constituição Cidadã.

Segundo Reimer (2013, p. 69-73), do ponto de vista do aspecto jurídico-religioso a *Constituição de 1967* e a *Emenda Constitucional nº 01/1969*, em que pese terem disposto sobre as liberdades de culto e consciência, condicionados à não contrariedade à ordem pública e aos bons costumes, e ainda, sobre a laicidade e a imunidade tributária de templos de qualquer culto, disciplinaram também a perda de direitos políticos por escusa de consciência. Permaneceu a influência católica da família tradicional, formada pelo matrimônio e tutelada pelo Estado, sendo indissolúvel o casamento. A rigor, porém, referidas constituições foram substituídas pelos Atos Institucionais do governo, que criaram um estado de exceção, e também

justificaram prática de terrorismo de Estado. Nesse contexto, as práticas religiosas não hegemônicas foram associadas a aspectos desordenadores da ordem social.

O projeto ideológico bipolarizado que emergiu no curso da Guerra Fria, fez com que o antissujeito sociológico fosse representado como todo aquele que não se amoldasse no projeto de desenvolvimento nacional ou que contrariasse as ordens política e social. Mais do que isso, nesse cenário, os aparelhos de violência do Estado foram utilizados contra a população civil e instituições, com base na doutrina de segurança nacional, por meio da qual se caracterizam os inimigos do Estado. Pascual (2004), ao investigar de que forma os agentes do Estado caracterizam os inimigos, verificou que não havia uma determinação precisa do que significava ser subversivo, ou algum dispositivo normativo que dispusesse a respeito. Explica a autora que:

O significado, portanto, devia ser buscado nos discursos dos próprios militares, dos quais surgiram algumas das características dadas a quem era considerado inimigo. Entre os termos mais utilizados estavam: ser *inimigo ideológico*, ser *de esquerda*, ser *não argentino*, ser *judeu* ou ser *um irrecuperável* (PASCUAL, 2004, p. 50).

Adiante a autora esclarece, com base em levantamentos realizados, como tais referências eram feitas nos inquéritos e processos judiciais. Entre os critérios encontraram-se: a diferença de ideias e opiniões com o regime de exceção; a ação associada à oposição frente ao regime, o que era rotulado como “ser de esquerda”; aquele que é rotulado de marxista, subversivo, ou terrorista, deixando de ser considerado da mesma nacionalidade; ser judeu, o que caracterizava contrariedade aos valores cristãos; ser irrecuperável ou delinquente, o que expressava a ideia de que as pessoas não tinham como ser adaptadas à sociedade. Em *Brasil Nunca Mais* (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 1985, p. 85-165), também se fez uma análise sobre quem era considerado inimigo. As alusões compreendem as organizações e membros das organizações de esquerda, Partido Comunista Brasileiro (PCB), as dissidências armadas (ALN, PCBR, MR-8 e outras), Partido Comunista do Brasil (PC do B), Ação Popular (AP), a Organização Revolucionária Marxista-Política Operária (POLOP), os grupos trotskistas, as organizações vinculadas ao “Nacionalismo Revolucionário”. Além disso, nos casos investigados, foram identificados membros de setores sociais, militares, sindicalistas, estudantes, políticos, jornalistas, religiosos, pessoas com vínculos com o governo deposto, pessoas que criticavam a autoridade, e neste caso, qualquer autoridade de

algum agente estatal.

A doutrina da segurança nacional, segundo Pascual (2004, p. 33) originou-se nos Estados Unidos na época da guerra fria, tendo-se disseminado por toda a América-Latina a partir da formação dos militares sul-americanos nas escolas e centros de treinamento norte-americanos. Explica a autora que:

Pode-se considerar que seu nascimento data de 1947, aproximadamente, com a doutrina Truman, que deu origem à Guerra Fria, justificada como doutrina de defesa da civilização ocidental e cristã, a partir do pressuposto da existência de uma guerra oculta, permanente e ideológica contra o comunismo internacional (PASCUAL, 2004, p. 35).

Isso explica, em parte, a posição da Igreja Católica quando do advento do golpe militar de 1964. Em *Brasil Nunca Mais* se lê que:

A transformação política vivida pelo Brasil no início da década de 60 e, especialmente, em 1964, coincidiu com mudanças que a Igreja Católica passava a experimentar, a partir do Concílio Vaticano II, num sentido de maior comprometimento com os setores marginalizados da população e seus anseios. A derrubada de João Goulart, entretanto, ainda se deu numa fase em que eram restritas as áreas eclesiais já sensibilizadas com as mobilizações populares. Com efeito, é consenso entre os historiadores que a hierarquia da Igreja desempenhou um papel fundamental na criação do clima ideológico favorável à intervenção militar, engajando-se na campanha anticomunista sustentada pelas elites conservadoras: contra a Reforma Agrária, contra os movimentos grevistas, contra as reivindicações dos sargentos, cabos e soldados das Forças Armadas, contra a aliança de cristãos e marxistas que começava a ocorrer em entidades sindicais e estudantis (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 1985, p. 147).

O desenrolar dos acontecimentos, porém, revelou que o Estado de exceção, expressa a própria negação dos valores humanistas e liberais, fato que motivou a ressignificação do olhar dos membros da Igreja Católica. Consta, ainda, na obra *Brasil Nunca Mais* que:

Embora minoritários, já existiam bispos, sacerdotes, religiosos e leigos que assumiam uma atitude contrária, de apoio às lutas pelas Reformas de Base. Bispos como D. Helder Câmara já começavam a ser conhecidos como identificados com as pressões por mudanças nas estruturas sociais injustas, segundo compromissos assumidos durante o Concílio Vaticano II. Movimentos leigos como a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Operária Católica (JOC) aprofundavam seu envolvimento com a luta dos oprimidos [...] Com a implantação do Regime Militar, entretanto, especialmente a partir de 1968, a trajetória da Igreja foi de constante evolução em suas preocupações sociais, resultando disso um distanciamento crescente das autoridades governantes, um posicionamento crítico frente a suas medidas, uma defesa corajosa dos Direitos Humanos. E a conseqüente perseguição, repressão, o confronto (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 1985, p. 147-148).

Os motivos que levaram à guinada no curso da atuação da Igreja Católica

envolvem também, além das ações do Estado de exceção, o fortalecimento da atuação das Comunidades Eclesiais de Base, e a *II Conferência do Episcopado Latino-Americano de Medellín em 1968 (CELAM)*, sendo que esta resultou, seguindo a linha das diretrizes do Concílio Vaticano II, na opção preferencial pelos pobres. Essa mudança de curso produziu, entre suas consequências, o controle, perseguição e morte de membros da Igreja que defendiam a liberdade religiosa, em sua expressão de subversão política, antissujeitos, seus enunciados e discursos. Pela primeira vez, membros e adeptos do catolicismo passaram a sofrer violência por parte de agentes do Estado. Mesmo no caso relatado por Gonçalves (2014) envolvendo o desembarque de jesuítas expulsos de Portugal, que atracaram no porto do Rio de Janeiro, tendo sido impedidos de desembarcar por força de ato do Presidente Nilo Peçanha, não se traduz nesse tipo de violência. Também a questão religiosa de 1870, que resultou no aprisionamento de Dom Vital e Dom Macedo Costa, não pode ser equiparada às ações desenvolvidas no período do estado de exceção. Estes acontecimentos estão relacionados à questão da secularização, porém, cada qual possui diferentes significações, quando os fatos são contextualizados em sua diacronicidade.

O estado de exceção é a negação da diversidade. Nesta condição, as conquistas das revoluções liberais e sociais são solapadas pela imposição de um modelo ideológico que se totaliza de modo maniqueísta, bipolarizado, associando tudo e todos ao esquema estrutural no qual há amigos e inimigos. Junto a essa estrutura segue a negação dos valores liberais e humanistas que sustentam o Estado de direito, o qual é substituído pelo Estado de segurança nacional e sua doutrina de combate ao inimigo e a segurança jurídica que se alcançou pelo advento do Estado de direito com suas leis impessoais, gerais e abstratas, é substituída pela defesa social. O inimigo pode ser qualquer um.

No Estado ontológico e metafísico, existe a correlação entre Deus, cosmo, Estado-nação, nação, família, indivíduo. Deus ou o espírito absoluto têm precedência sobre todo o resto. Quem controle o direito de falar ou dizer em nome de Deus, controla todo o resto. No modelo liberal, inverte-se e subverte-se esse esquema, erigindo-se o sujeito a centro da estrutura. A pessoa unida a outras, passa a compor o povo, podendo este ser pensado em termos de sociedade civil, que por sua vez compõe uma comunidade política, com precedência em termos de direitos humanos em relação ao Estado. Como já explicitado, essa correlação evoca outras

categorias como a democracia, a república, os direitos humanos e a garantia dos direitos. Efetivando, porém, os temores de Arendt (1989, p. 324), quando explicitou que as pessoas já não podiam se sentir seguras no lugar onde nasceram, e que os valores humanistas dependiam da ordem política, e considerando ainda o paradoxo (ARENDR, 1989, p. 325) segundo o qual as declarações de direitos se referiam a sujeitos abstratos, quando na realidade as pessoas vivem dentro de algum tipo de ordem social, deu-se a destruição dos valores que sustentam o Estado de direito. A liberdade religiosa e a afirmação identitária dos grupos religiosos neste esquema são suplantadas pelo biopoder, tal como tratado por Foucault (2008), porém, sem as limitações do liberalismo. A questão referente às demais expressões religiosas, em especial as espiritualistas que trabalham como práticas de possessão e transe, no contexto do Estado de exceção, envolve a discussão sobre a identificação do inimigo num ambiente governado pela doutrina de segurança nacional. Neste contexto, a diversidade religiosa permanece como expressão de táticas antidisciplinares, no sentido trabalhado por Certeau (1994). Muitas vezes, continuar existindo, sendo diferente, pensando diferentemente, sem ser morto, perseguido, controlado ou desaparecido é uma forma de expressão da própria espiritualidade. Para aqueles que lutaram contra o Estado de exceção, a religiosidade serviu como expressão existencial e suporte dos sentidos. A espiritualidade era aquilo que impedia a negação da individualidade e da própria humanidade, ainda que cultivada muitas vezes discreta e silenciosamente.

### **3.5.6 A Constituição de 1988**

A democratização do Brasil, pós Estado de exceção, trouxe à realidade brasileira o primeiro momento de afirmação dos valores liberais num contexto em que a diversidade religiosa, pode ser pensada em termos de multiculturalismo. Isso só se tornou possível face ao advento da *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*, que, firmada num pacto compromissório de aceitação da diversidade e das contradições, confere primazia ao humano frente ao Estado, porém, sofrendo as limitações apontadas por Foucault (2008, p. 403) a respeito da tecnologia da governamentabilidade liberal.

O final dos anos 80 e o início dos anos 90 foram significativos nos cenários nacional e internacional. Aos poucos, os países da América Latina puseram fim às ditaduras, restabelecendo as condições para implantação de democracias.

Em meados dos anos 80 deu-se início ao processo de transição do governo militar para o governo civil no Brasil. O povo brasileiro se mobilizou pedindo eleições diretas e o fim do governo militar. Quando o governo militar, capitaneado por sua ala mais moderada, criou as condições para o restabelecimento do governo civil, sabia que era chegada a hora de por fim às ditaduras nos países e governos da América Latina e ao golpe dentro do golpe. Apesar de o processo constituinte ter se iniciado por força de uma resolução do congresso que transformou os parlamentares em legisladores constituintes, o fato é que não existe forma pré-estabelecida para ocorrerem processos constituintes. Foi, talvez, a melhor forma encontrada, dentro das possibilidades disponíveis. O congresso nacional passou a contar com poderes constituintes tendo redigido o texto que veio a se tornar a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 com ampla participação popular.

Essa nova constituição criou um novo Estado fundado em valores de variadas dimensões: liberais, sociais, coletivas, difusas. Esse novo Estado enuncia ser uma democracia que preza o pluralismo político, que respeita a diversidade cultural, tendo inclusive reservado um capítulo para dispor sobre os indígenas e disposições para preservação das comunidades quilombolas. Tutela a liberdade religiosa, de consciência e crença, os cultos, os templos, dispondo ser um Estado laico. A nova ordem constitucional, todavia, gerada num processo de transição de um regime militar para um regime democrático, estabeleceu um texto dotado de eficácia nominal, ou no sentido não mais adotado por Canotilho (2003), de eficácia programática, no qual vários de seus preceitos ainda pendem de concretização. Na prática, em que pese a diversidade de enunciados que tutela valores e instituições, muitas das disposições contidas na constituição carecem de efetividade, por dependerem da atuação concreta da sociedade civil, do Estado ou das pessoas. Nota-se, pois, que o texto constitucional, pensado numa perspectiva tridimensional, tal como teorizado por Reale (1994), enuncia em normas, valores que necessitam de concretização fática, ou seja, sem conceber unicamente uma perspectiva que apenas foca a relação entre o Estado e as pessoas, a constituição carece de eficácia horizontal, por baixo nível de enculturação no corpo da sociedade civil.

Comparando a sociedade brasileira dos anos que antecederam o período de redemocratização, com a que lhe sucedeu, constatamos que houve um acréscimo significativo de leis, garantias, instrumentos e instituições voltados à proteção de direitos, mas que a cultura de algumas instituições ainda se prende aos

postulados que antecederam o advento da constituição. Lênio Streck fala em interpretação retrospectiva quando ocorre a insistência dos intérpretes de “interpretar o texto novo de maneira a que ele não inove nada, mas ao revés, fique tão parecido quanto possível com o antigo” (STRECK, 1995, p. 67). Somente com o passar do tempo, e com a permanente afirmação histórica dos direitos humanos (COMPARATO, 2010), estes se consolidarão na cultura de nosso povo, numa permanente tensão dialética entre os elementos fato, valor e norma, conforme teoria tridimensional do direito de Reale (1994). O que se nota é um permanente distanciamento entre os enunciados normativos e as vivências quotidianas. Normas constitucionais e legais dispõem sobre diversas condutas destinadas a solucionar problemas sociais, políticos, econômicos, morais, mas muitos problemas permanecem por baixa efetividade dos enunciados no âmbito da vigência social. Ao dispor sobre o liberalismo e sobre a contradição da arte liberal de governar que, ao mesmo tempo em que produz a liberdade, também corre o risco de destruí-la, Foucault escreve:

A liberdade nunca é mais que - e já é muito - uma relação ao atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida do "pouco demais" de liberdade que existe é dada pelo "mais ainda" de liberdade que é pedido. De modo que, quando digo "liberal", tenho em mira, por conseguinte, uma forma de governamentalidade que deixaria mais espaços brancos à liberdade. Quero dizer outra coisa.

Se utilizo a palavra "liberal", é, primeiramente, porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade. E consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental necessita, portanto de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la. E obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la. A nova arte governamental vai se apresentar, portanto como gestora da liberdade, não no sentido do imperativo "seja livre", com a contradição imediata que esse imperativo pode trazer. Não é o "seja livre" que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você vai ter a liberdade de ser livre (FOUCAULT, 2008, p. 87-88).

Segundo Foucault (2008, p. 71-102) os instrumentos do liberalismo são:

1) a gestão dos perigos e a adoção de mecanismos de segurança; 2) os controles disciplinares (o panoptismo de Bentham); e 3) as políticas intervencionistas. Esses instrumentos são exercidos numa interação dialética, que envolve sujeitos, enunciados e discursos, na complexidade das relações econômicas, morais,

jurídicas e religiosas. Contudo, Foucault (2008, p. 397-430) esclarece que sujeito de direito e sujeito econômico não são superponíveis. Enquanto o sujeito de direito pode sim, em certas concepções de análise aparecer como o que limita o exercício do poder soberano:

*o homo oeconomicus não se contenta em limitar o poder do soberano. Até certo ponto, ele o destitui [...] Ele o destitui na medida em que faz surgir no soberano uma incapacidade para dominar a totalidade da esfera econômica (FOUCAULT, 2008, p. 398).*

Ao indagar sobre o que é a sociedade civil, Foucault remete à resposta à questão da governamentalidade, ou seja: “como governar de acordo com as regras do direito, um espaço de soberania que tem o infortúnio ou a vantagem [...] de ser povoado por sujeitos econômicos? (FOUCAULT, 2008, p. 402-403)”. E sintetiza:

*O homo oeconomicus e a sociedade civil são, portanto dois elementos indis[soci]áveis. O homo oeconomicus é, digamos, o ponto abstrato, ideal e puramente econômico que povoa a realidade densa, plena e complexa da sociedade civil. Ou ainda: a sociedade civil é o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente. Logo, o homo oeconomicus e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal (2008, p. 403).*

Quer-se com isso dizer que mesmo quando submetidos a governos liberais, os sujeitos submetem-se a redes de limitações econômicas que influenciam o sentido de seu ser, saber, poder e viver. Todavia, as limitações são concebidas num espaço no qual estão presentes as condições mínimas para a existência da diversidade, ainda que a própria diversidade também sofra os efeitos das limitações.

Weingartner Neto (2013, p. 264-266), ao tratar da religiosidade nos comentários ao art. 5º, VI, VII e VIII da Constituição do Brasil, explicita como o Estado regula a assistência religiosa nas forças armadas, na execução penal, nas entidades de internação para adolescentes, nas entidades hospitalares públicas e privadas, nos estabelecimentos prisionais civis e militares, institui o dia nacional de combate à intolerância religiosa, dispõe sobre a constituição das entidades religiosas, sobre o ensino religioso nas escolas, tipifica penalmente condutas de caráter religioso (crimes de injúria religiosa, ultraje, impedimento ou perturbação de culto, charlatanismo e curandeirismo, discriminação e preconceito religiosos), dispõe sobre feriados nacionais ou municipais de cunho religioso, havendo ainda projetos de leis para dispor sobre a lei geral das religiões, e outro dispoendo sobre garantias e direitos fundamentais relativos ao livre exercício das crenças e dos cultos religiosos.

Adiante, Weingartner Neto (2007, p. 252-316), ao relacionar alguns casos que foram julgados por tribunais de outros países elenca: colocação de cruz ou crucifixo numa sala de aula, degola de animais por motivação religiosa, uso de lenço islâmico, forma de matar animais para consumo – *glatt*, no caso de judeus – prática de proselitismo. No caso de julgamentos pelo Supremo Tribunal Federal, o autor relaciona causas envolvendo poder de política do Estado para controlar o exercício de culto religioso, quando contrariar a ordem pública e os bons costumes, vedação da proibição de exercício de culto, exigências adicionais para o exercício de cultos africanos, condenação de editor por escrever, editar, divulgar e comercializar livros fazendo apologia de ideia preconceituosas e discriminatórias contra uma comunidade judaica, não violação da ordem constitucional por ausência do termo Deus na *Constituição do Acre*, possibilidade de candidato a concurso público poder fazer prova em dia diferente do sábado, julgamento da constitucionalidade da lei de biossegurança que dispõe sobre pesquisas com células tronco embrionárias. Todas essas questões envolvem a atuação estatal, que expede leis e age, por seus agentes, interferindo na seara religiosa.

Para compreender a religiosidade a partir do olhar jurídico-político, é preciso, de antemão, especificar o que seja religião, sob o prisma jurídico. Ao tratar do conceito jurídico de religião, o autor apresenta uma classificação elaborada por Machado<sup>148</sup> (*apud* WEINGARTNER NETO, 2007, pp. 96-112) que compreende as abordagens substancial-objetiva, funcional-subjetiva e tipológica. Na primeira, substancial-objetiva, procura-se algo que corresponda à essência do religioso, sendo uma abordagem ontológica. Além da questão referente à própria existência de algo que possa ser qualificado de religioso, existem também problemas de especificação sobre os limites desse fenômeno, de definição de uma suposta competência para dizer o que é ou não religioso. De fato, dimensionar o que seja religioso e especificar quem ou não pode dizer o que seja religioso são questões problemáticas que poderiam levar a resultados típicos de posturas substancialistas. Na segunda, funcional-subjetiva, tem-se por aspecto preponderante no que concerne à identificação do que seja religioso, a crença, consciência ou sinceridade

---

<sup>148</sup> Weingartner Neto cita a obra de Jónatas Eduardo Mendes Machado. **Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos**. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.

das convicções. Deslocando-se o sentido da identificação do aspecto fenomênico, ou para utilizar expressão de Eliade (2010) hierofânica, para o plano dos pensamentos, na perspectiva tratada por Otto (1985), por exemplo, criando-se um problema que vai ser tratado por Churchland (2004) como o problema das duas mentes. De fato, é impossível syndicar o que se passa no plano do pensamento, exceto quando se manifesta em ações e comportamentos. Diante dessas dificuldades, apresenta-se a proposta tipológica. Nesta abordagem, ao invés de se buscar o fechamento do fenômeno na linguagem, em conceitos e definições, apresenta-se um recurso metodológico pelo qual o religioso é encontrado em suas expressões fenomênicas, pendendo a análise para o escopo de proteção que o direito procura conferir às diversas dimensões do religioso, sem que este se confunda com outros sistemas semióticos, filosóficos ou ideológicos. Para contar com parâmetros ou limites que não levem a uma exasperação do que seja religioso e, por outro lado, para não construir limites indevidos, a abordagem tipológica trabalha se valendo de referências pautadas nas “grandes religiões”<sup>149</sup>, o que, todavia, não deixa de ser um aspecto que privilegia grupos hegemônicos.

A forma pela qual o jurídico trata o religioso, expressa como o Estado, ao regular e julgar casos envolvendo fatos religiosos, o faz cotejando valores incorporados em enunciados jurídicos, muitas vezes contrapostos, tendo de se valer, na solução das controvérsias, de técnicas de interpretação constitucional, e tendo de levar em conta, quando da elaboração de leis, as opiniões e manifestações de diversos atores, num diálogo construtivo de sentidos. Ainda assim, tem prevalecido, como demonstrado ao longo da história, a imposição de determinados padrões religiosos – o catolicismo no Brasil é um exemplo – pela via da enculturação, que consiste no “[...] processo de transmissão da cultura de uma geração para outra” (HAVILAND, PRINS, *et al.*, 2011, p. 191). O advento do Estado laico, não implicou na eliminação da enculturação religiosa de base cristã católica. Aliás, mesmo na atualidade, persistem preconceitos e discriminações contra crenças e comportamentos que diferem do padrão hegemônico de base cristã, tendo as leis do Estado sido insuficientes para induzir mudanças plenas de comportamento.

---

<sup>149</sup> Não é correto falar em religiões grandes e pequenas. O que se convencionou fazer é tratar o hinduísmo, o cristianismo, o judaísmo o cristianismo e o islamismo como referências mais vulgares ou populares, cujas estruturas possibilitam vislumbrar aspectos comuns. Não se pode, porém, correr o risco de pautar o sagrado apenas pelas referências a tais religiões.

Ao longo da análise pôde-se perceber que o Estado brasileiro experimentou diferentes fases no que concerne à relação entre o jurídico e o religioso, numa forma de tensão dialética entre sistema e antissistema (*anti-establishment*) semióticos, com importante repercussão no plano discursivo e enunciativo com a ressignificação da representação e autorrepresentação dos sujeitos discursivos. O antirreligioso foi rotulado como pecado (profano), como problema antropológico, como problema de saúde pública, chegando ao nosso tempo como uma questão que torna a ensejar reflexões, face à emergência de novos movimentos fundamentalistas e novos movimentos religiosos, muitos dos quais com implicações políticas, jurídicas e econômicas. Essa reflexão corrobora nossa perspectiva de análise da religião como fato cultural, que se ressignifica no curso da história, dentro de diferentes sistemas semióticos.

Ainda que o tempo tenha levado à diferenciação discursiva, linguística, estrutural e social das instituições jurídicas, religiosas, políticas e morais, permanece na atividade jurídica a necessidade de desenvolvimento de uma teoria que possibilite a compreensão hermenêutica, utilizável em todos esses campos, mas com o diferencial, no direito, de destinar-se não apenas à compreensão dos fenômenos, mas também à construção de um espaço público que torne possível a solução de controvérsias entre sujeitos e antissujeitos, atores discursivos que vivem e experimentam de diferentes modos os referentes em múltiplos sistemas semióticos.

### **3.6 DISCUSSÃO: BRASIL: UMA NAÇÃO MULTICULTURAL: A REPRESENTAÇÃO E AUTORREPRESENTAÇÃO RELIGIOSA DO POVO BRASILEIRO NO ESTADO CONSTITUCIONAL**

Nossa hipótese de investigação é que o multiculturalismo brasileiro pode ensejar a releitura da constituição sem desconstruir as conquistas das revoluções liberais e sociais, e ao mesmo tempo levar ao reconhecimento das diferenças religiosas como situações legitimadoras de tratamento diferenciado. Concebemos a religião como fato cultural que pode ser perscrutado enquanto sistema semiótico (GEERTZ, 2011), no plano a linguagem ou no plano da estrutura. Para o desenvolvimento da investigação selecionamos duas abordagens: uma perspectiva semiótica, utilizando a teoria discursiva de Bakhtin (2016), que possibilita “passar das considerações sobre o sistema para o exame dos processos” (GREIMAS, 1981),

compreendendo as transformações da linguagem; uma perspectiva estrutural embasada na sociologia da ciência de Shinn (2008) que possibilita a análise das transformações das estruturas<sup>150</sup>, através dos referentes<sup>151</sup>.

Num período que se fala em pós-verdade<sup>152</sup>, no qual a representação do sujeito se dá numa perspectiva de descentramento, e no qual o discurso sobre a globalização tende a ressignificar os sistemas semióticos e estruturas sociais, dando a impressão de que no mundo, as barreiras e fronteiras são porosas, flexíveis e fluidas, pode-se vislumbrar no multiculturalismo, uma base de análise e reflexão que não se esvaia na imprecisão metodológica ou na impossibilidade de definição de objetos. Segundo Hall (2015) o sujeito descentrado, experimenta conflitos e contradições em sua própria identidade, no espaço local em que vive, e sofre interferências do espaço global. O espaço local também projeta conflitos quando em contato com outros espaços locais, e também em contato com o espaço global. Mas ainda que esse cenário pareça tão indefinido, e que sugira dificuldade quanto ao desenvolvimento de qualquer análise, a perspectiva dialógica de Bakhtin (2016), aliada à perspectiva estrutural de Shinn (2008) possibilitam pensar a complexidade e a fluidez, mantendo-se, todavia, os aspectos fundamentais que possibilitam a análise social. A partir dos referenciais teóricos trabalhados até aqui, verificaremos questões, hipótese e objetivos. A compreensão do lugar do religioso no jurídico, no Brasil, faz-se possível a partir da análise processual que envolve mudança na

---

<sup>150</sup> Apesar da dificuldade de conceituar ou reunir os diversos significados de estrutura social, como explicam Bourricaud e Boudon (2001, p. 221-224) é possível apresentar alguns elementos que facilitam a compreensão do termo nesta tese, entre as quais: a) interdependência e coerência das instituições sociais; b) sistema de restrições que balizam a ação individual; c) distribuição dos indivíduos de uma população nos diversos tipos de sistemas semióticos e nas diversas posições sociais, religiosas, econômicas, jurídicas etc.; d) certa previsibilidade ou expectativa (tendência) de comportamentos dos sujeitos a partir dos sistemas semióticos que ocupam ou nos quais vivem.

<sup>151</sup> O termo referente utilizado por Terry Shinn (2008), alude a suas reflexões sobre sociologia da ciência. Cada área do conhecimento, a exemplo do direito e da religião, neste sentido, é um referente. No interior da ciência, as diferentes disciplinas representam referentes e, no interior da do direito e da religião, o mesmo vale para as especialidades. Cada referente é determinado por uma forma particular de conhecimento, de competência, de mercado, de identidade coletiva, e cada um tem seus próprios objetivos, história e ambições (SHINN, 2008, p. 64-65). Vide nota 8, fl. 10.

<sup>152</sup> O Dicionário *Oxford* elege algumas palavras, considerando sua relevância e a quantidade de vezes que são consultadas e usadas. Em 2016 uma das palavras eleitas foi “post-truth” traduzida por pós-verdade. Como explica Hancock (2016) a palavra foi utilizada pela primeira vez em 1992 por Steve Tsuchi, na revista *The Nation*, numa matéria em que escrevia sobre a Guerra do Golfo. Segundo o autor, o termo tem sido usado em discussões políticas referindo-se a situações nas quais não se leva em conta a realidade dos fatos. São discursos apresentados como relatos de fatos, mas que não encontram correspondência com referidos fatos.

linguagem e mudança nas estruturas.

### **3.6.1 Mudança na linguagem**

Segundo a teoria do discurso aliada à filosofia da linguagem bakhtiniana,

[...] não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis, etc. A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial (BAKHTIN, 2009, p. 98-99).

A palavra cujo conteúdo ideológico ou vivencial se altera no curso das disputas entre sujeitos discursivos ao longo da história brasileira é “religião”. As mudanças de significado são provocadas pela influência de outras palavras, entre as quais, Deus, Diabo, catolicismo, feitiçaria, bruxaria, espiritismo alto, espiritismo baixo, magia, curandeirismo e charlatanismo. A partir da teoria discursiva de Bakhtin (2016), vejamos como ocorreu a resignificação da palavra religião.

Quando da chegada ao Brasil, os europeus estavam investidos numa campanha de luta contra Satã, e não souberam associar os povos que aqui habitavam a qualquer representação bíblica, o que ensejou um período de estranhamento, como explica Rocha Pita:

Deixo a controvérsia sobre a origem dos primeiros habitantes que a esta região passaram, e donde vieram, se de Tróia, da Fenícia, de Cartago, de Judéia, dos fabricantes da Torre de Babel, ou se de Ofir Indo, porque sobre este ponto não têm mais foras que algumas débeis conjunturas os argumentos dos autores (ROCHA PITA apud SOUZA, 1986, p. 79).

Com o tempo o novo mundo passou a ser caracterizado entre uma imagem de paraíso, e outra de inferno. Como esclarece Souza “não é de se admirar que Céu e Inferno se misturassem [...] nas crônicas sobre a América” (1986, p. 64). Segundo a autora:

Os detratores da América enxergaram-na quase sempre como Purgatório [...] O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos (SOUZA, 1986, p. 106; 107).

O projeto de colonização fez emergir um discurso de negação da ipseidade dos habitantes da América. “Para justificar a necessidade de cristianização, havia que denegrir os homens autóctones. Denegrindo-os, estava justificada a escravização” (SOUZA, 1986, p. 53). Neste contexto, a diversidade religiosa e cultural era associada ao imaginário cosmológico da luta entre o Bem e o

Mal, entre Deus e o Diabo. Constata-se que em razão da presença de povos de diferentes origens, indígenas originários das Américas, europeus e africanos, vigorou por muito tempo em nosso território, uma perspectiva multicultural, no sentido fenomênico, de coexistência de diferentes povos e culturas, porém, que se mostrava no sentido diferencialista, enquanto demarcação semiótica ou fronteira que dividia povos e culturas. Do ponto de vista religioso, porém, havia um projeto de catolicização do mundo, o que se pretendia levar a êxito através da atividade catequética e evangelizadora, demonstrando um projeto assimilacionista.

Advindas mudanças decorrentes do renascimento e do iluminismo, o giro antropocêntrico ensejou a ressignificação dos sujeitos, porém, a diversidade religiosa e cultural continuou sendo percebida numa perspectiva de negação da alteridade. O evolucionismo biológico e cultural ensejavam interpretações do mundo em que as diferenças culturais e religiosas eram associadas a diferentes estágios de progresso e civilização. Sendo assim, a diversidade religiosa continuou sendo analisada numa perspectiva de conflito, porém, doravante, um conflito associado entre o “primitivo” e o “civilizado”. Nesse conflito, supunha-se que os povos do mundo se encontravam em diferentes estágios de desenvolvimento. Legitimou-se, então, um projeto assimilacionista que reduzia a diversidade cultural e religiosa a elementos dentro do projeto colonial. Por outro lado, também coexistia uma perspectiva de multiculturalismo diferencialista, pois em alguns discursos biológico-evolucionistas antropológicos, a miscigenação e a mistura poderiam produzir a degeneração das “raças”.

Adiante, com o desenvolvimento das ciências médicas, novos argumentos passaram a ser utilizados na tentativa de explicar as diferenças culturais e religiosas. Neste caso, o conflito passou a ser representado pela disputa entre médicos e curandeiros, aqueles representando as ciências positivas, e estes a magia e o misticismo. O multiculturalismo neste caso se expressou na progressiva demarcação jurídica dos limites entre o que poderia ser considerado crime, atividade profissional da medicina ou prática religiosa. Nesse momento desenvolveu-se o debate entre diferentes atores, discursos e enunciados, a fim de se dimensionar os limites do que era ou não religião, e do que era ou não ciência.

Estes argumentos prevaleceram até o ocaso das grandes narrativas, o que se deveu, sobretudo, ao advento da globalização, em especial após o fim do colonialismo e as consequências da segunda guerra mundial. De então em diante,

as diferenças culturais e religiosas, fundadas numa nova perspectiva antropológica reconfigurada pelo sentido semiótico, passaram a ser vistas, não mais em termos evolucionistas, biológicos, médicos ou antropológicos, resultando sim do reconhecimento da diversidade cultural, numa permanente tensão dialética. Como consequência, a pós-modernidade e a globalização têm possibilitado avanços em termos de autorrepresentação e reconhecimento da diversidade religiosa no Brasil. Mas ao mesmo tempo, o processo de descentração tem desencadeado movimentos reacionários e fundamentalistas, que afirmam o primado e a totalização de seus discursos.

A alocação de diferentes religiões nos campos dos conceitos de “religião”, “práticas curativas” e “crime”, e em outros conceitos presentes em diferentes códigos linguísticos, decorre de um processo de seletividade e negociação, que toma por parâmetro o imaginário religioso fundado na persistência e hegemonia do catolicismo. Isso é corroborado pelas análises de Montero (2006) e Jensen (2001), dentro da perspectiva dialógica bakhtiniana segundo a qual “o discurso só pode existir de fato na forma de enunciados concretos de determinados falantes, sujeito do discurso” e de que “o discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir” (BAKHTIN, 2016, p. 28). Para transformação dos enunciados, discursos e sistemas semióticos, foi fundamental a transformação dos conceitos, influenciando o processo dialético de interiorização, objetivação e exteriorização (BERGER, 1985).

No Brasil, os termos liberdade de culto e liberdade religiosa, com algumas variações, estiveram presentes em todas as constituições brasileiras anteriores a 1988. Todavia, no período de vigência de cada constituição, o significado do termo “religião” se alterou, na sua inter-relação com diferentes códigos de linguagem. As mudanças ocorreram por força da alteração dos agentes que exerciam controle sobre os discursos, no sentido trabalhado por Foucault (1996, p. 42)<sup>153</sup>, como uma

---

<sup>153</sup> Conforme esclarece Foucault, “[sobre as doutrinas] aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra – mais ou menos flexível – de conformidade com os discursos validados; se fossem apenas isto, as doutrinas não seriam tão diferentes das disciplinas científicas, e o controle discursivo trataria somente da forma ou do conteúdo do enunciado, não do sujeito que fala. Ora, a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis; heresia e ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem

consequência da mudança de condição dos atores que controlavam o poder e o direito de construir e impor significados<sup>154</sup>. Foi somente pela retração da exclusividade da Igreja Católica de dizer o que era ou não religião, seita ou magia, o que se deveu aos processos de secularização e de pluralismo, que se tornou possível a ressignificação de outras práticas antes concebidas como profanas, demoníacas, mágicas ou criminosas para o âmbito do significado de religião.

O processo de ressignificação se iniciou ainda no período de invasão do Brasil, face à reforma protestante, de onde emergiram novas autoridades enunciativas, o que levou à crise do monopólio da Igreja Católica. Teve seguimento com o advento das novas ciências, em especial a antropologia e a sociologia, que criaram seus próprios conceitos de religião<sup>155</sup>. Os atores que passaram a dispor sobre o conceito de religião eram os cientistas, que se valiam do cientificismo para legitimar suas reflexões. Com a libertação das pessoas escravizadas por razões fenotípicas, iniciou-se nova fase de ressignificação da religião, contando agora com a reivindicação de grupos historicamente estigmatizados e marginalizados, como os povos indígenas e africanos. Doravante, a discussão sobre o conceito de religião passou a envolver atores associados ao contraponto da religião<sup>156</sup>: os profanos, os pagãos, os magos, os membros de seitas heréticas. Concernente às práticas curativas, houve também a discussão sobre os limites da religião, quando em cotejo com conceitos médicos, o que foi demonstrado por Montero (2006). No que toca ao

---

fundamentalmente” (FOUCAULT, 1996, p. 42).

<sup>154</sup> Segundo Saussure ao dispor sobre os signos escreve: “Os signos de que a língua se compõe não são abstrações, mas objetos reais; é deles e de suas relações que a Linguística se ocupa; podem ser chamados entidades concretas desta ciência [...] A entidade linguística só existe pela associação do significante e do significado; se se retiver apenas um desses elementos, ela se desvanece; em lugar de um objeto concreto, tem-se uma pura abstração. A todo momento, corre-se o perigo de não discernir senão uma parte da entidade crendo-se abarcá-la em sua totalidade; é o que ocorreria, por exemplo, se se dividisse a cadeia falada em sílabas; a sílaba só tem valor em Fonologia. Uma sequencia de sons só é linguística quando é suporte de uma ideia; tomada em si mesma, não é mais que a matéria de um estudo fisiológico” (SAUSSURE, 2006, p. 119).

<sup>155</sup> Crawford (2005, p. 13-14) apresenta algumas definições, de autores diversos, entre as quais: “É a crença em seres espirituais (E. B. Taylor) [...] O culto aos ancestrais é a raiz de toda religião (Herbert Spencer) [...] A religião é uma ilusão (Sigmund Freud) [...] A religião não nasce da especulação ou da reflexão, menos ainda da ilusão ou de um equívoco, mas, ao contrário, nasce das tragédias reais da vida humana, do conflito entre planos humanas e realidades humanas (Bronislaw Malinowski) [...] É um suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, a alma num mundo sem alma; é o ópio do povo (Karl Marx) [...] Religião é um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, coisas sagradas e proibidas, crenças e práticas que unem numa única comunidade, chamada Igreja, todos os que a elas aderem (Émile Durkheim) [...] Religião é um sentimento do numinoso, do “totalmente outro”, do *mysterium tremendum et fascinans* (Rudolf Otto)”.

<sup>156</sup> Ainda pensada em termos do discurso hegemônico cristão.

aspecto cultural, durante o processo de construção da identidade nacional, seja na Semana da Arte Moderna de 22, seja no período do governo Vargas, as tradições de matriz afro-brasileira avançavam em sua dimensão cultural, o que era possibilitado pelos processos de secularização e pluralismo, e também pela elite intelectual nacionalista. Concernente à dimensão criminal, como demonstrado por Jensen (2001), houve a desidentificação de algumas práticas religiosas afro-brasileiras de suas origens africanas, o que implicou nos processos de desafricanização e embranquecimento. Só podia ser considerada religiosa a prática identificada com a moral católica, o que levou a discussão sobre espiritismo alto e espiritismo baixo. Nos períodos de ditadura, seja na era Vargas, seja após o golpe de 64, os movimentos religiosos eram perseguidos quando se enveredavam na luta contra os governos. No período do golpe, a Igreja Católica e seus membros passaram também a sofrer violência do Estado de exceção.

Concernente à ressignificação jurídica dos fatos religiosos se correlaciona com os princípios e estruturas, políticas, sociais, religiosas, morais e econômicas vigentes em cada época. Dessa forma um mesmo enunciado, mantendo idêntica redação, pode ser interpretado de diferentes maneiras a depender do sistema jurídico semiótico que integre, ou do lugar que situe no corpo do sistema jurídico. Assim, a liberdade religiosa presente nas *Constituições de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967, 1969, nos Atos Institucionais do Estado de Exceção e na Constituição de 1988*, possui diferentes significados, por remeter à questão das estruturas.

### **3.6.2 Mudança nas estruturas**

Segundo a teoria da matriz de entrelaçamento (SHINN, 2008) podemos considerar cada religião que compõe a religiosidade brasileira como sendo um referente. Podemos considerar, também, as instituições normativas como direito, religião e moral como referentes, cada qual se subdividindo em referentes particulares. A considerar o curso da história brasileira e os diferentes indivíduos e grupos culturais como atores que transitam por referentes distintos, podemos constatar mudanças nos atores, em sua representação do mundo e autorrepresentação, e nos referentes. Do ponto de vista das mudanças estruturais com influência no macrodiscurso, podemos identificar, ainda que com imperfeições, o seguinte:

- a) Período medieval: Deus uno, cosmo, Estado-nação, nação, família (indivíduo como microcosmo sem individualidade): unidade, universalidade e generalidade do discurso cristão católico: demonização da diversidade;
- b) Reforma protestante: Deus uno, cosmo, Estado-nação, nação, família, indivíduo: unidade, universalidade e generalidade em discursos de diferentes atores e intérpretes do religioso: início do pluralismo discursivo no âmbito religioso: invenção do indivíduo (sujeito do iluminismo): demonização da diversidade;
- c) Revoluções liberais e revolução científica: separação entre Igreja e Estado: Estado-nação, nação, família, indivíduo: pluralismo discursivo unidade, universalidade e generalidade em discursos de diferentes atores e intérpretes em relação ao religioso: início do pluralismo discursivo no âmbito das ciências, do político e do jurídico: invenção da sociedade civil: evolucionismo cultural entre diferentes culturas e povos;
- d) Formação dos Estados-nacionais: Estado-nação, nação, família, indivíduo: unidade, universalidade e generalidade em discursos de diferentes atores e intérpretes do político e do jurídico: retração do discurso religioso e da figura do sujeito do iluminismo e advento do sujeito sociológico: emergência dos discursos nazistas e fascistas de extrema direita, com influência no preconceito étnico, linguístico e cultural, em especial entre 1848 e 1914: não reconhecimento da diversidade: evolucionismo étnico e racial nos Estados nascentes;
- e) Advento dos Estados totalitários de exceção: Estado-nação, nação, família, indivíduo: unidade, universalidade e generalidade em discursos políticos e jurídicos: ressignificação do discurso religioso em termos secularizados através da ideologia e marketing: radicalização da figura do sujeito sociológico: não reconhecimento da diversidade: assimilação total da diversidade nos discursos totalitários, com base no evolucionismo étnico e racial nos Estados nascentes, num projeto imperial;
- f) Segunda-Guerra Mundial: Organizações internacionais, Estado-nação, nação, família, indivíduo: unidade, universalidade e generalidade em

discursos políticos e jurídicos: ressignificação do discurso religioso em termos secularizados através das ideologias nacionalistas: radicalização da figura do sujeito sociológico: eliminação dos dissidentes e diferentes;

- g) Pós-Segunda-Guerra Mundial: Organizações internacionais, Estado-nação em crise<sup>157</sup>, nação em crise, família em crise, indivíduo em crise: advento do sujeito descentrado: *Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão*<sup>158</sup>, *Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos*<sup>159</sup>, *Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*<sup>160</sup>, e *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*<sup>161</sup>.

No caso brasileiro, a questão estrutural relaciona-se à composição heterogênea da religiosidade, da cultura e do povo, sendo percebida em sua interação complexa, dinâmica e heteróclita, como demonstrado por Montero (2006). Os referentes religiosos no Brasil constituem barreiras porosas e flexíveis, pelas quais transitam pessoas, sendo inaplicáveis, em boa medida, “[...] as noções de devoção e conversão, que orientaram grande parte das análises sobre fenômenos religiosos” (2006, p. 62). Pessoas podem participar ao mesmo tempo e sem conflitos ou contradições, de diferentes referentes religiosos, tirando proveito de cada um naquilo que proporcionam de respostas para as anomias. Podem transitar, também, em matrizes de entrelaçamento por sobreposição e co-mistura, como é o caso da participação em diferentes religiões, o que foi demonstrado por Montero (2006), ocasião em que os sujeitos tiram proveito de vários sistemas semióticos. Podem, os sujeitos, também experimentar uma situação de entrelaçamento por sobreposição e

---

<sup>157</sup> O termo crise está sendo utilizado aqui no sentido de período de mudanças provocadas por causas endógenas e exógenas conforme o conceito de mudança social, tal como consta no verbete *mudança social* do dicionário de Boudon e Bourricaud (2001, p. 380-386).

<sup>158</sup> Segundo consta na *Biblioteca Virtual de Direitos Humanos* da Universidade de São Paulo, foi adotada e proclamada pela Resolução nº 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 e assinada pelo Brasil na mesma data (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1948).

<sup>159</sup> Promulgado no Brasil pelo *Decreto nº 592, de 06 de julho de 1992* (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1992).

<sup>160</sup> Promulgado no Brasil pelo *Decreto nº 591, de 06 de julho de 1992* (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 1992).

<sup>161</sup> Promulgada em 05 de outubro de 1988.

inserção, como é o caso de algumas religiões que reúnem aspectos de diversos referentes, a exemplo do espiritismo kardecista que se afirma simultaneamente, religião, filosofia e ciência, como esclarece Arribas (2011, p. 318), ou da umbanda, que se apresenta como uma síntese de diferentes matrizes religiosas, como esclarece Jensen (2001), sendo uma dissidência do espiritismo kardecista. Dessa maneira, referentes jurídicos e religiosos, constituíram matrizes de entrelaçamento, numa complexa relação envolvendo tensões negociações e conflitos que forjaram o nascimento de novas expressões religiosas e ressignificaram as matrizes originárias.

Para compreensão do lugar do religioso no jurídico em termos estruturais, deve-se ter em mente a diacronicidade das ideias de positivismo jurídico e constitucionalismo. Conceitualmente, como leciona Canotilho (2003, p. 51), o constitucionalismo “ergue o princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos em dimensão estruturante da organização político-social de uma comunidade”. Este conceito remete a diversos outros conceitos, entre os quais a repartição dos poderes, a existência de direitos humanos e fundamentais, a democracia, a obrigatoriedade, generalidade e abstração das leis. A análise particular do constitucionalismo, quando aponta para uma conjuntura histórico-espacial, deixa de referir-se ao pano conceitual para se dirigir a uma experiência historicamente determinada. Neste sentido, o constitucionalismo brasileiro se refere ao modo como Estado-nação, nação e indivíduos construíram sua própria representação da limitação dos poderes do governo, da garantia dos direitos fundamentais, e como pensaram e realizaram a aplicação desses conceitos, em sua experiência jurídico-política. Ao lado da discussão envolvendo a “teoria normativa da política” (CANOTILHO, 2003, p. 51), tem-se também a discussão sobre a relação entre direito e moral, remetendo para discussões sobre as teorias da justiça.

Vimos que o modelo kelseniano de direito propõe o monismo jurídico-estatal em sua radicalidade e apresenta um esforço para separar o direito da moral, da religião e do político. Após a segunda guerra mundial, as experiências dos Estados totalitários e a revelação do holocausto, considerando a manipulação das massas que utilizou a expressão quantitativa da democracia em desfavor de minorias e grupos vulneráveis, o processo de constitucionalização do direito restabeleceu o diálogo entre direito e moral. Como o jusnaturalismo teológico e o jusnaturalismo metafísico já não mais se sustentavam, foi necessário o desenvolvimento de uma nova compreensão do direito, o que se deu com a inserção

de preceitos morais nos textos das constituições e também pelo desenvolvimento do constitucionalismo como nova expressão do positivismo jurídico moralizado, que ensejou uma nova forma de hermenêutica jurídica constitucional. Dada a amplitude do tema, nos ateremos à discussão entre as correntes interpretativistas e as não interpretativistas. Segundo Coelho:

Chamam-se interpretativistas os que, embora admitam que o aplicador da Constituição – tal como o aplicador de qualquer norma jurídica – não deva prender-se à literalidade do texto, mesmo assim consideram incompatível com o princípio democrático qualquer criatividade judicial em sentido forte, isto é, qualquer forma de interpretação dos enunciados normativos que ultrapasse o âmbito do seu significado linguisticamente possível, porque isso implicaria atribuir aos juízes uma legitimidade que é privativa dos titulares de mandatos políticos. Interpretar não é criar, advertem os interpretativistas, é simplesmente aplicar a norma com o sentido e o alcance que lhe atribuíram as instâncias de representação popular, cujas decisões políticas não podem ser substituídas pelas decisões jurídicas – sobretudo as de forte inspiração política – da magistratura constitucional (2011, p. 105-106).

Trazendo o escopo das discussões para o âmbito da divisão dos poderes e para o regime democrático, mostra-se que a ideia de unidade do Estado, invisibiliza as contradições provenientes de suas divisões funcionais, e os conflitos estabelecidos entre atores que se encontram em diferentes estruturas nas esferas pública, social e privada. Esclarece Coelho que:

Nos regimes de democracia representativa, a criação de normas jurídicas – inclusive, e sobretudo, das normas constitucionais – é uma atividade política em sentido estrito, uma atividade própria dos órgãos a tanto legitimados em eleições periódicas; que as decisões políticas fundamentais pertencem ao povo, que se manifesta por meio dos seus representantes, democraticamente escolhidos e substituídos pelo sufrágio da maioria do eleitorado; que a investidura dos juízes obedece a critérios outros que nada têm que ver com a confiança popular; que no sistema constitucional de separação de poderes e de freios e contrapesos haveria um desequilíbrio na balança se aos juízes fosse dado criar normas jurídicas a pretexto de simplesmente aplicá-las, então, é de se recusar – dizem os interpretativistas – qualquer espécie de ativismo judicial, porque incompatível com a ordem jurídico-política plasmada na Constituição (COELHO, 2011, p. 106).

Essa discussão remete a outra travada entre Kelsen (2006) e Schmitt (2001)<sup>162</sup>, antes da constitucionalização do direito, que desembocou, após a segunda guerra mundial, nas reflexões de autores como Alexy (2008) e Dworkin (2010). A discussão envolve diversos aspectos da teoria do direito e da prática

---

<sup>162</sup> Matos e Milão (2013) desenvolvem uma análise sobre decisionismo e hermenêutica e a discussão teórica entre Kelsen e Schmitt.

hermenêutica, em especial, a competência para decidir sobre como os princípios constitucionais e as leis devem ser interpretados e concretizados. A respeito do ativismo judicial, Coelho explica:

Esse, digamos é o núcleo aglutinador das críticas ao caráter político do ativismo judicial norte-americano, para uns, a causa, para outros, uma espécie de efeito perverso ou subproduto indesejável da chamada interpretação especificamente constitucional, na exata medida em que os seus defensores, para torna-la viável, apelam para a necessidade de rever esses e outros paradigmas, desde logo tidos por ultrapassados e, assim, merecedores de substituição. Como, ao fim e ao cabo, parece que esse é o preço que se há de pagar para manter viva a Constituição, a questão se resume em achar argumentos que justifiquem esse ativismo à luz da própria Carta Política (COELHO, 2011, p. 106-107).

O ativismo judicial envolve a ação política do judiciário, que a pretexto de dar efetividade aos princípios constitucionais, mitiga o papel das leis infraconstitucionais no ordenamento jurídico, o que leva a uma tensão entre o judiciário e o legislativo, levando à reflexão sobre a divisão dos papéis do legislativo, executivo e judiciário. E ao dispor sobre a posição dos não interpretativistas a respeito da atividade criativa dos juízes, esclarece Coelho:

É o que fazem, precisamente, os chamados não interpretativistas, para os quais - em nome do sentido material da Constituição - é legítima a invocação de outros valores substantivos, como justiça, igualdade e liberdade, e não apenas ou preferencialmente, o valor democracia, para atribuir à magistratura uma competência interpretativa em sentido forte. De mais a mais, tendo em conta a historicidade e a estrutura do texto constitucional - essencialmente conformado por princípios jurídicos, por enunciados que são abertos e indeterminados e só adquirem efetividade com a mediação dos seus aplicadores -, parece lícito concluir que, ou se confere liberdade ao intérprete para concretizá-los, ou se renuncia à pretensão de manter viva a Constituição (COELHO, 2011, p. 107).

A questão técnica envolve a discussão entre interpretar e concretizar os enunciados constitucionais. No Estado de direito, dá-se o primado do legislativo sobre os demais poderes em termos de definição do conteúdo do direito. No Estado constitucional, essa primazia se desloca para o judiciário, que a pretexto de dar efetividade aos princípios constitucionais, autoriza os juízes a preencher criativamente o conteúdo do direito. Esclarece Coelho que:

É o que se depreende, por exemplo, a partir da diferença entre interpretação e concretização, tal como formulada, entre outros, por Ernst-Wolfgang Böckenförde, para quem a interpretação é a indagação sobre a substância e o sentido de algo precedente, que, desse modo, e na medida do possível, completa-se e diferencia-se enquanto tem enriquecido o seu conteúdo; a concretização, ao contrário, é o preenchimento (criativo) de algo simplesmente sugerido, ou o princípio, que permanece aberto em tudo

o mais e que necessita, essencialmente, de prévia conformação para se tornar norma aplicável (COELHO, 2011, p. 107).

Diferentemente da abordagem juspositivista anterior à constitucionalização do direito, segundo a qual a liberdade religiosa, e com ela a diversidade religiosa eram pensadas em termos de direito civil e político, como proteção contra o Estado, a partir da constitucionalização do direito, deu-se ressignificação da estrutura e linguagem jurídico-política, fazendo com que os conteúdos das normas jurídicas passassem a ser traduzidos em termos de valores que devem ser concretizados pelo Estado. Isso provoca uma tensão nas funções do Estado enquanto protetor dos direitos civis – papel negativo – e do Estado promotor (concretizador) dos direitos civis – papel positivo.

Como visto anteriormente, as interfaces entre o religioso e o jurídico ocorrem no corpo das tensões discursivas que envolvem as fronteiras simbólicas entre as esferas pública, privada e social. Essa mudança da estrutura e da linguagem do direito também provocou uma mudança na compreensão sobre o lugar do religioso no jurídico. Estudos como o de Burity (2008) mostram como atores religiosos, nos planos da cultura e do cotidiano, nas esferas pública e da política, movimentam-se e trazem a público “sua linguagem, seu *ethos* e suas demandas, nas mais diversas direções” (BURITY, 2008, p. 84). Mostram, ainda, como a identidade religiosa tornou-se um importante elemento de identificação dos sujeitos, seja no aspecto “[...] aterrorizante, [de] um “totalmente outro” o islã (erroneamente confundido com o radicalismo político islâmico)” (BURITY, 2008, p. 85), seja na forma de esforços de construção de ações macroecumênicas em defesa de temas comuns à humanidade como a paz, a justiça, a comunidade e a solidariedade. Sintetizando diversas formas de emergência do religioso na contemporaneidade, Burity (2008, p. 86) relaciona: questões sobre violência religiosa em âmbito mundial; questões biopolíticas sobre corpo, gênero, sexualidade, reprodução humana, manipulação genética de organismos vivos, uso de recursos naturais; participação política e nas políticas públicas envolvendo processos eleitorais, representação parlamentar, arranjos multiculturais para arranjar diferenças étnico-religiosas; acesso ao uso de mídia por meio das concessões de canais de rádio e televisão, midiaticização da linguagem religiosa, presença de religiões na internet; popularidade de temáticas religiosas em diversas formas de expressão como livros que se tornam *best sellers*, livros de auto-ajuda e biografias de lideranças religiosas.

Especificamente no caso brasileiro, além das situações anteriormente mencionadas, o autor destaca a emergência do protestantismo pentecostal, com forte atuação política, diferentemente do protestantismo histórico; a emergência da bancada evangélica na Constituinte; atuação de instituições religiosas em áreas sociais; participação de atores religiosos em cargos do governo, em conselhos temáticos ou de políticas em todos os níveis – federal, estadual, municipal. Segundo o autor, essas questões produziram uma guinada cultural:

Esse efeito tem a ver com a emergência da temática cultural como objeto de debate público e político e como elemento nucleador de formas de ação coletiva. Políticas de identidade, multiculturalismo, ações afirmativas, políticas da cultura, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo (turismo, lazer, políticas culturais), novos movimentos sociais, ampliação da política, redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independentemente da avaliação que façamos disso (e há várias em disputa). As perguntas sobre o que está acontecendo e para onde deveríamos ir (ou como nos posicionarmos diante do que acontece) são parte dessa análise (BURITY, 2008, p. 88).

A guinada cultural referida pelo autor, na qual parece se inserir o objeto de investigação da presente pesquisa, mostra um processo em construção. No curso das mudanças das estruturas e linguagem (referentes), o processo dialético de interiorização, objetivação e exteriorização (BERGER, 1985), tenta estabelecer uma correspondência entre significantes, significados e mundo da vida. Isso talvez tenha desencadeado movimentos sociais de insurgência ou resistência contra a fluidez, o que em alguns casos tem se traduzido em práticas fundadas em discursos fundamentalistas. Como explica Burity:

Tal contexto de internalização da diferença religiosa, numa sociedade pouco afeita à livre manifestação da diferença cultural e do dissenso político, não tem se dado sem ansiedades e tensões. Como o mito de fundação republicana, em seus ecos histórico-normativos provindos das experiências francesa e norte-americana (as de maior influência no caso brasileiro), demarcava claramente um limite para a movimentação religiosa no espaço público das instituições, as tendências atuais parecem conflitar com as aspirações de realização do modelo. E, no entanto, nunca se falou tanto em republicanismo como solução para os males nacionais (BURITY, 2008, p. 88-89).

Em termos de reconhecimento da diversidade religiosa, o constitucionalismo expressa, na historicidade, o modo como o princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos, contribuiu para a construção da representação e autorrepresentação da religião, da imagem dos sujeitos e antissujeitos, bem como dos correspondentes sistemas semióticos, discursos e

enunciados. Esse reconhecimento só se deu de forma multicultural, quando a diversidade passou a compor a agenda política do governo, fazendo com que a dimensão estruturante da organização político-social constituísse referentes nos quais os sujeitos pudessem transitar, sem infringir a ordem estabelecida. Esse fato pode ser embasado no modelo de Greimas, em seus estudos sobre semiótica:

Do ponto de vista semiótico, certo tipo de diferenciação social define-se não a partir de grupos sociais constituídos por meio de práticas socioeconômicas comuns, mas levando em conta uma tipologia dos universos semânticos e dos discursos socializados, já que um único e mesmo indivíduo pode participar de vários grupos semióticos e assumir tantos papéis sócio-semióticos quantos são os grupos em que se acha integrado (GREIMAS, 1981, p. 43).

Como um processo de construção, a questão religiosa, na perspectiva multicultural, passou a integrar a realidade jurídico-política brasileira a partir do progressivo reconhecimento de diversas expressões religiosas, antes relegadas ao campo do pecado, das disfunções biológicas ou antropológicas, ao crime, ou à desordem político-social. Os movimentos sociais insurgentes contribuíram significativamente para desencadear as mudanças. Dentre eles cabe destacar os movimentos religiosos constituídos por grupos marginalizados, excluídos e estigmatizados por serem diferentes do referente hegemônico, que era o catolicismo. Respondendo às ações dos movimentos insurgentes, o Estado foi progressivamente incorporando e ressignificando seu arsenal enunciativo, o que pode ser notado através de termos como “liberdade de culto”, “liberdade religiosa”, “religião”, “heresia”, “magia”, “feitiçaria”, “bruxaria”, “espiritismo” “charlatanismo”, “curandeirismo”. Na medida em que se davam os conflitos, alguns termos eram suprimidos das leis, e em outros casos, os signos se ressignificavam, adaptando-se aos diferentes códigos linguísticos nos quais eram traduzidos. Dentro dos esquemas bipolarizados envolvendo os referentes sagrado x profano, civilização x primitivismo, cura biológica x doença biológica, cura social x doença social, desenvolvimento x atraso, os termos adquiriram significados e abrangências diferentes.

Na dinâmica da historicidade, que percorreu as fases referidas por Hall como sendo do *nascimento e morte do sujeito moderno*, compreendendo o sujeito do iluminismo, o sujeito enredado “nas maquinarias burocráticas e administrativas do Estado moderno” (HALL, 2015, p. 20) e o sujeito descentrado, interagiram dialeticamente estruturas sociais, política e econômicas, bem como sistemas semióticos, discursos e enunciados, em decorrência da atuação dos sujeitos

discursivos. Acompanhando esta dinâmica, as leis do Estado mostram-se como expressão da interação dialética entre sistemas semióticos, discursos e enunciados, o que advém da luta e conflito entre diferentes sujeitos, atores, grupos e classes sociais. Inicialmente, no período medieval, as leis eram a expressão jurídica de uma estrutura política fundada numa homologia estrutural (BOURDIEU, 1998, p. 70-71) na qual a Igreja contribuía para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja, a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica, pelo efeito de consagração. Tutelava-se, nesse contexto, o sujeito medieval, pensado em termos de microcosmo. Com o advento do sujeito do iluminismo e a invenção do indivíduo e da sociedade civil, identificados pela representação do sujeito civilizado, europeu, branco, racional, na correlação Estado-nação, nação, indivíduo, a religião tornou-se objeto do direito, dentro de uma perspectiva liberal. Neste momento, termos como “heresia” e a “bruxaria”, foram excluídas da linguagem jurídica do Estado. O catolicismo ainda era o referente hegemônico, mas passou a concorrer com outras doutrinas e discursos. Os demais elementos eram associados às figuras de antissistemas, antidiscursos, antissujeitos. O conceito de religião era restrito a manifestações que se acomodavam no padrão moral católico. Batuques, patuás, mandingas, cantigas, tratamentos com chás, raízes, plantas e ervas entre outras práticas, ainda eram associadas à representação do antissistema. O “espiritismo”, a “magia”, os “sortilégios” e a “cartomancia” ainda estavam presente no *Código Penal de 1890 – Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890* - que previa serem referidas práticas criminosas, não mais por força de seu aspecto religioso, e sim por causa do concurso com as práticas curativas da medicina.

No período do sujeito sociológico, quando o Estado passou a atuar como demiurgo da ordenação social, o conflito entre códigos linguísticos tornou-se mais evidente. Com a secularização e a emergência dos discursos fundados nas novas ciências, a homologia manteve a segmentação social, política e religiosa, porém, sobre novos argumentos. Os evolucionismos biológico e cultural passaram a ser os princípios organizadores do mundo. Práticas como a possessão e o transe, antes associadas às manifestações demoníacas, relacionadas a Satã, passaram a ser reinterpretadas nas novas linguagens da história comparada das religiões, da biologia, da medicina, da antropologia e da psicologia. Iniciaram-se, então, disputas que repercutiram na amplitude dos significados de religião e magia com implicações

nas leis do Estado e nas políticas públicas. Com isso, os enunciados que tratavam da liberdade religiosa nos textos das constituições, também passaram por ressignificações, traduzidas no campo das leis que dispunham sobre matérias civis e criminais, e posteriormente, nas leis sobre questões sanitárias. Foi nesse período, como escrito anteriormente, em especial a partir dos anos 1910, que emergiram, no Brasil, políticas eugênicas, sanitaristas e de hereditariedade, num sentido salvacionista, apropriadas como “[...] símbolos da modernidade cultural, sendo assumidas por diferentes intelectuais como uma importante ferramenta capaz de auxiliar efetivamente no processo de regeneração física e mental da nacionalidade” (SOUZA, 2006, p. 19).

Mesmo com a mudança de perspectiva, os diversos códigos linguísticos utilizados para tratar da religiosidade, mesmo no campo das ciências, ainda extraíam do catolicismo hegemônico, as referências para construção dos conceitos e categorias sobre religiosidade, dificultando a utilização de referidos termos quando se tratava de outras experiências religiosas. Foi através de conflitos, tensões e negociações entre diferentes sujeitos, que se tornou possível a ressignificação de conceitos, por força das mudanças estruturais, com implicações nos enunciados e discursos, num trânsito entre os paradigmas teológicos, metafísicos e científicos, e também de uma perspectiva do monismo discursivo para outra do pluralismo discursivo. As traduções dos fenômenos religiosos em diversos códigos linguísticos tornaram possível o elastecimento do conceito de religião, que passou a compreender experiências de diferentes matrizes religiosas, sem a necessidade de arranjá-las num esquema único de pensamento, como ocorria mesmo com a perspectiva evolucionista. O elastecimento do conceito de religião foi acompanhado da retração e ressignificação do imaginário católico, o que pode ser notado na supressão dos termos “espiritismo”, “magia”, “sortilégios” e “cartomancia” o que levou à ampliação dos conceitos de “curandeirismo” e “charlatanismo” na substituição do *Código Penal de 1890 – Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890* - pelo *Código Penal de 1940 – Decreto-lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Com o tempo, práticas religiosas como o espiritismo, a umbanda e o candomblé, deixaram de ser assunto de polícia, e puderam inclusive percorrer um caminho inverso no sentido da reafrikanização, como explicado em Jensen (2001).

A diversidade religiosa num país multicultural<sup>163</sup> pode contribuir para a construção de uma abordagem constitucionalista multiculturalista intercultural, quando os interpretes da constituição e das leis se tornam capazes de analisar as disputas jurídicas para além dos padrões culturais hegemônicos, bem como do arcabouço teórico que sustentou o imaginário jurídico-constitucional no passado histórico, em preceitos que representavam as figuras dos sujeitos do iluminismo e sociológico. Não é possível, por exemplo, concernente ao aspecto da religiosidade, negar a uma expressão religiosa, sua condição de religião, utilizando argumentos fundados em teorias que foram abandonadas, por insuficientes há décadas. Numa análise que fiz analisando uma ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público Federal em desfavor da Google Brasil Internet Ltda., após representação feita pela Associação Nacional de Mídia Afro, verifiquei que o magistrado titular da 17ª Vara Federal da Seção Judiciária Federal do Rio de Janeiro proferiu decisão como seguinte teor:

No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado. Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião<sup>164</sup> (*apud* MAIA NAKANO, 2014, p. 130).

Ao proferir tal decisão, o magistrado cometeu erro e utilizou inadequadamente categorias conceituais e tipológicas acadêmicas. As tipologias acadêmicas levam em consideração as diversas formas de organização institucional e sentimento comunitário que levam à classificação de experiências religiosas entre igreja, seita e comunidade mística (TROELTSCH, 1978) ou entre igreja e seita (WEBER, 2014). Ao proferir tal decisão, o magistrado utilizou sincronicamente, conceitos que só podem ser compreendidos diacronicamente, e evocou todo o imaginário que antecedeu a discussão realizada nos períodos associados aos

---

<sup>163</sup> Aqui utilizamos o termo multicultural no sentido de coexistência de referentes diversos em termos culturais, ou seja, no que concerne a diferentes formas de pensar: linguagem, religião, parentesco, gênero, raça, *ethos*, *habitus*, *modus*, artes, técnicas, trabalho, política, direito, ética, estética, educação, moradia, tempo, espaço.

<sup>164</sup> BRASIL. Tribunal Regional Federal (2. Região). 17ª Vara da Seção Judiciária Federal do Rio de Janeiro. Decisão de 29 abr. 2014. Processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101 (2014.51.01.004747-2).

sujeitos do iluminismo e sociológico, e mesmo antes disso. Além disso, a violência partiu de um órgão constitucionalmente encarregado da tutela de direitos fundamentais. Numa relação de conflito ou tensão entre diferentes sistemas, discursos, enunciados e sujeitos, ao se referir depreciativamente ao aspecto doutrinário da religiosidade de matriz africana, o magistrado aludiu à totalidade do sistema que lhe corresponde. Dessa maneira, a rejeição à figura do antissistema<sup>165</sup> implicou rejeição de tudo o que ele contém, inclusive discursos, enunciados e sujeitos.

Isso mostra que, ainda há muito a fazer, e que mesmo possuindo um texto constitucional moderno, que oferece condições para a elaboração de enunciados, discursos e ações fundados numa perspectiva multicultural interculturalista, ainda padecemos de insuficiências no processo dialético de interiorização, objetivação e exteriorização, talvez em razão da estrutura-estruturante-estruturada ainda estar fundada no imaginário que antecedeu o advento da democracia. Em termos históricos, como lembra Streck:

[...] mesmo depois de duas décadas da “refundação” do Estado brasileiro pela promulgação da Constituição de 1988, a concretização da Constituição (ainda) é um tema que carece de uma resposta efetiva por parte dos juristas brasileiros (STRECK, 2013, p. 276).

Com isso, de uma perspectiva em que os fatos religiosos eram tratados unicamente dentro do código linguístico teológico católico, que se afirmava universalista, passamos a um novo cenário em que os fenômenos religiosos podem ser traduzidos em diferentes códigos linguísticos como a medicina, a psicologia, o direito, a antropologia, entre outros. Podem também ser traduzidos teologicamente dentro dos códigos linguísticos de cada religião, em seus próprios termos. Nessa nova rede composta por referentes diversos, pode-se pensar em termos de matriz de entrelaçamento, na tentativa de compreensão das tendências, dos comportamentos, das dinâmicas, do trânsito, das mudanças, enfim, fenômenos empíricos vividos na rede complexa de sistemas semióticos, sem que se esvaia para a imprecisão metodológica ou para a impossibilidade de definição de objetos. Este é, aparentemente, o cenário em que vivemos, caracterizado por Hall (2015) como o

---

<sup>165</sup> Neste caso, utilizo a expressão antissistema para contrapor as religiões de matriz africana à visão manifestada pelo magistrado no enunciado, ainda influenciada pelo imaginário “sincrético hierárquico”.

momento do sujeito descentrado. Neste cenário é possível dialogar sobre qualquer assunto, desde os mais simples, até os mais complexos. Pode-se conversar sobre futebol, política e religião<sup>166</sup>, o que, todavia, exige dos sujeitos discursivos, a capacidade saber falar, mas também de ouvir<sup>167</sup>. Habermas considera que somente algumas pretensões discursivas podem ser testadas discursivamente, ou seja, com base em argumentos:

Há somente algumas pretensões de validade universais que, segundo seu sentido, podem ser testadas em discursos: a verdade das proposições, a correção das normas morais de ação e a compreensibilidade ou boa formulação das expressões simbólicas (HABERMAS, 2012, p. 91).

Temas polêmicos, questões controversas, assuntos referentes à moral pública com interferência no espaço público e na elaboração de leis, são questões que podem ser mais bem trabalhadas em termos dialógicos e discursivos. Trata-se de uma condição essencial para a boa qualidade da democracia. Habermas explica que “o poder político só pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais” (HABERMAS, 2003, p. 170). E somente num espaço dialógico, o procedimento democrático consegue fundamentar a legitimidade do direito (HABERMAS, 2003, p. 190).

Sendo assim, o multiculturalismo (fenômeno e teoria) é fundamental para a compreensão dos sistemas semióticos jurídicos e religiosos na contemporaneidade, por proporcionar nos campos da linguagem e da compreensão dos fatos sociais, ferramentas epistemológicas e metodológicas capazes de oferecer respostas que assegurem, ao mesmo tempo, a eficácia normativa do constitucionalismo num período de globalização, e o reconhecimento da diversidade cultural e religiosa, numa perspectiva dialógica. Isso torna possível a compreensão do fenômeno religioso para além dos discursos construídos em termos dogmáticos, ensimesmados, fechados e incapazes de possibilitar o diálogo, como é comum nos

---

<sup>166</sup> Há no Brasil uma tradição segundo a qual não se discute sobre política, futebol e religião. Este argumento não se sustenta, porém, quando despolitizamos a discussão e passamos a tratar de referidos assuntos com base numa prática discursiva dialógica.

<sup>167</sup> As mídias de comunicação social criaram um fenômeno novo com a figura do “avatar virtual”, pela qual o sujeito se manifesta nas redes sociais, sem a necessidade de estarem fisicamente presentes. Há também uma reduzida capacidade de diálogo, visto que as redes de comunicação são abertas ao público, e as pessoas tendem a se posicionar a partir de seu referencial discursivo, sendo incapazes de ouvir (ler) as diferentes opiniões como argumentos. Isso se mostra com bastante evidência no fenômeno da polarização discursiva, quando as discussões envolvem questões como “partido na escola”, “educação de gênero”, “fundamentalismo religioso”, “conflito direita x esquerda”, e outros temas que não podem ser pensados em termos de polarização.

discursos construídos pelos próprios sistemas religiosos. Isto, porém, é um processo em permanente construção como se pode notar na investigação apresentada por Oro (2012).

Ao investigar a percepção dos atores sociais em relação à liberdade religiosa na contemporaneidade, Oro (2012, p. 182) identificou que “a previsão constitucional da liberdade religiosa como um direito fundamental dos indivíduos não assegura por si só sua aplicação”. Numa pesquisa de campo realizada em Porto Alegre no ano de 2009, solicitou aos entrevistados que se posicionassem diante do enunciado: “no Brasil existe total liberdade religiosa?” (2012, p. 182). 73% dos entrevistados manifestaram-se favoravelmente, 21% desfavoravelmente, 6% disseram não ter opinião formada. Daqueles que se manifestaram desfavoravelmente, 28,5% são afro-religiosos, 32% membros das “novas religiões” e 39,1% declararam-se sem religião. Entre aqueles que se manifestaram favoravelmente encontram-se 90% dos espíritas entrevistados, 89,5% dos membros das igrejas evangélicas históricas, 74% dos pentecostais e 73% dos católicos. Analisando o conjunto dos atores a partir de sua identidade e do quadro histórico brasileiro, verificou-se que espíritas e evangélicos históricos se consideram muito beneficiados com a liberdade religiosa. Por outro lado, adeptos das religiões afro-brasileiras, das “novas religiões” e os “sem religião” sentem resistências sociais acerca do exercício da liberdade religiosa.

Sobre as respostas dos entrevistados, cada sujeito manifestou-se a partir de sua posição na complexa rede de discursos. Católicos reconhecem sua hegemonia, e se manifestaram sobre a percepção que têm em relação às outras experiências religiosas, ou seja, manifestaram-se sobre o modo como representam a liberdade dos outros grupos religiosos. Destaca o autor alguns trechos de entrevistas: “No Brasil não é a mesma coisa ser católico ou de outra religião. Os outros não têm vez como os católicos”; “Para os católicos é tranquilo; mas não para os outros” (2012, p. 184). Os espíritas declaram que foram vítimas de preconceitos históricos, mas se veem muito beneficiados pela liberdade religiosa. Um entrevistado se manifestou do seguinte modo: “Hoje somos totalmente livres. Acabou-se o preconceito e a perseguição; hoje somos bastante procurados” (2012, p. 183). Muito dessa autorrepresentação decorre da maneira como são avaliados os trabalhos sociais desenvolvidos nos centros espíritas, voltados à atividade caritativa e curativa. Em relação aos grupos evangélicos histórico são vistos de maneira socialmente

positiva, face à sua origem étnica, o que não atrai a histórica rejeição contra grupos não-europeus, por terem contribuído significativamente para o desenvolvimento econômico da região e por seus membros participarem instituições que atuam em diversos segmentos socioeconômicos. Em entrevistas extraíram-se os seguintes dizeres: “Antigamente era mais complicado; hoje é tranquilo”; “Contam os mais velhos que foi difícil no tempo do governo Vargas”; “sim, hoje não tem nenhum problema” (2012, p. 183).

A respeito das entrevistas e entrevistados envolvendo grupos que se sentem mais reticentes quanto ao exercício da liberdade religiosa, encontram-se os adeptos de religiões afro-brasileiras, das “novas religiões” e os “sem religião”. Os primeiros sofreram violência, preconceito e discriminação históricos, o que persiste na atualidade. Analisando os dados que demonstram a autorrepresentação dos grupos que se sentem discriminados, constata Oro:

[...] mesmo hoje muitas das condições e prerrogativas formais asseguradas às instituições religiosas (registro em cartório, aposentadoria para sacerdotes, imunidade fiscal, etc.) não alcançaram a maioria dos terreiros. Vigoram ainda preconceitos contra religiões afro-brasileiras, especialmente nas regiões onde é maior a sua longevidade [...] no Brasil, intelectuais, a Igreja Católica e o Estado, contribuíram, cada um a seu modo, para moldar o imaginário social desqualificador do negro e das religiões afro-brasileiras (2012, p. 185).

A autorrepresentação dos membros das denominações afro-brasileiras pode ser percebida numa das entrevistas: “O preconceito continua forte. Nenhuma religião como a nossa está tão envolvida em processos judiciais, seja contra nós, seja para nos defendermos”. “Somos atacados pelos políticos e pelos evangélicos” (2012, p. 186-187). Durante a análise Oro demonstra que, utilizando argumentos sobre questões ambientais e de consciência ecológica, são numerosas as tentativas de cerceamento da liberdade de rito das religiões afro-brasileiras, seja por meio de leis que disponham sobre a proibição do sacrifício de animais, seja através de outras dispoendo sobre a proibição da colocação e animais mortos em logradouros públicos como ruas, estradas, encruzilhadas e em áreas próximas a rios. Quanto aos membros das novas religiões, segundo análise de Oro, a percepção de resistência social parece sugerir que as motivações decorrem do fato de os grupos tenderem a “[...] se afastar tanto dos modos tradicionais de ser em religião quanto da aceitação da histórica configuração do campo religioso que vigoram em nosso país” (ORO, 2012, p. 188). Face à percepção majoritária do catolicismo como referente a partir

do qual são pensadas as demais experiências religiosas, uma espécie de sincretismo hierárquico, há uma tendência a considerar normais os sistemas semióticos que se aproximam de sua formatação, e anormais os sistemas de crença que se distanciam de tal formatação, o que também sugerem as reflexões de Montero (2006). Das entrevistas produzidas, extraem-se as seguintes: “as pessoas gostam, mas também tem medo do que fazemos”; “não dá para aparecer muito porque as pessoas ficam chocadas”; “muitos não nos aceitam porque não sabem bem se o que fazemos é ou não religião”; “as pessoas querem a magia, mas tem medo de aparecer” (ORO, 2012, p. 189). Por fim, quanto aos sem religião, grupo que tem aumentado significativamente nos últimos censos demográficos, são representados e autorrepresentados de maneira negativa, conforme se extrai das entrevistas: “as pessoas tomam um susto”; “as pessoas arregalam os olhos”, “causa impacto”; “me sinto discriminado”. Como esclarece Oro (2012, p. 191), após explicitar como diversos intelectuais se referem à religiosidade como importante fator explicativo da constituição semiótica do povo brasileiro:

Se assim for, pode-se melhor entender porque são os sem-religião os que mais se ressentem da existência da liberdade religiosa em nosso país. Porque eles estão, de certo modo, afrontando tanto o modelo de religião implantado no país quanto o significado atribuído à religião e as crenças religiosas na sociedade nacional, sendo isto inadmissível e intolerável, em muitos meios sociais (ORO, 2012, p. 191).

A complexa realidade cultural brasileira mostra que o multiculturalismo, em suas expressões assimilacionista, diferencialista e intercultural, se manifesta em diferentes formas de entrelaçamento, contribuindo para uma possível representação e autorrepresentação do povo brasileiro como uma nação multiculturalista. Todavia, a análise da percepção mostra uma complexa rede de conflitos e tensões, numa estrutura em rede na qual os sujeitos disputam espaço na concorrência do mercado religioso. A expressão “sincretismo hierárquico” apresentada por Oro (2012, p. 189) expressa bem, uma tradução do esquema de matriz de entrelaçamento (SHINN, 2008), associado à práxis dialógica (BAKHTIN, 2016), numa sociedade cujo imaginário utiliza o modelo religioso católico como código para tradução das demais experiências religiosas, inclusive das demais religiões, das novas religiões e dos sem-religião.

Pensando as religiões como referentes, como unidade básica de operação social/ cognitiva, cada qual com sua própria lógica, funções, hierarquias,

canais de comunicação e vias de circulação interna, e cada religião, nova religião e sem-religião, como referentes distintos, pode-se perceber que cada referente é determinado por uma forma particular de conhecimento, de competência, de mercado, de identidade coletiva, e cada um tem seus próprios objetivos, história e ambições (SHINN, 2008, p. 64-65). Considerando que a diversidade religiosa é uma questão referente à distribuição do poder entre os diferentes atores discursivos, cabe ao constitucionalismo, como princípio do governo limitado, indispensável à garantia dos direitos em dimensão estruturante da organização político-social de uma comunidade, como técnica específica de limitação do poder com fins garantísticos, e como teoria normativa da política (CANOTILHO, 2003, p. 51), estabelecer condições na estrutura-estruturante-estruturada, para que a dialogicidade se torne um elemento fundamental na dialetização entre interiorização, objetivação e exteriorização (BERGER, 1985). Valendo-nos da proposta de Candau (2013)<sup>168</sup>, no âmbito das práticas pedagógicas<sup>169</sup>, ao dispor sobre a perspectiva do multiculturalismo intercultural, notamos que há um permanente conflito entre diferentes discursos e diferentes estruturas. Numa perspectiva multiculturalista intercultural, estruturas e discursos adquirem diferentes significados, a depender dos referentes. Uma análise que parta de uma perspectiva multicultural intercultural exige do intérprete que reflita sobre sua própria condição no discurso.

No entrelaçamento do direito com a religião, essa perspectiva multiculturalista intercultural pode ser recepcionada, no âmbito da proteção

---

<sup>168</sup> Candau (2013, p. 22) dispõe sobre o multiculturalismo intercultural nos seguintes termos: “1) A promoção deliberada da inter-relação entre diferentes grupos culturais presentes em uma determinada sociedade: a) Esta situação se situa em confronto com todas as visões diferencialista que favorecem processos radicais de afirmação de identidades culturais específicas, assim como com as perspectivas assimilacionista que não valorizam a explicitação da riqueza das diferenças culturais; b) Rompe com uma visão essencialista das culturas e das identidades culturais; c) Concebe as culturas em contínuo processo de elaboração, de construção e reconstrução. 2) A afirmação de que nas sociedades em que vivemos os processos de hibridização cultural são intensos e mobilizadores da construção de identidades abertas, em construção permanente, o que supõe que as culturas não são “puras”. 3) A hibridização cultural é um elemento importante para se levar em consideração na dinâmica dos diferentes grupos socioculturais; 4) A consciência dos mecanismos de poder que permeiam as relações culturais, constitui outra característica desta perspectiva. As relações culturais não são relações idílicas, não são relações românticas, elas estão construídas na história e, portanto, estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e discriminação de determinados grupos; 5) Uma última característica [...] diz respeito ao fato de não desvincular as questões da diferença e da desigualdade presentes hoje de modo particularmente conflitivo, tanto no plano mundial quanto em cada sociedade”.

<sup>169</sup> Utilizamos a expressão “pedagógica” aqui, no sentido de práxis libertadora, tal como na significação produzida por Freire (1988).

contramajoritária, na proteção dos grupos marginalizados, vulneráveis, minoritários e sub-representados. Trabalhando a ideia das camadas de filtragem, e excluindo as perspectivas diferencialista e assimilacionista, podemos utilizar preferencialmente uma abordagem intercultural. Com isso, se ressignificam os processos de seletividade legislativa, seletividade interpretativa, e seletividade na aplicação legislativa, o que sugere uma reflexão sobre o modo como o direito, a política e a religião podem ser pensados em termos de multiculturalismo intercultural. A partir desse esquema de pensamento, é possível analisar os enunciados jurídicos previstos na constituição brasileira e nas leis nacionais, estaduais e municipais, combinando dialeticamente sua sincronicidade à sua diacronicidade, de forma a preservar a generalidade e abstração dos textos legislativos, reconhecendo-se, todavia, as particularidades que não se adequam em perspectivas generalizantes. Por esse caminho, o texto da constituição passa a ser visto como sistema semiótico de enunciados na correlação de forças entre diferentes atores, impondo-se ao processo dialético de exteriorização, objetivação e interiorização. Fala-se, aí, na eficácia normativa da constituição. Como esclarece Hesse:

O Direito Constitucional deve explicitar as condições sob as quais as normas constitucionais podem adquirir a maior eficácia possível, propiciando, assim, o desenvolvimento da dogmática e da interpretação constitucional. Portanto, compete ao Direito Constitucional realçar, despertar e preservar a vontade da Constituição, que, indubitavelmente, constitui a maior garantia de sua força normativa. Essa orientação torna imperiosa a assunção de uma visão crítica pelo Direito Constitucional, pois nada seria mais perigoso do que permitir o surgimento de ilusões sobre questões fundamentais para a vida do Estado (HESSE, 1991, p. 27).

Neste sentido, e reconhecendo a complexidade do texto constitucional brasileiro, que abarca disposições de cunho liberal, outras de cunho comunitarista, infere-se caber aos sujeitos do discurso constitucional, dar máxima efetividade aos seus enunciados, para além da simples polarização, por exemplo, entre liberais e comunitaristas. Dentre os enunciados que tocam de perto ao nosso objeto de investigação, temos as disposições que tratam da democracia<sup>170</sup>, do pluralismo

---

<sup>170</sup> As notas 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177 e 178 se referem a transcrições de artigos da *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: [...] Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

político<sup>171</sup>, do objetivo de promover o bem de todos<sup>172</sup>, da liberdade e da igualdade<sup>173,174</sup>, da laicidade do estado<sup>175</sup>, da proteção à diversidade cultural<sup>176</sup>, da proteção ao patrimônio cultural<sup>177</sup>, do ensino religioso nas escolas<sup>178</sup>, entre outros. Esses enunciados não podem ser interpretados isoladamente, compondo em sua totalidade, um arranjo de proteção da diversidade, que se impõe a todos os campos dos espaços públicos, privados e sociais.

As normas constitucionais, como princípios jurídicos, dialogam com os textos das leis infraconstitucionais, balizando os limites da enunciação possível. Referindo-se à diversidade religiosa e ao multiculturalismo interculturalista, aquela pode ser reconhecida, protegida e promovida. O reconhecimento emerge dos próprios enunciados constitucionais, quando pensados em termos de eficácia normativa. Ao enunciar princípios, o constitucionalismo evoca a tradição, a história e a doutrina do direito, numa prática intertextual, que costuma se referir a acontecimentos históricos desde a antiguidade até o presente, como se houvesse uma continuidade entre os fatos pensados em termos de representação e

---

<sup>171</sup> Art. 1º [...] V - o pluralismo político.

<sup>172</sup> Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

<sup>173</sup> Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

<sup>174</sup> Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: [...] III - criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si.

<sup>175</sup> 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;

<sup>176</sup> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

<sup>177</sup> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

<sup>178</sup> Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. § 1º O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

autorrepresentação dos sujeitos do discurso jurídico ocidental. Dá-se o reconhecimento na medida em que as diversas comunidades políticas incorporam em seus sistemas de linguagem enunciados dispendo sobre a diversidade religiosa. Esses enunciados podem ser produzidos de diferentes maneiras, e redigidos por diferentes outras. No caso brasileiro, desde a *Constituição de 1824* houve enunciados sobre a liberdade de culto. Todavia, a forma como referidos enunciados tem sido interpretados<sup>179</sup>, remete para a dimensão cultural, para as correspondentes representações dos mundos colonial e escravagista, imperial, da república velha, da república nova, do Estado de exceção e do período constitucional democrático, e para a própria condição dos intérpretes.

Isso demonstra que não basta enunciar a liberdade religiosa, pois a interpretação e a forma como as pessoas experimentam e vivem os conceitos, deriva do processo dialético de interiorização, objetivação e exteriorização, que por sua vez remete para a estrutura-estruturante-estruturada. A deficiência ou insuficiência de incorporação dos conceitos nas vivências produzem consequências no âmbito da proteção e promoção<sup>180</sup>. Um conceito não interiorizado, não se transforma em enunciado e não influencia comportamentos. Sendo assim, por mais que as Constituições de 1824 a 1969 e Atos Institucionais do Estado de exceção dispusessem sobre liberdade religiosa, diversidade religiosa ou liberdade de culto, faziam-no a partir de conceitos e códigos linguísticos<sup>181</sup> de seus próprios contextos. Dessa maneira, é possível afirmar que a enunciação da liberdade religiosa não leva ao reconhecimento da diversidade religiosa, quando sistemas semióticos e estruturas se valem de um código de linguagem monocultural, no caso do cristianismo católico, para solucionar questões numa sociedade multicultural, o que leva à falta de proteção e de promoção dessa diversidade. Assim, mesmo que um enunciado jurídico disponha sobre liberdade religiosa, essa liberdade é pensada por meio do código de linguagem que tem como referência o contexto da enunciação.

Pensando na resposta à questão “Como é concebida a diversidade religiosa no constitucionalismo?” isso nos leva a outra questão: qual

---

<sup>179</sup> Essa questão remete à discussão sobre o conceito de religião.

<sup>180</sup> A proteção pode ser explicada como a dimensão defensiva, enquanto a promoção envolve a pró-atividade na concretização dos enunciados.

<sup>181</sup> O direito se utiliza de outros códigos linguísticos para conceituar fatos. Esse processo ocorre na construção do significado de religião, quando comparado com outros conceitos como o e magia, feitiçaria e charlatanismo.

constitucionalismo? Pensando em termos atuais, numa perspectiva de sujeito descentrado e de globalização, o próprio Direito Constitucional tem passado por reflexões críticas, a partir das quais vêm surgindo novas abordagens nominadas de neoconstitucionalismo, pós-constitucionalismo, novo constitucionalismo latino-americano. Após tecer críticas aos modos como nós, brasileiros, importamos doutrina estrangeira, sem refletir sobre seu embasamento filosófico, Streck esclarece:

[...] é preferível chamar o constitucionalismo instituído a partir do segundo pós-guerra de Constitucionalismo Contemporâneo (com iniciais maiúsculas), para evitar os mal-entendidos que permeiam o termo neoconstitucionalismo. Na verdade, refiro-me aos modelos constitucionais que implementam, de fato, o *plus* normativo democrático. Isso porque é possível vislumbrar o constitucionalismo do segundo pós-guerra em dois estágios fundamentais: o social-burocrático (e não democrático) e o social democrático. No Brasil, v.g., embora a Constituição de 1946 não possa ser epitetada de autoritária, longe está de incorporar os avanços constitucionais aqui tratados. Essa questão se agrava com as Constituições autoritárias de 1967 e 1969 [...] Na verdade, o Constitucionalismo Contemporâneo conduz simplesmente a um processo de continuidade que agrega as novas conquistas que passam a integrar a estrutura do Estado Constitucional no período posterior à 2ª Guerra Mundial (STRECK, 2013, p. 298-299).

Utilizando, pois, a demarcação histórica apresentada pelo autor, tem-se na *Constituição de 1988* a primeira fonte enunciativa que reúne as condições mínimas necessárias ao reconhecimento, proteção e promoção da diversidade religiosa, numa matriz de entrelaçamento que torna possível a construção de um Estado Constitucional Democrático e preserva referentes embasados nas conquistas históricas que nos foram legadas. Esclarece o autor:

Nessa medida, pode-se dizer que o Constitucionalismo Contemporâneo representa um redimensionamento na práxis político-jurídica, que se dá em dois níveis: no plano da teoria do Estado e da Constituição, com o advento do Estado Democrático de Direito; e no plano da Teoria do Direito, no interior da qual se dá a reformulação da teoria das fontes (a supremacia da lei cede lugar à onipresença da Constituição); na teoria da norma (devido à normatividade dos princípios) e na teoria da interpretação (que, nos termos que proponho, representa uma blindagem às discricionariedades a ativismo, a partir da construção de uma teoria da decisão judicial). Todas essas conquistas devem ser pensadas, num primeiro momento, como continuadoras do processo histórico através do qual se desenvolve o constitucionalismo. Com efeito, o constitucionalismo pode ser concebido como um movimento teórico jurídico-político em que se busca limitar o exercício do poder a partir da concepção de mecanismos aptos a gerar e garantir o exercício da cidadania (STRECK, 2013, p. 299).

Essas condições tornam possível a construção de reflexões e abordagens que viabilizem a construção de um Estado que reconheça, defenda e promova uma

linha de atuação política multicultural interculturalista. Todavia, como alerta Streck, “uma Constituição não se operacionaliza por si mesma” dependendo do desenvolvimento de teorias que deem condições de tornar seus conteúdos efetivos no nível da interpretação (STRECK, 2013, p. 277). Isso evoca também a discussão sobre a estrutura da sociedade civil<sup>182</sup>, na qual o *homo oeconomicus*, segundo reflexões de Foucault (2008, p. 398) destitui o poder do soberano.

As relações humanas estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e discriminação de determinados grupos. Sistemas semióticos, discursos, enunciados e sujeitos discursivos são rotulados, avaliados, situados, dentro dessa trama de conflitos envolvendo questões de poder. Na contemporaneidade é evidente a construção de representações depreciativas de povos de diferentes culturas, o que pode ser notado nas tramas das relações internacionais e internas de poder envolvendo, por exemplo, o islamismo, com ilustra Armstrong (2016), no âmbito internacional, e as religiões de matriz-africana no Brasil, como sugerem vários estudos, entre os quais se destaca o de Oliveira, (2012), e também levantamentos produzidos pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (2016). Incapazes de produzir discursos mais analíticos e objetivos que possibilitem identificar com maior precisão, agentes que violam direitos humanos em diferentes continentes ou regiões, a partir de suas condutas, instituições sociais e mídias, reforçam a representação semiótica nas figuras de antissujeitos, antissistemas e antidiscursos, perpetuando a imagem de cruzada e a perspectiva de bipolarização do mundo. Essa forma de abordagem, além de não contribuir para a compreensão dos problemas, retroalimenta sua lógica de negação da ipseidade e da alteridade, impossibilitando a construção de análises que possam sugerir soluções adequadas para os problemas respeito do lugar do religioso no jurídico.

---

<sup>182</sup> Conforme explicação de Foucault (2008, p. 398) “[...] o *homo oeconomicus* não se contenta em limitar o poder do soberano. Até certo ponto, ele o destitui [...] Ele o destitui na medida em que faz surgir no soberano uma incapacidade para dominar a totalidade da esfera econômica”.

## CONCLUSÃO

Pudemos perceber, ao longo de nossa pesquisa, a tensão dialética havida entre linguagens e estruturas religiosas e jurídicas. Percebemos que linguagens e estruturas se transformam na diacronicidade. Essas transformações ressignificam a representação e autorrepresentação dos sujeitos nas diferentes estruturas. Através da teoria semiótica bakhtiniana aliada à ideia de diacronicidade saussuriana, constatamos a mudança da linguagem jurídica a respeito do religioso em diferentes contextos jurídico-políticos. Através da teoria de matrizes de entrelaçamento de Shinn, constatamos as mudanças nos referentes, que se adaptaram aos processos de secularização e pluralismo. Aliando as reflexões sobre mudanças da linguagem às reflexões sobre mudanças nos referentes, verificamos que mudanças na linguagem podem promover mudanças nas estruturas, dando-se o contrário também. Os fenômenos condutores das mudanças na linguagem e nas estruturas foram a secularização e o pluralismo, que desencadearam transformações no arranjo político, social e econômico medieval, contexto inicial de nossa análise. A partir deste contexto, vimos a emergência de novos sujeitos discursivos, novos referentes, novos enunciados e novos discursos.

Nossa história começou há aproximadamente trinta a quarenta mil anos, de onde advêm os primeiros achados arqueológicos da presença humana no continente americano, passando pelas complexas organizações sociais das populações mesoamericanas e pelos agrupamentos humanos que habitavam as costas brasileiras quando da chegada dos europeus. Quando estes chegaram à América, trouxeram consigo o imaginário medieval, a luta de Deus contra o Diabo e o espírito de cruzada. Ao mesmo tempo, o iluminismo, o renascimento e a reforma protestante trouxeram ao campo de análise a pessoa, em sua individualidade. A invasão da América produziu uma profunda inquietação no imaginário dos povos europeus, desencadeou o genocídio dos povos indígenas originários e a destruição de sua cultura e religiosidade. A escravidão introduziu novos atores no campo de análise, os quais trouxeram consigo seus aspectos culturais e religiosos. Vigorava um cenário de pluralismo jurídico numa estrutura medieval na qual o religioso exercia a função de consagração (BOURDIEU, 1998, p. 46). Vieram os Estados modernos absolutistas e a ascensão da burguesia. As novas ciências trouxeram novos atores que passaram a figurar no cenário e seus discursos passaram a

concorrer e, posteriormente substituíram, o discurso religioso. Com as revoluções liberais do século XVIII ocorreu a separação entre Igreja e Estado, e a burguesia passou a ocupar o espaço público, contendo as massas. Aqui surgem nossas primeiras referências normativas pertinentes ao objeto de investigação: *Constituição dos Estados Unidos da América de 1787; Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*. Na passagem do século XIX para o século XX, as massas de homens livres passaram a figurar no cenário, em especial no momento da formação dos Estados nacionais<sup>183</sup>. Os discursos fascista e nazista de extrema direita levaram à radicalização do preconceito e discriminação, o que chegou ao ápice na segunda guerra mundial. Neste longo transcurso, a diversidade humana era associada a esquemas de pensamento que não viam a humanidade em sua igual dignidade, a despeito da enunciação da igualdade na *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*<sup>184</sup>. Enquanto diferentes formas de colonialismo se mantiveram, o internacional dos povos europeus sobre outros povos do mundo, e o nacional dentro dos próprios Estados, a enunciação da igualdade se mostrou como mera enunciação formal.

No Brasil, a despeito da contínua enunciação da liberdade de culto e da liberdade religiosa nas constituições, foi persistente a utilização de diferentes técnicas e mecanismos de discriminação e controle, a exemplo da utilização das leis penais, sob diversos argumentos: religiosos, culturais, médicos. Num jogo entre atores que se encontravam em posições assimétricas, aqueles que exerciam o domínio utilizavam os diferentes aparelhos estruturais e ideológicos para afirmar sua condição, mantendo a diferenciação da própria condição humana em relação a outros sujeitos. Atores vulneráveis e marginalizados, por sua vez, apesar de estruturalmente excluídos, utilizavam táticas para transitar em diferentes sistemas

---

<sup>183</sup> Conforme explicação de Hobsbawm (2013, p. 170; 173) “A combinação das reivindicações sociais e nacionais, como um todo, provaram ser bem mais efetivas como mobilizadoras da independência do que o puro apelo do nacionalismo, o qual se limitava às classes médias baixas descontentes, as únicas para quem ele substituíria – ou parecia substituir – um programa simultaneamente social e político [...] As opiniões políticas que agora começaram a aparecer – até mesmo nas cartas dos trabalhadores, camponeses e mulheres trabalhadoras – são melhor analisadas em termos de três oposições binárias encadeadas: rico-pobre (ou senhor-camponês, patrão-operário), guerra-paz e ordem-desordem. Os liames entre eles, ao menos nas cartas, são óbvios: o rico vive bem e não serve no Exército, os pobres estão à mercê dos ricos e poderosos, das autoridades do Estado, do Exército e assim por diante”.

<sup>184</sup> O artigo 1º da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* previu: “Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum” (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1789).

semióticos, e técnicas de bricolagem, sincretismo, hibridismo e imbricação. O caso do alto espiritismo e do baixo espiritismo é emblemático. Jogando com as palavras e com a linguagem, os antissujeitos lutavam e ressignificavam a representação e autorrepresentação de sua condição.

Não é pequena a importância das lutas e conquistas decorrentes dos movimentos políticos e sociais promovidos por grupos e atores vulneráveis e marginalizados. Se chegamos a um contexto de igual dignidade das diferentes culturas, isto se deve àqueles que se insurgiram contra a dominação. Ainda assim, somente a partir da segunda guerra mundial, quando os próprios europeus experimentaram a negação de sua humanidade, e quando os Estados se tornaram os violadores dessa humanidade, emergiram novos discursos que reconhecem a igual dignidade das culturas, que reconhecem a insuficiência da enunciação formal dessa igualdade em leis, ressignificando os próprios conceitos de democracia, liberdade, igualdade e fraternidade.

A diversidade religiosa, pensada em conjunto com o constitucionalismo, adquiriu a partir do fim da segunda guerra mundial uma significação que tornou possível a emergência do multiculturalismo. Somente quando a diversidade cultural é pensada em termos de igual dignidade, a igualdade dos indivíduos pode transcender as limitações estruturais expressadas em termos evolucionistas. Apesar do advento desse estado de coisas, a hipótese que guiou a pesquisa somente em parte pode ser confirmada. O multiculturalismo brasileiro pode ensejar a releitura da constituição sem desconstruir as conquistas das revoluções liberais e sociais, e ao mesmo tempo levar ao reconhecimento das diferenças religiosas como situações legitimadoras de tratamento diferenciado. Todavia, os próprios discursos religiosos, experimentando as consequências do pluralismo e da secularização, têm assumido em alguns casos conteúdos fundamentalistas. O papel do Direito Constitucional, no discurso constitucionalista, enquanto teoria normativa da política, é estabelecer condições para que a diversidade religiosa possa existir na unidade política do Estado.

No Brasil, a diversidade cultural é experimentada de diferentes modos pelos sujeitos, a depender do *locus* que ocupam nas tramas dos sistemas semióticos ou nas estruturas sociais. Sendo assim, a percepção da multiculturalidade não pode ser generalizada, o que foi demonstrado por Oro (2012, p. 182). Quanto ao reconhecimento do povo brasileiro como uma nação multicultural,

trata-se de questão que esteve presente durante os diversos momentos em que se discutiu a questão nacional, seja nos discursos de José Bonifácio de Andrada, na Semana de 22, na década de 30, ou em outros momentos. Foi justamente no curso dessas discussões que surgiu a afirmação das culturas negra e indígena como partes constituintes de nossa identidade cultural. Isso não elimina o fato, contudo, de muitos sujeitos ainda enunciarem que a democracia racial é parte das causas que nos levam a ser um país com problemas sociais, políticos e econômicos, o que ainda se mostra presente no uso da linguagem, apesar de se tratar de falso argumento.

A presença do multiculturalismo no constitucionalismo se mostra no conteúdo de enunciados jurídicos que dispõem sobre o reconhecimento da diversidade cultural e o direito de ser diferente. No texto constitucional, o art. 3º, IV, prevê expressamente ser objetivo fundamental da República Federativa do Brasil, promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. O art. 5º, VI, prevê, entre outros, os princípios da igualdade e a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Contudo, como destacado por Burity (2008), é preciso refletir sobre o novo espaço ocupado pelas religiões e pelos agentes religiosos na sociedade civil e na própria estrutura do Estado, algo que tem levado à tensão entre o republicanismo e a laicidade, como princípios liberais, e a facticidade. Com isso, a diversidade da identidade religiosa, com o advento do Estado constitucional democrático, além da dimensão de proteção contra a atuação do Estado, também tem se apresentado como importante fator mobilizador de grupos nos processos de reivindicação por reconhecimento e direitos. Nos casos apontados por Oro (2012, p. 186), projetos de lei tendentes a proibir sacrifícios de animais e que puniam a colocação de animais em encruzilhadas, sob os argumentos de proteção ao meio ambiente, não tiveram êxito face à mobilização de movimentos religiosos que seriam atingidos.

A diversidade religiosa num país multicultural como o Brasil pode contribuir para a construção de uma abordagem constitucionalista multicultural. O constitucionalismo contemporâneo, em seu estágio social democrático (STRECK, 2013, p. 298-299), superando o estágio o social-burocrático, ressignifica o próprio conceito de democracia. Ao invés de uma expressão formal da participação popular

na escolha de governantes ou parlamentares, confere aos sujeitos discursivos uma nova condição política, legitimando sua participação na permanente construção dos projetos políticos do Estado, na interação dialética entre as esferas pública, social e privada. O constitucionalismo contemporâneo é um modelo inclusivo da diversidade. A discussão tem sido desenvolvida no plano internacional, como explica Canotilho (2008, p. 263-279) ao se referir à interconstitucionalidade, interculturalidade, interparadigmaticidade constituinte e intersemiotividade constitucional, no bojo das reflexões sobre a União Europeia, que tem exigido a construção de teorias e soluções que ofereçam caminhos à convivência de pessoas num espaço plurinacional no qual ocorre o pluralismo jurídico. Canotilho destaca os estudos de Peter Häberle (1998), que propõe uma teoria da constituição como ciência da cultura.

A(s) ciência(s) da(s) religião(ões) têm muito a oferecer nessa perspectiva, por trabalharem a religiosidade, a partir de diferentes códigos linguísticos, em diferentes sistemas semióticos, discursos e enunciados, sem que isso elimine os referentes que marcam a identidade dos sujeitos ou os *loci* por onde transitam. Considerando, porém, que as relações humanas estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e discriminação de determinados grupos, como sugere o alerta de Candau (2013), as mudanças imaginadas evocam uma diferente atuação dos atores no espaço público, o que implica dizer que, o processo dialético de exteriorização, objetivação, e interiorização (BERGER, 1985), precisa contar com mudanças nos enunciados, mas também com mudanças nos comportamentos dos sujeitos. O papel das escolas nesse processo é fundamental, havendo na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, um enunciado que torna possível essa reflexão e abordagem, previsto no § 1º do art. 210, onde se lê que:

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 1º O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental (BRASIL. ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, 1988).

Esse enunciado evoca toda a reflexão desenvolvida em termos de dialogismo e entrelaçamento, repercutindo também na economia do poder envolvendo sistemas semióticos, onde se estabelecem as disputas entre diferentes

atores pelo privilégio de controlar a produção e reprodução dos enunciados e dos discursos. Compatibilizando essa questão com as ideias de dialogismo (BAKHTIN, 2016) e matriz de entrelaçamento (SHINN, 2008), no escopo das relações políticas constitucionalmente estabelecidas, no espaço público, de maneira a preservar a democracia, a igual dignidade de todos os sujeitos discursivos, e a legitimação do direito pelo procedimento democrático (HABERMAS, 2003, p. 170;190), acreditamos que uma abordagem do ensino religioso pela perspectiva das ciências das religiões possa ser importante catalizador, com vistas à ressignificação do modo como compreendemos a diversidade religiosa.

Ainda que não seja esse o propósito das ciências das religiões, o conhecimento das diferentes religiões, das diferentes experiências religiosas, de diferentes sistemas semióticos, pode nos tornar menos dogmáticos, menos fundamentalistas, e possivelmente, mais abertos ao diálogo e dispostos ao reconhecimento da diversidade. Num mundo em que poucos, e cada vez menos sujeitos estão dispostos a ouvir o outro e o diferente, impõe-se a práxis dialógica como condição indispensável ao fortalecimento da democracia, o que deve envolver a política, o futebol, e principalmente religião, para além da polarização entre liberais e comunitaristas.

## REFERÊNCIAS

- AB´SABER, Aziz N. et al. *História geral da civilização brasileira: a época colonial*. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, t. 1; v. 2, 2003.
- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Formulário Ortográfico. Academia Brasileira, 2017. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/nossa-lingua/formulario-ortografico>>. Acesso em: 05 abr. 2017.
- ADORNO, Teodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALEXY, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.
- ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- ARMSTRONG, Karen. *Campos de sangue: religião e a história da violência*. Tradução de Rogério Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: nunca mais*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ARRIBAS, Célia de Graça. Espiritismo: entre crime e religião. *Caicó*, p. 318-339, jan./ jul. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/956/956>>. Acesso em: 14 mar. 2017.
- AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados* [online], v. 18, n. 52, p. 109-120, dez. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300009)>. Acesso em: 09 out. 2016.
- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: terceira época - 1930-1964*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. 13 ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os gêneros do discurso*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34,

2016.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro descolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, v. 11, p. 89-117, mai./ago. 2013.

BARRETO, Célia de Barros *et al.* *História geral da civilização brasileira: o Brasil monárquico*. 9 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, t. 2, v. 3, 2003.

BARROSO, Luis Roberto. *Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e sua fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 2011. p. 185-227.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. 19 ed. Tradução de Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis: Vozes, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, v. 1, 1987.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

\_\_\_\_\_; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2010.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Tradução de Marcio Pugliesi; Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

\_\_\_\_\_. *Teoria da norma jurídica*. Tradução de Fernando Pavan Baptista e Arlani Bueno Sudatti. Bauru: EDIPRO, 1999.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência política*. 11 ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

\_\_\_\_\_. *Curso de direito constitucional*. 23 ed. São Paulo: Malheiros Editores Ltda., 2008.

\_\_\_\_\_. *Teoria geral do Estado*. São Paulo: Malheiros, 2010.

BORAU, José Luis Vásquez. *O fenômeno religioso*. Tradução de Lara Almeida Dias. Lisboa: Paulus, 2009.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOURRICAUD, François; BOUDON, Raymond. *Dicionário crítico de sociologia*. Tradução de Maria Letícia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. São Paulo: Ática, 2001.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Indústria e Comércio Exterior. Acordo geral sobre tarifas do comércio 1947 (GATT 47). *Acordos da OMC*, 1947. Disponível em: <<http://www.desenvolvimento.gov.br/sitio/interna/interna.php?area=5&menu=367>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. Assembleia Constituinte. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 18 de setembro de 1946*. Portal da Legislação, 1946. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Assembleia Nacional Constituinte. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934*. Portal da Legislação, 1934. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Assembleia Nacional Constituinte. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Portal da Legislação, 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Congresso Nacional Constituinte. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 24 de fevereiro de 1891*. Portal da Legislação, 1891. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Casa Civil. *Lei de 16 de dezembro de 1830: Manda executar o Código Criminal*. Brasília: Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm)>. Acesso em: 17 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. Congresso Nacional. *Constituição da República Federativa do Brasil de 24 de janeiro de 1967*. Portal da Legislação, 1967. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-1015)*. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2016.

\_\_\_\_\_. Ministros da marinha de guerra, do exército e da aeronáutica militar. *Emenda Constitucional nº 01, de 17 de outubro de 1969*. Portal da Legislação, 1969. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Emendas/Emc\\_anterior1988/emc01-69.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. *Ato Institucional nº 1, de 09 de abril de 1964*: dispõe sobre a manutenção da Constituição Federal de 1946 e as Constituições Estaduais e respectivas Emendas, com as modificações introduzidas pelo Poder Constituinte originário da revolução Vitoriosa. Portal da Legislação, 1964. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/AIT/ait-01-64.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-01-64.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Casa Civil. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*: promulga o Código Penal. Brasília: Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm)>. Acesso em: 17 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. *Decreto nº 591, de 06 de julho de 1992*: Atos Internacionais. *Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*. Promulgação. Portal da Legislação, 1992. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/d0591.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm)>. Acesso em: 16 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. *Decreto nº 592, de 06 de julho de 1992*: Atos Internacionais. *Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos*. Promulgação. Portal da Legislação, 1992. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/d0592.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm)>. Acesso em: 16 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890*: Código Penal. Portal da Legislação, 1890. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. *Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940*: Código Penal. Portal da Legislação, 1940. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. *Lei nº 1.802, de 05 de janeiro de 1953*: define os crimes contra o Estado e a Ordem Política e Social, e dá outras providências. Portal da Legislação, 1953. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1950-1969/L1802.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L1802.htm)>. Acesso em: 14 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 10 de novembro de 1937*. Portal da Legislação, 1937.

Disponível em:  
<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm)>. Acesso em:  
02 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. Tribunal Regional Federal (2. Região). 17ª Vara da Seção Judiciária Federal do Rio de Janeiro. Decisão de 29 abr. 2014. *Processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101 (2014.51.01.004747-2)*.

BRAZIL. Imperador Constitucional. *Constituição Política do Império do Brasil de 25 de março de 1824*. Portal da Legislação, 1824. Disponível em:  
<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm)>. Acesso em:  
02 abr. 2017.

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

BURITY, Joanildo. A. Religião, política e cultura. *Tempo Social: revista de sociologia da USP: Dossiê - Sociologia da Religião*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12580/14357>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antônio Flávio (Orgs.). In: *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 13-37.

\_\_\_\_\_; SACAVINO, Susana. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación*. Bogotá: Desde Abajo, 2015.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. 7 ed. Coimbra: Edições Almedina, 2003.

\_\_\_\_\_. *Brançosos e interconstitucionalidade: itinerários dos discursos sobre a historicidade constitucional*. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2008.

CARDOSO, Fernando Henrique *et al.* *História da civilização brasileira: o Brasil republicano*. 8 ed., t. 3, v. 8. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. A agonia da república brasileira: 1899-1945. *República, republicanismo e republicanos: Brasil, Portugal, Itália*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 323-359, 2011. Disponível em: <<https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/31143/1/13-%20rep%20republicano.pdf?ln=pt-pt>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

CARVALHO NETTO, Manelick de. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

CASAS, Bartolomeu de Las. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião: obras completas*, 1. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, v. 1, 2005.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 8 ed., v. 2. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra Ltda., 2013.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.

CAVA, Ralph Della. Igreja e Estado no Brasil do Século XX: sete monografias sobre o catolicismo brasileiro, 1916-1964. *Estudos CEBRAP*, 12, 1975. 5-52. Disponível em:

<[http://cebrap.org.br/v2/app/webroot/files/upload/biblioteca\\_virtual/igreja\\_e\\_estado\\_no\\_brasil.pdf](http://cebrap.org.br/v2/app/webroot/files/upload/biblioteca_virtual/igreja_e_estado_no_brasil.pdf)>. Acesso em: 06 fev. 2015.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira ALVES. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

CHAVES, L. G. Mendes. Minorias e seu estudo no Brasil. *Revista de Ciências Sociais*, v. 1, nº 1, p. 149-168, 1970. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/4487>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.

CIPRO NETO, Pasquale. *Gramática da língua portuguesa*. São Paulo: Scipione, 2003.

COELHO, Inocêncio Mártires. *Interpretação constitucional*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

CONCEIÇÃO, Flávio da. Militares cearenses contrariando a Ditadura Militar: uma abordagem necessária (1964-1985). *Simpósio Nacional de História*, 22 a 26 julho 2013. Disponível em:

<[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371164177\\_ARQUIVO\\_Flavio\\_Ampuh2013.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371164177_ARQUIVO_Flavio_Ampuh2013.pdf)>. Acesso em: 19 nov. 2016.

COSTA, Newton Carneiro Afonso da. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2008.

CRAWFORD, Robert. *O que é religião*. Tradução de Gentil Avelino TITTON. Petrópolis: Vozes, 2005.

CRISTINO, Horácio Coelho. *O catecismo na história da Igreja - II*. Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, p. 102-119, 1994. Disponível em: <[http://www.liturgia.pt/anodafe/O\\_Catecismo\\_na\\_historia\\_da\\_Igreja\\_II.pdf](http://www.liturgia.pt/anodafe/O_Catecismo_na_historia_da_Igreja_II.pdf)>. Acesso em: 12 abr. 2017.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à*

fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

D´ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DI FANTI, Maria da Glória Corrêa. A linguagem em Bakhtin: pontos e pespontos. *Veredas: Revista de Estudos Linguísticos* [on line]. v. 7, nº 1 e nº 2 (jan./dez. 2003): 95-111. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaveredas/home/resultado-da-busca/?q=pontos+e+pestpontos>> Acesso em: 16 mar. 2017.

DIAS, Renato da Silva. Entre a cruz e a espada: religião, política e controle social nas Minas de Ouro (1693-1745). *Varia História*, v. 26, n. 43, p. 155-175, jan./dez. 2003.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 4 ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.

DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. Tradução de Nelson Boeira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EAGLETON, Terri. *A ideia de cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2011.

ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução de Monica Staher. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume III: de Maomé à idade das reformas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, v. 03, 2011.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3 ed. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ERICKSON, Paul A.; MURPHY, Liam D. *História da teoria antropológica*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2015.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *História da antropologia*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. Petrópolis: Vozes, 2010.

FAJARDO, Raquel Zonia Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez. *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. Cap. 6, p. 139-159.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de direito constitucional*. 6. ed. Salvador: JusPodivm, 2014.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FIORIN, Jose Luiz. *Elementos de análise do discurso*. 15. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida SAMPAIO. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 50. ed. São Paulo: Global, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GALTER, Albert. *O livro vermelho da Igreja perseguida*. Petrópolis: Vozes, 1958.

GENDROP, P. *A civilização maia*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 2011.

GIUMBELLI, E. Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos. *Dados* [online], Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, jan. 1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200004&lng=en&nrm=iso)> Acesso em: 17 abr. 2017.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GOMES, Ângela Maria de Castro *et al.* *História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano*. 9 ed., t. 3, v. 10. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

GOMES, Regina; MANCINI, Renata. Textos midiáticos: uma introdução à semiótica discursiva. *IX Fórum de estudos linguísticos (FELIN)*. Círculo fluminense de estudos filológicos e linguísticos, 2007. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/ixfelin/trabalhos/pdf/66.pdf>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

GONÇALVES, Gisela. Comunitarismo ou liberalismo? *Biblioteca online de ciências da comunicação*, 03 ago. 2016. Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt/pag/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

GONÇALVES, Marcos. Afinidades republicanas na era do anticlericalismo: Brasil, Portugal e a "questão jesuítica" de novembro de 1910. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 15, nº 23, p. 63-87, out. 2014. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2014v15n23p63/7213>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia*. Tradução de Ana Carla Lacerda. Rio de Janeiro: LPP, 2002.

GREIMAS, Algirdas Julien. *Semiótica do discurso científico e da modalidade*. Tradução de Cidmar Teodoro Pais. São Paulo: Difel, 1976.

\_\_\_\_\_. *Semiótica e ciências sociais*. Tradução de Álvaro Lorencini e Sandra Nitri. São Paulo: Cultrix, 1981.

GUERREIRO, Silas. Antropologia da religião. In: *Compêndio de ciência da religião*. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank USARSKI. p. 243-256. São Paulo: Paulinas, 2013.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Tradução de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2000.

HÄBERLE, P. *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*. 2. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade I*. 2 ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. v. 1. 2 vols. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade II*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. v. 2. 2 vols. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Denilson Luis Werle. São Paulo: UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HANCOCK, Jaime Rubio. Dicionário Oxford dedica sua palavra do ano, "pós-verdade" a Trump e Brexit. *El País*. 2016. Disponível em: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/16/internacional/1479308638\\_931299.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/16/internacional/1479308638_931299.html)>. Acesso em: 02 abr. 2017.

HAVILAND, Wilhelm Friedrich *et al.* *Princípios de antropologia*. Tradução de Elisete Paes e Lima. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

HESSE, Konrad. *A força normativa da constituição*. Tradução de Gilmar Ferreira MENDES. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução de J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2009.

HOBBSAWM, Eric John Ernest. *A era das revoluções, 1789-1848*. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra Ltda., 2012.

\_\_\_\_\_. *A era do capital, 1848-1875*. Tradução de Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *A era dos impérios, 1875-1914*. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2 ed. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 6. ed. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORSLEY, Richard A. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 17. ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Conclusões de Medellin. 6. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 01, nº 01, p. 01-21, jan. 2001.

JOSAPHAT, Frei Carlos. Introdução e notas. In: CASAS, Bartolomeu de Las. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião, obras completas, 1*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 07-56; 303-317.

JOURNEL, Pierre. *A liturgia no catecismo da Igreja Católica*. Secretariado Nacional de Liturgia, Fátima, p. 83-89, 1993. Disponível em: <[http://www.liturgia.pt/anodafe/A\\_liturgia\\_no\\_catecismo\\_da\\_Igreja\\_catolica.pdf](http://www.liturgia.pt/anodafe/A_liturgia_no_catecismo_da_Igreja_catolica.pdf)>. Acesso em: 12 abr. 2017.

KARDEC, A. *O céu e o inferno, ou justiça divina segundo o espiritismo*. Tradução de Manuel Justiniano Quintão. 61. ed. Brasília: FEB, 2013.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito* (edição de 1934). Tradução de José Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

\_\_\_\_\_. *Teoria pura do direito* (edição de 1960). Tradução de João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

KRISCHKE, Paulo José. *A igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

KUHN, Thomas S. *Estrutura das revoluções científicas*. 10. ed. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LASSALE, Ferdinand. *O que é uma Constituição?* Tradução de Gabriela Edel Mei. São Paulo: Pillares, 2015.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Lisboa. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIMA, Hermes. *Introdução à ciência do direito*. 10. ed. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1960.

LING, Trevor. *História das religiões*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2005.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *Curso de história do direito*. 3. ed. São Paulo: Método, 2013.

\_\_\_\_\_. *O direito na história: lições introdutórias*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Fundamentalismo: uma gestão autoritária do sagrado. *Vida Pastoral*, v. 176, p. 19-25, mai/ jun 1994.

MAIA NAKANO, Vinícius Wagner de Sousa. Juiz nega que Umbanda e Candomblé sejam religiões: preconceito religioso e a ausência de proteção judicial. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; GARCIA, Gilberto G.; ARAÚJO, Cristiano S. *As religiões afro-brasileiras pedem passagem*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 127-141.

\_\_\_\_\_; FERREIRA, Lindiógenes. Interpretação da Bíblia a partir da hermenêutica negra. *Fragments de cultura*, Goiânia, v. 24, n. 3, p. 393-401, jul./set. 2014.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo:

Paulinas, 2013. p. 231-242.

MARINETTI, Filippo Tommaso. *Futurismo: manifesto futurista*. Memória Virtual, 1909. Disponível em: <<https://memoriavirtual.net/2005/02/21/futurismo-manifesto-futurista-2/>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

MARQUES, Leonardo Arantes. *História das religiões e a dialética do sagrado*. São Paulo: Idias & Letras, 2015.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: Feuerbach, a contraposição entre as cosmovisões materialista e realista*. Tradução de Frank Muller. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 1843. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Andityas Soares de Mora Costa; MILÃO, Diego Antonio Perini. Decisionismo e hermenêutica negativa: Carl Schmitt, Hans Kelsen e a afirmação do poder no ato interpretativo do direito. Sequência: *Estudos Jurídicos e Políticos*, Florianópolis, p. 111-138, dez. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2013v34n67p111/25845>>. Acesso em: 16 abr. 2017.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teorias e temas*. Petrópolis: Vozes, 2015.

MENDES, Gilmar Ferreira; COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2009.

MÖLLER, Max. *Teoria geral do neoconstitucionalismo: bases teóricas do constitucionalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

MONTEJO, Miguel F. Canessa. Los derechos humanos laborales: el núcleo duro de derechos (core rights) y el ius cogens laboral. *Revista del Ministerio del Trabajo y Asuntos Sociales*, p. 111-151, 2008. Disponível em: <[http://www.empleo.gob.es/es/publica/pub\\_electronicas/destacadas/revista/numeros/72/est05.pdf](http://www.empleo.gob.es/es/publica/pub_electronicas/destacadas/revista/numeros/72/est05.pdf)> Acesso em: 19 nov. 2016.

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

\_\_\_\_\_. A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões. *Novos Estudos CEBRAP* [online], São Paulo, n. 98, p. 125-142, mar. 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002014000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002014000100007)>. Acesso em: 17 nov. 2016.

MORENO, Jamile Coelho. Conceito de minorias e discriminação. *Revista USCS*, ano X, nº 17, p. 141-156, jul./dez. 2009.

MOTA, Carlos Guilherme; LOPES, Adriana. *História do Brasil: uma interpretação*. 4 ed. São Paulo: Editora 34, 2015.

MUDANÇA SOCIAL. In. BOURRICAUD, François; BOUDON, Raymond. *Dicionário crítico de sociologia*. Tradução de Maria Letícia Guedes Alcoforado e Durval Ártico. São Paulo: Ática, 2001.

OLIVEIRA FILHO, Benjamin. *Introdução à ciência do direito*. 3. ed. Guanabara: Haddad, 1961.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Religião, violência e etnicidade*. Goiânia: Kelps, 2012.

\_\_\_\_\_. *Religião e as teias do multiculturalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 177-197.

ORO, Ari Pedro. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. In: *A religião no espaço público: atores e objetos*. ORO, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto, CIPRIANI, Roberto, GIUMBELLI, Emerson. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 181-193.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

OSWALD DE ANDRADE. In Britannica Escola. Enciclopédia Escolar Britannica, 2017. Web, 2017. Disponível em: <<http://escola.britannica.com.br/levels/fundamental/article/Oswald-de-Andrade/483065#289520>>. Acesso em: 13 de Abril de 2017.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. Tradução de Próculo Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAIS, Cidmar Teodoro. Monografias de semiótica linguística. In: GREIMAS, Algirdas Julien. *Semiótica do discurso científico e da modalidade*. São Paulo: Difel, 1976. p. VII-IX.

PASCUAL, Alejandra Leonor. *Terrorismo de Estado: Argentina de 1976 a 1983*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

PASSOS, João Décio. Apresentação da coleção marco conciliar. In: SOARES, José Maria Ligorio. *Revelação e diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

PASSOS, Mauro. A mística do catolicismo popular: a tradição e o sagrado. *Anais dos Simpósios da ABHR*, Juiz de Fora, v. 12, p. 01-09, mai./ jun. 2011.

POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: EDUSP, 2011.

- POZO, José del. *História da América Latina e do Caribe*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19(1), n. 312, p. 11-20, jan./abr. 2011.
- PRESOT, Aline. Celebrando a "Revolução": as Marchas da Família com Deus e pela Liberdade e o Golpe de 1964. In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha. (Orgs.). *A construção social dos regimes autoritários: Brasil e América Latina*. Tradução de Maria Alzira Brum Lemos e Sílvia de Souza Costa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2, 2010. p. 71-96.
- QUACRE. In. Enciclopédia Escolar Britannica, 2017. Web, 2017. Disponível em: <<http://escola.britannica.com.br/levels/fundamental/article/quacre/482313>>. Acesso em: 13 de Abril de 2017.
- QUADROS, Eduardo Gusmão. A luta pela língua. *História: questões & debates*, Curitiba, v. 35, n. 2, p. 211-225, 2001.
- QUELBANI, M. *O círculo de Viena*. Tradução de Marcos Marcionila. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- REALE, Miguel. *O direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Teoria tridimensional do direito*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.
- REIMER, Haroldo. *Liberdade religiosa na história e nas constituições do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2013.
- RIBAS, José Dalmo Ribeiro. *Saravá Ogum: a umbanda em procissão* [dissertação de mestrado]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RICOBOM, Gisele. *Intervenção humanitária: a guerra em nome dos direitos humanos*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo com o outro*. São Paulo: Papirus, 1991.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 02, p. 107-136, abr. 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77011998000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000200004&lng=en&nrm=iso)>.

RODRIGUES, Rosângela Hammes. Análise de gêneros do discurso na teoria bakhtiniana: algumas questões teóricas e metodológicas. In: *Linguagem em (Dis)curso*, [S.l.], v. 4, n. 2, p. p. 415-440, jan./jun. 2004. ISSN 1982-4017. Disponível em:

<[http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem\\_Discurso/article/view/272](http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/272)>. Acesso em: 16 mar. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *As vozes do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. (Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos, v. 6).

\_\_\_\_\_. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos, v. 2).

\_\_\_\_\_. (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. (Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos, v.4).

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-72.

\_\_\_\_\_. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 9 ed. São Paulo: Cortez, 2003.

\_\_\_\_\_; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.

\_\_\_\_\_. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 429-461.

SANTOS, Miriam de Oliveira. A noção de identidade e seu uso nos estudos migratórios. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana - REMHU*, Brasília, v. Ano XVIII, nº 34, p. 27-43, jan./jun. 2010. Disponível em: <<http://www.csem.org.br/remhu/index.php/remhu/article/download/207/190>>. Acesso em 19 nov. 2016.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. 27. ed. Tradução de Antônio Chelini; José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

\_\_\_\_\_. *La defensa de la consitución*. Tradução de Manuel Sanchez Sarto. Madrid: Tecnos, 1998.

\_\_\_\_\_. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases operaria*. Tradução de Jose Días García. Madrid: Alianza, 2009.

\_\_\_\_\_. O Führer protege o direito. In: MACEDO JR., Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. Tradução de Peter Naumann. São Paulo: Max Limonad, 2001. p. 219-225.

\_\_\_\_\_. Sobre os três tipos de pensamento jurídico. In: MACEDO JR., Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. Tradução de Peter Naumann. São Paulo: Max Limonad, 2001. p. 161-217.

SCHNEIDER, Jens. Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 97-129, Apr. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132004000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 16 mar. 2017.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégios de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCrim, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano PELEGRIN. Bauru: Edusc, 1999.

SEN, Amartya. *Identité et violence*. Paris: Odile Jacob, 2007.

SHINN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 43-81, Mar. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678-31662008000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662008000100003&lng=en&nrm=iso)> Acesso em: 16 mar. 2017.

SILVA, Eliane Moura da; KARNAL, Leandro. *O ensino religioso na escola pública do Estado de São Paulo - Volume 1: diversidade religiosa*. São Paulo: Secretaria de Estado da Educação/UNICAMP, 2002.

SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Paulo Julião da. *A Igreja Católica e as relações políticas com o Estado na era Vargas*. Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil - 29/05 a 01/06/2012. In: ANAIS dos Simpósios da ABHR. São Luís: UFMA, Associação Brasileira de História das Religiões, 2012. Disponível em: <

<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/456/391> Acesso em: 19 nov. 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 73-102.

SOCIEDADE CANDOMBLÉ MODERNO. *São Jorge e Ogum: diferenças e semelhanças*. Sociedade Candomblé Moderno, 2011. Disponível em: <<http://sociedadecandomblemoderno.blogspot.com.br/2011/04/sao-jorge-e-ogum-diferencas-e.html>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

SORIANO, Ramón. *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba: Almuzara, 2004.

SOUSA, Octávio Tarquínio de. *A vida de D. Pedro I*. vol. II, t. 1. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

SOUSTELLE, Jacques. *A civilização asteca*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

SOUZA, Catarina da Silva. *O conhecimento em administração: uma cartografia das perspectivas epistemológicas*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 77-95, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 08 abr. 2016.

SOUZA, Laura de Melo. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. *A política biológica como projeto: a "Eugenia Negativa" e a construção da nacionalidade na trajetória de Renato Kehl*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências). Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz - Fiocruz, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STRECK, Lenio Luiz. *Jurisdição constitucional e decisão jurídica*. 3 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

\_\_\_\_\_. *Súmulas no direito brasileiro: eficácia, poder e função*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1995.

SUESS, Gunter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

TATIT, Luiz. *Análise semiótica através das letras*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 45-94.

\_\_\_\_\_. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

TAYLOR, Edward Burnet. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. *Internet Archive*, London, 1920. Disponível em: <<https://archive.org/stream/primitivculture01tylouoft#page/n3/mode/2up>>. Acesso em: 06 nov. 2016.

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota Dias. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008.

\_\_\_\_\_. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 218-248.

TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no direito constitucional brasileiro*. Tese (Doutorado em Direito do Estado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010.

UNESCO, União das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura. Educação e Transdisciplinaridade. UNESCO, 03 ago. 2016. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001275/127511por.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2016.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Declaração de direitos do homem e do cidadão - 1789*. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos, 1789. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/>>. Acesso em: 07 abr. 2017.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 51-61.

VELASCO, Ignácio Maria Povesa. *Ordenações do Reino de Portugal*, São Paulo, p. 11-67, jan. 1994. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67236>>. Acesso em: 08 abr. 2017.

VELOSO, Airton; MATOS, Eurípedes Veloso de. *Primórdios do espiritismo em Goiás*. Goiânia: FEEGO, 2010.

WARAT, Luiz Alberto. *Introdução geral ao direito: interpretação da lei: temas para uma reformulação*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. 4 ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, v. 1, 2014.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. 4. ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, v. 2, 2012.

WEINGARTNER NETO, Jayme. *Liberdade religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças, cultos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

\_\_\_\_\_. *Comentários ao art. 5º, VI, VII e VIII da Constituição do Brasil*. In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes *et al.* *Comentários à Constituição do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 264-273.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos SANTOS. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013.

\_\_\_\_\_. *História do direito no Brasil*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

\_\_\_\_\_; NETO, Francisco Q. Veras; LIXA, Ivone M. *Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 07-72.

ZIPPELIUS, Reinhold. *Sociologia do direito e do Estado*. Tradução de Antonio Franco e Antonio Francisco de Sousa. São Paulo: Saraiva, 2016.