

Como o pensar decolonial pode ofertar novas perspectivas sobre a religião no sul global

How decolonial thinking can offer new perspectives on religion in the global south

Daniel Antônio da Cunha¹

21

Resumo: O presente trabalho se estrutura na apresentação incipiente de alguns debates importantes sobre modernidade e religião. Para tanto, faz uma brevíssima revisão do estado da arte com autores como Hannah Arendt, Jürgen Habermas para a caracterização do pensamento europeu, bem como Enrique Dussel, Walter Mignolo e Anibal Quijano para a explicação do pensamento decolonial. Inicialmente apontando as posições majoritárias sobre a modernidade e a religião para os pensadores do norte global. Em seguida explicita como os debatedores nas ciências jurídicas do Brasil reproduzem a epistemologia eurocentrada de forma acrítica nos debates sobre a religião e sobre os fundamentalismos no país. Segue apresentando o giro decolonial, da chamada “nova epistemologia latino-americana” do pensamento moderno. Conclui que é necessária uma crítica decolonial à secularização brasileira que aborde condições de raça, gênero e classe e mantenha a interdisciplinariedade do Direito com as demais áreas das ciências sociais, sobretudo da sociologia, para a construção de uma metodologia empírica que contribua numa dialética crítica às idiossincrasias desse tempo-situado.

Palavras-chaves: Giro decolonial. Religião. Fundamentalismo. Modernidade. Secularização.

Abstract: The present paper structures itself at the incipient presentation of some important debates about modernity and religion. Therefore, it makes a brief review of the *state of the art* throughout authors as Hannah Arendt and Jürgen Habermas to the characterization of the European thought, as well as Enrique Dussel, Walter Mignolo and Anibal Quijano to the explanation of the decolonial thought. Initially, it points out the majoritary positions about the modernity and religion from the global North. Then, it explicits how the Brazilians debaters inside the juridic science reproduce a eurocentric epistemology, showing an uncritical thought towards the religious and fundamentalists debates that is going on in the country. It follows presenting the decolonial-turn, the so called “new latin-american epistemology” from the modern thought. It

¹ Mestre em Direito pela UFMG. Professor na Faculdade do Noroeste de Minas (FINOM) e no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro – Campus Paracatu. E-mail: danielantonioudacunha@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6862113770684760>

Recebido em 20/03/2020
Aprovado em 24/07/2020

concludes that is necessary a decolonial critic to the brazilian secularization that approaches race, gender and class conditions. As the the necessity to keep the interdisciplinary between the Law science and the others areas of the social science, overcoat the sociology science, to the construction of a empiric methodology that contributes to a dialectic critic inside the idiosyncrasy that belongs to the present time.

Keywords: Decolonial spin. Religion. Fundamentalism. Modernity. Secularization

A religião na episteme da modernidade eurocentrada

Mais importante, o dr. Servatius, pelo menos dessa vez, tomou a iniciativa e fez à testemunha uma pergunta altamente pertinente: “O senhor tentou influenciá-lo?, Tentou, como religioso, apelar para os sentimentos dele, fazer um sermão para ele, lhe dizer que sua conduta era contrária à moralidade?” Evidentemente o bravo pastor não tinha feito nada do tipo, e suas respostas foram altamente embaraçosas” (ARENDDT, 149, 1964).

Essa passagem retirada do “Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal” de Hannah Arendt retrata o questionamento feito pelo advogado de defesa do genocida Eichmann ao Pastor Gruber, única testemunha de acusação não judia a comparecer em Jerusalém no fatídico julgamento observado por Hannah Arendt. O Pastor, imbuído de uma coragem pouco vista, buscou canais superiores da máquina de extermínio nazista no ápice da “Solução Final”, quando já se sabiam dos horrores do extermínio, a fim de interceder a favor de alguns cidadãos judeus seus conhecidos que foram enviados aos campos.

No relato chamou a atenção dos presentes o pobre depoimento do Pastor Gruber, que não muito contribuiu para a acusação do réu, mas antes demonstrou que ele, o Pastor, diante das autoridades políticas constituídas responsáveis por tão graves atitudes, não se ocupara em buscar o “alívio do sofrimento” de nenhuma das vítimas, mas antes a isenção do castigo para algumas categorias de judeus deportados bem estabelecidos nos estratos sociais mais altos da sociedade alemã sob a qual para ele, em muito contribuía para a sociedade.

Arendt compreende que a pergunta do advogado de defesa foi “altamente pertinente” por escancarar ao público a importante questão de fundo envolvida, esta que a ela também incomodara por toda sua trajetória acadêmica, quer seja, como a ideologia nazista se fez mais forte que muitos sentidos tidos como mais sólidos da sociedade da época, sendo capaz de transpor objeções de consciência individual dos seus agentes e de moralidade coletiva. Em

resumo, nem mesmo o Pastor foi capaz de levar nenhuma palavra divina ou transcendente que abalasse a convicção irresoluta das autoridades nazistas de que faziam a coisa certa.

Essa questão não acompanhou somente Hannah Arendt mas também parte substancial do pensamento ocidental nos dois lados do Atlântico no mundo pós guerra a refletir sobre o papel da religião na “pedagogia da tragédia” de uma “modernidade catastrófica” que levará² ao genocídio. Pensar o mundo pós-guerra exigia necessariamente pensar os horrores e condições de validação do holocausto.

Logo após, no sistema-mundo ocidental, o debate da esfera religiosa, em frontal tensão constitutiva no pensar filosófico iluminista e já antes sentenciada pelo desencantamento weberiano também fora lançado na Guerra-Fria, por um lado, confrontado pela crítica marxista frontalmente secular e por outro, pela postura de afastamento dos sentidos religiosos e de um não-pensar sobre o papel da esfera religiosa na “pedagogia do mundo moderno” imaginado pelo ocidente liberal.

Por isso e pelo avançado processo de secularização nas sociedades européias, os herdeiros do debate pós-guerra no norte global eurocêntrico permaneceram na retirada do pensar a religião como o centro do debate e passaram a ratificar e a expandir a instrumentalidade do discurso modernizador em um mundo pretensamente pós-secular.

Para esse pensar eurocêntrico ocidental importa pensar o homem moderno secular e os caminhos para a concretização de uma racionalidade-guia para uma sociedade do presente democraticamente estabelecida, iluminada pelos erros do passado e instrumentalizada pelo conhecimento científico, um método tido como seguro para o futuro. O pensar a religião não está em voga no horizonte epistêmico e é paulatinamente diminuído nas teorias que pensam a modernidade, passando a tão raro a uma composição de fundo.

Dessa feita, importantes debates filosóficos a partir da segunda metade do século XX no ocidente global entenderam os conflitos com a esfera religiosa em apartado dos seus pensamentos centrais sobre a sociedade moderna. Reduções de sentidos científicos, que se por um lado refletem o contexto da interlocução dos debatedores nos seus campos de atuação, por outro ignoram o pulsar dos sentidos da religião fora do sistema de pensar o mundo hegemônico.

² Por um lado, pelos alemães, aqui demarcados pela teoria crítica da Escola de Frankfurt e por outro, pela tradição liberal anglosaxã, em parte herdeira da diáspora judia no período pós-guerra.

Essa visão de mundo observa essa tensão como um “contrasenso localizado” e não relevante nas disputas dos sentidos internos de um projeto político-filosófico de uma sociedade moderna pluralista e multicultural.

Assim, autores contemporâneos como Charles Taylor na tradição liberal anglo-saxã pensa as disputas religiosas dentro do multiculturalismo canadense pelo viés de acomodações razoáveis³, aplicadas puramente aos sentidos do mundo profano (economia, mundo do trabalho), mas não na dimensão interna da identidade dos sujeitos, por exemplo.

A tradição marxista majoritária permanece na defesa de que pensar a religião (bem como a raça, o gênero e as identidades) é uma resposta auxiliar e protelatória do debate da superestrutura econômica no devir de um projeto de sociedade comunista. Já outros, como Habermas, herdeiro da teoria crítica na tradição social européia, passa a entender debates como o fundamentalismo islâmico como sendo frutos da irracionalidade humana e fora da sua visão sobre o reconhecimento democrático⁴.

Tais reduções não respondem às emergências globais mais recentes, pois diminuem as hipóteses de pensar o mundo em diálogo com o sul global, cada vez mais mundializado. Teses cujos parâmetros podem ser pretensamente universais ou que são assentadas em respostas não automaticamente correspondentes às realidades de outras vivências locais. Cabe destacar que essas reduções epistêmicas englobam outros sentidos e outras narrativas para além da esfera da religião, sempre perpassando uma tensão permanente entre o local e o global.

Nesse contínuo, autores importantes aportam seus incômodos como Talal Asad⁵, saudita que levanta objeções à tradição ocidental de pensar a laicidade sem dialogar com a sólida tradição islâmica oriental, guardiã e tradutora dos escritos gregos. Também assim, Gayatri Spivak⁶ autora indiana busca responder ao pensamento anglo-saxão sobre os sentidos da identidade para além das reduções da mera integração econômica. E por fim, um grande número de interlocutores identitários ao questionarem (inicialmente dentro do campo político-partidário da esquerda), a segurança das respostas marxistas aos conflitos de raça, classe, gênero e religião.

³ Não ignora as suas discussões sobre tolerância e reconhecimento, mas refere-se sobretudo às recomendações da Comissão Bouchard - Taylor em Quebec.

⁴ HABERMAS, Jurgen, 2001.

⁵ ASAD, Talal, 2003.

⁶ SPIVAK, Gayatri, 1985.

Difícil é a dicotomia de pensar o seu mundo para o restante do mundo já que nem todos esses interlocutores possuem a pretensão de universalidade das suas defesas⁷. Tais referências cumprem o curto e pretensioso papel de resgatar questionamentos de tradições filosóficas distintas, para criticar à forma majoritária de pensar a modernidade no presente. Elas também revelam a crítica inicial de como os sentidos sobre o local e o global (não) estão sendo acionados pelo debate majoritário inserido no contexto de declínio do cristianismo europeu e avanço da secularização ao norte e de avanço e crescimento do fundamentalismo ao sul.

Esse paper cumpre a curta missão de indicar de forma superficial como os debates mais recentes da epistemologia latino-americana em franca ascensão podem ofertar melhores indicativos para a compreensão dos processos inconclusos de secularização nas sociedades do sul global. Ele está estruturado em quatro partes, esta introdução, situando acerca de como o debate religioso foi diminuído no norte global, outra em que situa como a ciência jurídica brasileira repete acriticamente tais pressupostos, uma terceira introduzindo as teorias decoloniais e a conclusão sobre a necessidade de integrarmos mais pesquisas empíricas na construção de uma dialética do Sul que respondam aos questionamentos locais sobre religião e fundamentalismo.

Não há interesse de aprofundamento teórico nas discussões, apenas servir como apresentação dessa, que é uma temática importante para o contexto latinoamericano e urgente para a realidade do presente do Brasil, cada vez mais influenciado por forças conservadoras interdenominacionais fundamentalistas.

Como o pensamento jurídico brasileiro reproduz o norte global.

A ciência jurídica brasileira reproduz o padrão epistêmico europeu, ao reduzir o campo de debate sobre as disputas religiosas, sobretudo dos fundamentalismos na política nacional, à visões estereotipadas, em uma dicotomia entre “nós” x “eles”, “razão” x “ignorância”, “modernidade” x “atraso”. Nesse paradoxo, caberia ao Direito uma “missão civilizatória” na condução de uma laicidade fechada já acabada e finalizada na Constituinte de 1988.

⁷ Nesse sentido cabe à referência aos debates no 11º Ciclo de Debates do Grupo de Estudos em Teoria Crítica e Constitucionalismo da Faculdade de Direito da UFMG em agosto de 2020.

De pronto cabe inferir que embora a temática sobre religião esteja em pauta no debate político atual, poucos são os espaços no debate jurídico que a elencam como um interesse *per si* e poucos são os programas de pesquisa que abordam este conteúdo diretamente⁸. Porém, com o aumento exponencial da participação política fundamentalista na política nacional, alguns debatedores arrefeceram suas posições nas discussões públicas. Eles entendem que a presença religiosa na política é uma prova incontestada de uma ameaça à laicidade do Estado, defende que esta presença opera uma ruptura de um consenso racional já estabelecido sobre a secularização e o lugar da religião na modernidade brasileira.

Denominamos essas posições como de laicidade fechada, aquelas que recorrentemente visam restringir o papel da religião na esfera política, a ponto de “conter” o aumento de candidatos religiosos na disputa e na eleição, e que possuem também uma disposição antecipada à limitação de símbolos religiosos na esfera pública como solução dos possíveis conflitos.

Para esses críticos, haveria uma ameaça continuada da esfera religiosa na captura dos sentidos da esfera política. Elas creditam à presença de religiosos grave risco ao Estado Democrático de Direito. Simplificando, os juristas entendem que já que o norte europeu dito moderno está em processo avançado de secularização essa é a única trajetória possível para a modernidade brasileira.

Outras posições críticas caminham para uma leitura mais aberta da laicidade e mais tensional do paradoxo entre política e religião e se ocupam das bases jusfilosóficas dos conflitos, porém são minoria no parco debate entre Direito e Religião nas academias de Direito no Brasil. Poucas são as análises na área jurídica que localizam a crítica sobre o papel da religião na esfera pública e a conjuga aos debates correlatos com outras ciências sociais, sobretudo pela pouca visibilidade que a teoria da secularização tem nos debates da área jurídica.

Entendemos que, sobretudo as pesquisas sob a perspectiva da laicidade fechada, mas também aquelas que adotam uma postura mais tensional partem de uma posição determinada e dada à laicidade. Ao tomar a laicidade como um fato consumado no texto da Constituição, que dispensa debate sobre o seu sentido, conformam o debate para dentro da juridicidade. Colocam o tema a partir de uma pergunta base: o que o Direito deve fazer para extirpar a religião da política? Reduzem, assim, a atuação jurídica a um método capaz de levar a uma solução pronta,

⁸ Nesse sentido, consulte o Observatório da Laicidade do Estado da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.nepp-dh.ufrj.br/ole/teses>>. Acesso em 10/09/2020.

reproduzindo as teses majoritárias européias já em estado avançado de secularização e fazendo com que no Brasil, nos comportemos como sucursais da episteme européia de ver o mundo da vida. Uma negação da dialética local e do nosso próprio processo de laicidade.

Nos últimos tempos, porém, sobretudo após os anos 80 do século passado, emergiram no debate mundial novas teorias que passaram a confrontar a pretensão universalista da episteme eurocentrada nas explicações do mundo da vida. Daí que surgiram em conjunto, novas perspectivas de repensar as pesquisas sociais empíricas fora do sistema-mundo ocidental europeu e estadunidense. Tais teorias, ainda que não pensadas especificamente para o estado da arte entre Direito e religião servem bastante para pensar a nossa dialética local.

O giro decolonial e as novas abordagens da epistemologia do Sul

O pastor Miguel Brun me contou que há alguns anos esteve com os índios do Chaco paraguaio. Ele formava parte de uma missão evangelizadora. Os missionários visitaram um cacique que tinha fama de ser muito sábio. O cacique, um gordo quieto e calado, escutou sem pestanejar a propaganda religiosa que leram para ele na língua dos índios. Quando a leitura terminou, os missionários ficaram esperando. O cacique levou um tempo. Depois, opinou:

- Você coça. E coça bastante, e coça muito bem. E sentenciou:
- Mas onde você coça não coça (GALEANO, p.28, 1991).

Eduardo Galeano, escritor uruguaio, em sua genialidade literária, que tantas vezes fez representar as tensões na América Latina, expõe nesse pequeno conto os bastidores da apresentação de dois mundos. Não explica em que tempo histórico ocorrera, permitindo ao leitor completar os sentidos da anedota. Como Galeano, o filósofo Enrique Dussel (1993) narra uma apresentação semelhante ocorrida no século XVI, não mais em conto, mas na sua obra acadêmica *1492 e o Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade*.

Conta ele que no século XVI, certo Padre Valverde fora imbuído de convencer um líder inca sobre as boas novas da cristandade a fim de catequizá-lo. Para o ínca, porém, substituir seus deuses e se submeter à autoridade do europeu não faziam sentido⁹. O resultado dessa

⁹ “Porque se por direito houvesse de dar tributo e serviço, parece-me que se deveria dar àquele Deus e àquele homem que foi Pai de todos os homens, e àquele Jesus Cristo que nunca amontoou seus pecados, finalmente havia de dá-los ao Papa. Mas se dizeis que a este não devo dar, menos devo dar a Carlos que nunca foi senhor destas regiões nem o tenho visto” (MIREN, 1991, p. 57 *apud* DUSSEL, 1993, p. 62).

negativa foi que *diante do uso da razão argumentativa, confundidos os conquistadores e aquele Padre Valverde, em vez de apresentar argumentos melhores, usaram simplesmente a irracionalidade moderna*¹⁰, matando todos os nativos imediatamente.

Ambas histórias trazem premissas importantes para a desconstrução da narrativa eurocêntrica predominante de que a colonização do Novo Mundo se deu nos contornos de um “encontro” entre civilizações, que se não pacífico, fora pacificado pela eloquência da palavra divina em prol da construção de “um mundo civilizado”. Narrativa predominante na forma de pensar o mundo ainda hoje na Europa. Dussel mostra que “o senso comum” europeu de que trazia a civilização e os novos tempos, é historicamente utilizado como critério de racionalidade e como justificação violenta da colonização.

Essa compreensão aqui exposta no campo literário e filosófico faz parte de um esforço recente na América Latina de contestação do paradigma eurocêntrico, que por um lado coloca a Europa como centro histórico do mundo e por outro como lugar-situado único da modernidade (DUSEEL, 2003). É uma crítica inovadora por repensar as narrativas tradicionais sobre o lugar da América Latina na história mundial e o papel das ciências e das artes na reprodução de um projeto hegemônico e colonialista do norte global.

Dussel, porém, não esteve sozinho nessa tarefa de criticar a hegemonia euro-norte-americana. A sua defesa de uma filosofia da libertação (1980) e a explicação do encobrimento do outro (1993) constantes na tese sobre a transmodernidade (2015), caminham conjuntamente à uma profusão de debates de uma epistemologia latino-americana crítica às concepções dominantes de modernidade.

Esta surge a partir dos estudos de subalternidade na tradição indiano/oriental de autores como Memmi, Said e Spivak, dentre outros, cuja crítica principal à fixação binária de identidades essencializadas do norte global passa a influenciar outros pensadores do sul global, em África, na América Latina e nas periferias da Europa, ainda que em interlocução dentro da episteme euro-norte-americana.

Assim, se constituiu nos Estados Unidos, o Grupo Latino-americano dos estudos subalternos, coordenado de forma principal por Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gómez

¹⁰ “Nesse momento os espanhóis não podendo suportar a prolixidade do raciocínio, saíram de seus postos e atacaram os índios para lutar com eles e tirar dele as muitas jóias de ouro e de prata e pedras preciosas” (DUSSEL, 1993, p. 62).

que passa a discutir a temática de subalternidade pela ênfase na “diferença cultural” e na globalização. Daí desenvolve-se o giro decolonial como resposta às críticas feitas à teoria da subalternidade latino-americana, que não seria capaz de um rompimento com a episteme hegemônica por sua interlocução voltada aos estudos regionais estadunidenses e dos indianos e também por não abordar especificidades do colonialismo interno latino (BALLESTRIN, 2013).

Nesse contexto histórico-acadêmico se filia Enrique Dussel, conjuntamente a outros nomes como Arturo Escobar, Fernando Coronil, Walter Dignolo, Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein. A maioria destes, como Dussel, já havia desenvolvido linhas de pensamento próprias desde os anos 70, razão que os colocam como co-formadores de um movimento de resistência teórico, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade hegemônica. Esse giro decolonial imprimiu nos debates sobre a modernidade, as condições e imposições das relações de dominações coloniais no capitalismo colonial.

Com esse giro epistêmico, passa a ser central a compreensão do papel das instâncias de raça, gênero e o mundo do trabalho implementado pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), em particular, o poder colonial (MIGNOLO, 2003, p. 39) e do saber e do ser, nos sentidos para o tempo presente.

Essa lógica de pensar a modernidade vista por Quijano, Mignolo e interlocutores, avança para uma das mais importantes contribuições da crítica decolonial, ou seja, como a hegemonia eurocêntrica busca justificar e preencher os sentidos de uma noção de diferença cultural, por um processo de colonialidade do saber.

Já dissemos como é importante as críticas decoloniais à forma majoritária de pensar o sistema-mundo na epistemologia ocidental visto que no Brasil, a dogmática majoritária no Direito permanece na reprodução acrítica de estruturas eurocentradas de ver o mundo. Seja na ênfase de paradigmas dogmáticos jurídicos do norte global e a conseqüente invisibilidade epistêmica dos debates de raça, gênero, classe e das condições locais de disputas de sentidos do Direito. Ou ainda, na negação dessas disputas, imputado apenas e tão somente à teoria do direito uma pretensão de racionalidade e “pacificação” das tensões constitutivas da modernidade brasileira.

A esta crítica, cabe também acrescentar a instância das tensões religiosas, sobretudo com o avanço dos fundamentalismos no Brasil, e como estas têm sido abordados pelos juristas

apenas na dimensão dos mecanismos jurisdicionais coercitivos. Por um lado, pela reprodução de uma enganosa concepção de laicidade brasileira supostamente encerrada e por outro, por uma reprodução acrítica de pressupostos do debate da modernidade eurocêntrica, cujo contexto não é o mesmo observado nesse tempo histórico no país.

Curiosamente, nas terras paraguaias, lugar do conto de Galeano, o avanço do neopentecostalismo não esteve nos mesmos patamares do observado em outras regiões da América Latina¹¹, não pela falta dos empreendimentos missionários fundamentalistas, mas por certas condições específicas locais que diferenciam a realidade do processo de chegada à modernidade no país vizinho e fazem com que há resistências à certos padrões e assimilações à outras dinâmicas.

Certo mesmo estive o velho cacique, que já antes verbalizara tais motivos de forma racionalmente direta e lúdica: é porque onde coça, não coça! Assumimos que é de suma importância que os juristas brasileiros busquem referências nas “coceiras” e “não coceiras” do nosso processo de secularização na abordagem da dogmática afeita aos fundamentalismos, só assim, integra-se sentidos locais no pensar global da modernidade.

Essa tarefa não será possível sem um método científico que leve em conta as especificidades locais e regionais, sem a construção de uma dialética própria do povo brasileiro e latino-americano, com suas diferenças de raça, gênero e classe e religião. Não se trata de abandonar os referenciais eurocentrados, mas de observar as idiosincrasias que fazem da modernidade local ser e estar situada nesse tempo-espaço.

Trata-se, portanto de aceitar que a construção da sociedade do futuro passa também pelo reconhecimento da crítica decolonial, que já agora indica como respostas prontas do norte europeu não são universalizáveis em todos os contextos e lugares. O Direito não pode furtar a esse debate, sob pena de ser ele mesmo, instrumentalizado na destruição do Estado Democrático de Direito.

Conclusão

¹¹ GOOREN, 2018.

O efeito imediato da reprodução acrítica de parâmetros norte centrados é a pulverização do debate científico e a interpretação de certas teorias de forma adaptada ao contexto situado. E isso certamente ameaça a construção da democracia.

Vejamos como exemplo conflitos na esfera religiosa, na Europa e no Brasil. O paradigma europeu desconhece premissas do fundamentalismo cristão na mesma toada que por aqui, por exemplo, por não estarem inseridos nessa realidade fática. Por isso, apenas recentemente, com o avanço da mundialização, e à chegada de graves crises internas às sociedades européias, com avanço do fundamentalismo islâmico nas minorias assimiladas, por lá, os debatedores passaram a inserir a temática do fundamentalismo nas suas concepções centrais (e eurocênicas) da modernidade, traçando um panorama sobre a religião em que as disputas nesse campo oporiam posições entre a ciência organizada x Igreja, entre os céticos e os crentes do avanço do conhecimento científico.

A tese central é de que os fundamentalismos são puramente a negação violenta do avanço do conhecimento científico. Para esses defensores, os ilustrados nunca serão fundamentalistas e os fundamentalismos jamais poderiam ser integrados nas sociedades pluralistas da modernidade. Uma constatação pessimista que contraria as discussões sobre reconhecimento e identidades da própria episteme eurocêntrica. Mas essa não pode ser a resposta para o Brasil atual.

Já no Brasil, “adaptaram” a teoria da secularização weberiana, tornando-a mais como uma “bula” do mundo moderno. As importantes reflexões de Weber sobre as esferas do mundo da vida da teoria da modernização passaram a ser reproduzidas por aqui como um caminho incontestado de todas as sociedades ditas modernas. Tornaram a tese weberiana numa antítese dialética.

Por isso, por aqui, e para a maioria dos juristas, o Direito possuiria um papel central e determinante na confirmação do “caminho da secularização”. Não apenas como “solução” definitiva dos conflitos religiosos na política, mas também como o único “diagnóstico” desses conflitos. Seria como impor a secularização pelo Direito.

O resultado dessa dinâmica é que a maioria dos debatedores por vezes não adicionam perspectivas interdisciplinares capazes de complementar o diagnóstico feito pelo Direito. Com isso, enfraquecem as discussões que visibilizem a complexidade dos paradoxos. O enfoque da laicidade fechada incorre num problema de seletividade, pois faz críticas direcionadas a um

determinado alvo que considera ameaçar em especial o Estado Democrático de Direito. Deixa assim de observar, outros atores envolvidos, sobretudo o próprio o sujeito religioso moderno.

Em nossa perspectiva o Direito sozinho não é capaz de ofertar garantias que fortaleçam o Estado Democrático, mas antes pode arrefecer as disputas e aprofundar as dissonâncias entre distintas e potencialmente conflituosas posições em disputa, se for instrumentalizado por posições que clamam por soluções jurídicas prontas para interações complexas e fluídas. A conclusão é de que falta aos juristas bases teóricas da sociologia da religião já integradas nas teses decoloniais.

Pretendemos com isso romper com a recorrente postura de encarar as disputas apenas pela solução de regulamentações e restrições, pois a compreensão das tensões entre direito, religião e política passa por uma concomitância do sociológico e do jurídico. Não há como compreender em quais sentidos o Direito garante o respeito aos direitos humanos sem a sociologia, sem o entendimento dos contextos socioculturais, geopolíticos e econômicos, sem correr o risco de esvaziar o conteúdo da sua própria aplicação.

Essa tarefa de integração será possível com uma crítica decolonial às tensões religiosas no Brasil, pois essa visão busca aproximar-se de uma perspectiva comum ao “pensamento fronteiro”, não ignorando o debate do paradigma da modernidade eurocentrado nem tampouco se subjugando a ele. Não se abonda Weber, mas o traz para o debate do Brasil atual. Não se ignora Weber, mas enfoca-se no mapeamento das tensões constitutivas que atravessam nosso processo inconcluso de secularização junto às questões espacial, racial, de gênero e de classe.

Estamos certos de que este olhar aplicado às estruturas temporais do poder pode desconstruir narrativas tradicionais sobre a configuração do Brasil, apresentar novas possibilidades de compreensão do nosso mapa político-cultural e abrir caminhos do debate sobre outras racionalidades e modernidades co-existentes e resistentes dentro dos Brasis. Seria mesmo esse sujeito local religioso incompatível com a modernidade tardia? Cremos que a decolonialidade oferta melhores respostas a esse e outros questionamentos modernos.

A importância de contextualizar o debate religioso ao debate decolonial é por ser esse último uma fonte necessária no entendimento das especificidades das sociedades modernas periféricas.

Na dimensão da raça, por exemplo, quando se comparando respostas de jovens negros que se declaram adeptos das religiões afro-brasileiras com jovens negros pentecostais, percebemos marcantes diferenças. Indagados sobre o principal motivo de discriminação que já sofreram, os primeiros identificam a cor da pele, já os segundos citaram sua religião pentecostal como motivo da discriminação¹² (NOVAES, 2013, p. 185). Tendo em vista serem os pentecostais o grupo religioso que mais se declara pardo e negro¹³ (48,9% e 8,45%, respectivamente) acima do total da população brasileira (43,4% pardos e 7,52% negros), essa é uma especificidade a ser considerada. Esse mesmo recorte pode ser feito para questões de gênero e classe social.

Contudo, as teses centrais sobre laicidade e secularização comumente defendidas não observam os demarcados sociais na constituição da crítica à religião, pois permanecem numa separação estanque entre teoria e prática, razão e instrumento, e por conseguinte entre Direito e sociedade.

Esse paper portanto, defende que é necessário pensar uma crítica amparada nas especificidades da modernidade local, de forma a contribuir no bloqueio dos fundamentalismos que ameaçam o Estado Democrático de Direito no Brasil e que hoje, no horizonte epistêmico, as teses decoloniais nos ofertam melhores subsídios para análise teórico-empírica, seja na abordagem decolonial ou ainda nos incipientes debates do giro espacial, racial e feminista do Direito. Esperamos que esse debate hoje embrionário seja, em curto prazo, majoritário nas academias jurídicas e seja ainda marco principal no debate da secularização na modernidade.

Referências

ABRAMOVAY, M. & CASTRO, M. G. Juventude, Juventudes: o que une e o que se separa. Brasília: Unesco, 2006. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146857>>. Acesso em 29/08/2020
ASAD, Talal, 2003, Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

¹² ABRAMOVAY, M. & CASTRO, M. G. Juventude, Juventudes: o que une e o que se separa. Brasília: Unesco, 2006. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146857>>. Acesso em 29/08/2020

¹³ Ou seja, o pentecostalismo no Brasil é majoritariamente uma religião de negros, embora “apenas” 15% dos negros brasileiros sejam pentecostais

ARENDR, Hannah, Eichmann em Jerusalém, Um relato sobre a banalidade do mal. Hannah – Hannah Arendt; tradução José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999

BALLESTRIN, Luciana. América latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de. Ciência Política, v. 11, p. 89-117, 2013.

CASANOVA, José. Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1.994. HABERMAS, Jurgen 2001. Fé e saber. Trad. Fernando Costa Mattos – I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2.013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (1998). “Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (coords.). Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa.

CUNHA, Daniel Antônio da. A política na religião ou a religião na política? considerações sobre representação religiosa na legislatura 2017-2020 da Câmara Municipal de Belo Horizonte / Daniel Antônio da Cunha. – 2018. Orientadora: Maria Fernanda Salcedo Repolês. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

DUSSEL, Enrique (1980) Para uma ética da libertação latino-americana V. Uma filosofia da religião antifetichista. Edições Loyola-UNIMEP, São Paulo, 1982, 213 pp.

---- (1993) 1492: O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade Editora Vozes, Petrópolis, 1993, 196 pp

---- (2003) Brasil: séculos de encobrimento In Brasil perspectivas internacionais, Org. Amós Nascimento. UNIMEP, Piracicaba, pp. 25-42.

---- (2015) Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad. Editorial Akal, México, 2016, 21 pp

FRESTON, Paul C. Breve história do pentecostalismo brasileiro. Em: ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

GALEANO, Eduardo. O Livro dos Abraços. Porto Alegre: L&PM, 1995

GRUPO DE ESTUDOS EM TEORIA CRÍTICA E CONSTITUCIONALIDDE. 11º Ciclo de Debates do Grupo de Estudos em Teoria Crítica e Constitucionalismo. Tema: Quando a teoria crítica caminha para o sul: apontamentos e questionamentos. Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Expositora: Maria Fernanda Salcedo Repolês. Coordenação: Marcelo de Andrade Cattoni. Gravado em 18/08/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ly7hOZKANOU>>; Acesso em 22/08/2020.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. (Re) pensando a pesquisa jurídica. 2.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2.006.

HABERMAS, Jurgen 2001. Fé e saber. Trad. Fernando Costa Mattos – I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2.013.

HARAWAY, D. J..Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu (5). Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995b, p.7- 41.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

MARIANO, Ricardo: Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. Civitas, v.16, n.4, 2.016, p.710-728.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG (2010 [1985]).

REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo. Giro espacial, decolonial, feminista e antirracista do direito. In: Cattoni de Oliveira, Marcelo Andrade e Gomes, David F. L. (orgs.) 1988-2018: O que Constituímos? Homenagem a Menelick de Carvalho Netto nos 30 anos da Constituição de 1988. 2 ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2020, p. 297-310.

ROSENFELD, Michel. A identidade do sujeito constitucional. Tradução de Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2.003. Tradução de: The identity of the constitutional subject. Cardozo Law Review: Law and the Postmodern Mind, Jan. 1995, p. 1.049-1.109.