

Pensar uma laicidade cosmopolita

Thinking a cosmopolitan laicity

*Marcos Henrique de Oliveira Nicolini**

Resumo

Partindo da crítica ao conceito de soberania, que tanto se fundaria na teologia-política, quanto suportaria o conceito de secularização, pensamos um conceito que nos permita articular em sociedades cada vez mais plurais, como o Brasil, a convivência pacífica entre diferentes, o reconhecimento das diferenças numa mesma sociedade por meio do diálogo em busca de uma ampliação da justiça e partilha do bem social em um mundo fragmentado, aberto e em transformação. Nosso texto, então, busca aproximar o debate sobre a laicidade com os trabalhos em torno do cosmopolitismo, tendo em vista o ideário democrático de liberdade e igualdade, privilegiando os interesses dos mais vulneráveis. Portanto, trabalhar os debates sobre a questão da Religião e Estado, mas que nos permita perceber a ampliação de uma democracia social.

Palavras-chave: Laicidade. Cosmopolitismo. Periferia.

Abstract

Starting from the criticism to the concept of sovereignty that would be based on political theology and would support the concept of secularization, we think of a concept which we can articulate in more and more plural societies – like Brazil –, the peaceful coexistence of diversity and the recognition of differences in the same society through dialogue in search of an expansion of justice and share of social good, in a fragmented, opened and changing world. This Paper, then, tries to approximate the debate on laicism to some works on the cosmopolitanism, regarding the democratic ideals of freedom and equality, and favouring the interests of the most vulnerable ones. Hence, we aim to work on the discussions on Religion and State, which enables to perceive the expansion of social democracy.

Key-words: Laicity. Cosmopolitism. Outskirts.

* Bacharel em Engenharia de Produção pela Escola Politécnica da USP, bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Mestre em Ciências da Religião pelo PPG-CR da UMP e Doutor em Ciências da Religião pelo PPG-CR da UMESP em 2016. E.mail: marcos.nicolini@usp.br

Introdução

O Ocidente cristão, em meados do segundo milênio, passou por uma transformação que viemos a nomear de Modernidade. Se, de um lado, a datação nos é temerária, de outro a marcação das diferenças se apresenta ainda mais problemática. Mas, em larga medida, advogamos uma distinção significativa entre o pré-moderno e o que o substituiu, no que tange à ordem social, tendo como referência os fundamentos religiosos no mundo precedente e o abandono destas. Além disto, enquanto numa cosmovisão herdeira do pensamento grego, imbricado com as verdades religiosas judaico-cristãs, as esferas do social, do científico e do teológico também se relacionavam em uma intimidade co-dependente, na Modernidade estas esferas se fragmentam. De um mundo finito, fechado e harmônico, articulado como um grande organismo vivo, ainda que imutável, em que as partes têm sentido e significado no todo, passamos para um universo ilimitado, aberto e fragmentário, sob o risco do caos e sempre em transformação, em que a própria noção do todo se torna problemática (Kojève, 2010).

O enfrentamento deste desafio que a possibilidade de caos impôs, conheceu modos próprios dentro das ciências da natureza e nas ciências sociais, grosso modo. Cada uma delas buscando autonomia em relação à religião, com seus dogmas e crenças suportadas pela revelação. As ciências da natureza encontraram na linguagem matemática, quantitativa, uma base sólida e no método empírico um meio eficaz de produzir conhecimento, alheio ao fundamento revelado e ao método qualitativo do conhecimento grego-cristão, vigente até então. Mas a crítica promovida pelas ciências sociais à ordem precedente, religiosamente fundada, a qual visava uma nova narrativa que permitisse novos arranjos sociais e projetasse uma outra sociedade, apartada da revelação, exigiu arranjos cuja complexidade diferia daquela das ciências da natureza. As hierarquias tradicionais deram lugar a arranjos que sinalizavam a autonomia do indivíduo. Não obstante as segregações e distinções dos saberes, as ciências sociais se valeram do sucesso obtido pelas ciências da natureza (a quantificação da natureza e o método empírico) em explicar e prever ocorrências no mundo físico, tomando, assim, referência em alguns de seus métodos. Mas, diante do perigo da fragmentação caótica, apropriaram-se de dispositivos teológicos, expurgando deles a crença na revelação.

Deixando para outro momento as transformações próprias das ciências da natureza, devemos nos ater aqui, e brevemente, àquelas tentativas de produção de um ordenamento social na Modernidade, o que visava fundar o ordenamento social em algo outro que não a religião. O que dissemos até então nos permite perceber que a questão da vida em comum, em sociedade, levantada pela Modernidade, passa por encontrar uma narrativa que confronte o desafio do caos, a partir de um esforço de afastamento, ou abandono da religião como referência fundante, ou, fundamental. Mas devemos salientar de passagem que este esforço moderno tem seu significado histórico. Este esforço de afastamento da religião como referente para o ordenamento do social, em dado momento, chamou-se de secularização (Oliveira, 2005). Tal conceito visava tratar as questões da saída da religião do espaço público, apontando para a privatização de tais crenças.

Ao relegarmos a religião ao espaço privado, percebemos a abertura, de imediato, de um espaço que se passou a chamar de público, este que veio a ser preenchido por uma forma de poder que se contrapunha tanto ao poder religioso anterior, quanto ao caos, visando uma nova ordem para o social. Quando apontamos para um conceito que permite a articulação de espaços públicos e privados, deparamo-nos com o artifício do Estado moderno, cuja produção de crença específica é problemática diante das demandas empíricas da Modernidade. A narrativa sobre o Estado moderno, secular, tem uma história, uma gênese e desenvolvimento, assim como se apresenta como que marcada por uma crise, a qual se dá quase que concomitantemente no momento em que brindava seu triunfo. Se o Estado moderno, secular, entra em crise, alteram-se as forças sociais, cujos poderes arranjavam e ordenavam as relações entre o público e o privado, assim como entre o poder civil e o religioso. Tal rearranjo pode implicar numa recolocação da religião no espaço que lhe era interdito.

O Estado moderno, secular, foi arquitetado para impedir o caos, a guerra de todos contra todos, fundado no conceito de soberania, uma vez afastada a religião. No entanto, a crise deste Estado, soberano, caso nos permitamos pensar em sua crise, abre condições de possibilidade para que aquelas antigas crenças reivindicuem seu estar no mundo, sua presença no espaço público, até então exclusivo daquele artefato humano. O caos que se buscou combater parece bater à porta, enquanto o conceito de secularização, conforme foi proposto originalmente, reclamaria sua atualidade como via de ordenamento. Em suma, se na gênese moderna o Estado confrontava de um lado a religião e de outro o caos,

uma atual crise nos expõe a quatro desafios e à busca de uma possibilidade: o desafio do conservadorismo do poder soberano nacional; a ampliação da soberania pela via de um Estado mundial; o desafio do retorno aos comunitarismos, inclusive, fundamentalistas; o desafio da pós-modernidade. Mas nos permite a busca de um modelo que permita ir além destes limites históricos.

Diversas são as atualizações propostas, por vezes assumindo o privilégio do Estado e a conservação de algum rastro de soberania nacional, normatizando as relações em uma população individualizada. Em meio às atualizações que buscam produzir conceitos vigorosos, vemos tomar vulto outro embate, que ora se confunde, ora se articula, ora complementa e ora pode se rivalizar com o da secularização, a saber, o do Estado laico. Entretanto, caso o Estado laico seja fundamentado naquela soberania secular que suportou o Estado moderno, pode estar, por sua vez, em vias de recalcar-se no suporte ausente, a saber, a soberania, ou buscar fundar-se num conceito que já não está mais lá, a saber, o de Estado soberano.

Por sua vez o conceito de laicidade do Estado pode nos apontar novas alternativas diante da crise do poder soberano. Primeiro, que a crise do Estado secular não pode e não deve ser confundida com o fim do Estado e nem mesmo do secular, mas apenas deste arranjo identitário, promovido pela soberania, na forma como esta foi pensada teologicamente. É a soberania, tradicionalmente definida, que está posta sob crítica em sua legitimidade. Em segundo lugar, haveremos de salientar o fato de que poderemos ir além da laicidade singular e apontar para laicidades, isto é, ali onde se avizinha a crise da soberania, advém a possibilidade de repensar os Estados na modernidade crítica. E assim, pensarmos na passagem do Estado secular, dado pelo poder soberano, para os Estados laicos, segundos arranjos de princípios universais, não impostos por um poder central. Em terceiro, uma vez que nos afastamos da identidade do Estado moderno, pela perda de legitimidade da soberania, e visualizamos novos arranjos estatais a partir de princípios de laicidade, podemos mover nosso olhar da ordem social que se dava a partir do Estado, referenciando-nos nas Ciências da Religião. Se, pela perspectiva do poder soberano secular, interditava-se, de maneira apriorística, a religião no espaço público, privatizando-a, com a crise da soberania a religião não mais se submete a esta determinação heterônoma. Ora, o que parece estar em questão nesta abordagem da crise do secularismo e nas teorias de laicidade é mais do que apenas o lugar da religião, podendo ser visto

ampliativamente como o problema da interdição da fala do que é periférico, implicando em uma limitação da liberdade e trato desigual.

A partir destes três momentos anteriores (a crise da identidade soberana, os arranjos laicos e a presença do religioso no espaço público), buscaremos enfrentar dois desafios postos àqueles arranjos laicos pós-soberania. O primeiro, decorrente das alternativas postas pela soberania mundial, pelo conservadorismo soberano, pelo comunitarismo fundamentalista e pelo relativismo pós-moderno. O segundo, diante do protagonismo político de algumas religiões, as quais assumem para si a crítica moderna que preconiza a autonomia e a liberdade, articulada com a igualdade da fala. Nosso enfrentamento privilegiará o arranjo laico de reconhecimento, ao qual buscaremos articular com princípios cosmopolitas, propondo, assim a possibilidade de uma laicidade cosmopolita de viés democrático. A laicidade cosmopolita encerrará uma proposta de via democrática que via a ampliação das liberdades de maneira mais equânime sem que nos deixemos enredar pela violência ou pelos relativismos.

1. A democracia dos antigos e o estado-nação soberano e secular

Sem que entremos no debate sobre a origem da democracia, podemos, contudo, privilegiar a experiência ateniense. Aqueles gregos de vinte e cinco séculos atrás, aproximadamente, adotaram um modo de governo que se tornou referência para a Modernidade Ocidental. Ainda que haja diferenças marcantes entre o que os cidadãos de Atenas chamavam de liberdade e igualdade, e o que chamamos, os princípios democráticos mantêm-se em vigor, pelo menos enquanto ideários, a saber: a liberdade de fala pública dada a todo cidadão (e cidadã, em nosso caso) e a igualdade de tratamento diante da lei, isto é, estar igualmente sujeito às leis que nos impusemos a partir do debate e diálogos públicos (Keane, 2011). Compartilhamos, ainda hoje, este ideário básico. Entretanto, a democracia das Cidades-estados gregos foi confrontada por inimigos ilustres, sendo submetida a um dispositivo por ela mesmo criado, do ostracismo, por mais de um milênio.

Devemos nos lembrar que a experiência democrática grega, em que os cidadãos partilharam da autonomia política, a prescrição de normas políticas a si mesmos sem referências externas, não excluía a religião. A democracia estava imbricada com os deuses da cidade. As narrativas políticas, religiosas e sobre o

cosmos não se excluíam mutuamente, nem mesmo se segregavam, mas interpenetravam-se a partir da crença num cosmos organicamente ordenado. Contudo, esta forma de governo, de si por si, não foi bastante para inibir o declínio que estas cidades encontraram após sucessivas guerras e derrotas, entre as cidades-estados, para os macedônios e os romanos. Dessa maneira, a experiência democrática foi combatida e, até certo ponto, esquecida no Ocidente, não apenas por atenienses como Sócrates, Platão e, de certo modo, por Aristóteles, como, também pelos romanos, cujo exemplo é Cícero.

A imbricada relação entre poder civil e poder religioso também se dava em Roma, principalmente na imperial. Não devemos desconsiderar a divinização do imperador, enquanto ocupava o lugar do Sumo Pontífice romano, o Sacerdote diante das divindades do Império (Eliade, 2011). Assim como não devemos desconsiderar o fato de que a oficialização do cristianismo em Roma foi motivada por certa, digamos assim, epifania de Constantino, quando teria sido alertado em um sonho que o símbolo cristão da cruz lhe propiciaria a vitória contra seus inimigos (Veyne, 2009). Este imperador torna legal o cristianismo no interior das fronteiras romanas, ao lado de tantas outras crenças religiosas. Este movimento que tornou oficial o cristianismo e, posteriormente, seu reconhecimento como a religião do Império, traz entre tantos outros, um problema. Pois se Roma não conhecia a segregação do poder civil e do religioso, o cristianismo se valia da separação destes poderes, sob a égide das palavras de Cristo: “dai a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus.” A separação dos poderes civil e religioso, ainda que não tenha ocorrido de imediato, foi um processo inevitável e consequente.

Na Idade Média estes dois poderes se separam, estabelecendo, grosso modo, uma relação horizontal, de equilíbrio e distinção, sem mútua exclusão. O homem comum (os *laboratores*), que vivia do trabalho, principalmente como camponês, estava submetido a dois poderes concomitantes: aquele dos nobres, os *bellatores* (os homens das armas), e dos bispos (os homens da palavra), os *oratores*. Estas três ordens não apenas se distinguiam por conta do ofício (guerra, pregação e trabalho); antes, haveremos de sinalizar outra distinção entre os poderosos. Os *bellatores* exerciam um poder local sobre os *laboratores*, enquanto os *oratores* exerciam um poder que não apenas era transcendente (relativo ao Reino de Deus), como um que não se restringia às fronteiras locais (Duby, 1994). Um cristão o era para além das localidades. A função social, digamos assim, do

clero era determinar os valores e as normas de conduta, a partir de uma hierarquia legal, dada em quatro níveis: a Lei divina (aquela conhecida apenas por Deus e que rege sua conduta); a Lei revelada (dada nas Sagradas Escrituras), a Lei da Natureza (que rege o mundo natural); e a Lei dos homens¹.

Neste sentido, surge em dado momento na Europa o que será chamado de “espelho dos príncipes”, uma prescrição de valores e condutas para os nobres, determinado pelo clero. Credo que os nobres eram representantes da divindade para o exercício da coação, estes deveriam se espelhar naquelas normas que manifestassem tal representação da divindade, de modo que todo homem comum pudesse se espelhar na nobreza, tanto quanto ela se espelhava no Senhor e, assim, fazer voltar toda a sociedade para Deus. Estamos diante de sociedades que se harmonizam na contemplação do sagrado, em valores qualitativos que apontam para Deus: desde a lei humana, passando pela lei da natureza e da revelação, até sinalizar o Sagrado. A sociedade era regida por qualidades, desde os nobres até os camponeses, não obstante se tratar de sociedades fragmentárias (Viroli, 2009). As identidades individuais eram dadas aprioristicamente pelo cosmos unificado e harmônico, em cujo ápice estava o Logos de Deus, ainda que a esfera do social fosse fragmentária.

Mas surge na Europa um movimento monárquico, que apontava para a determinação de fronteiras claras entre os povos, sob o poder de um rei. A partir da unidade real, um espaço geográfico determinado por fronteiras cada vez mais claras e guarnecidas e uma população, estabeleceu-se controles legais, garantidas por forças armadas e dados estatísticos. O rei se torna monarca, submetendo a si os nobres e camponeses, em um espaço - uma população em dado território. Este monarca, contudo, não reconhece a separação entre o espaço público e o espaço privado. A complexidade da administração de reinos populosos e extensos geograficamente faz surgir uma burocracia estatal, em auxílio do rei, mas ainda considerada um bem real. Tudo e todos, dentro do território, pertenciam ao rei. Paulatinamente esta burocracia se profissionaliza, torna-se mais complexa e separa-se como coisa pública, ou administradora das coisas públicas do reino. Seu trabalho se dá por meio de uma legislação e de dados quantitativos (controles estatísticos e financeiros), com o suporte de forças armadas (política e exército), num dado território e sobre uma população. O monarca cada vez mais reina, porém não governa, até vir a ser desnecessário.

Neste momento a burocracia teria assumido o Estado-nação (Crevelde, 2004), o qual busca outro arranjo sem o rei como força de unidade.

Se de um lado nos deparamos com o movimento de formação do Estado-nação sob o poder monárquico, de outro nos encontramos com a produção de um poder soberano, cuja articulação alterará a relação entre os poderes civil e religioso. O poder soberano nos permite perceber duas mudanças imprescindíveis para o entendimento da relação entre Estado e Religião: primeiro, a mudança da linguagem do poder e, segundo, a determinação de uma relação de dominância de um sobre muitos, sem a necessidade do rei. Maquiavel nos permite destacar esta mudança de linguagem, ao apontar ao cálculo do poder. O Príncipe maquiavélico não mais contempla o “espelho dos príncipes” e não busca qualidades reveladas, mas faz cálculo a fim de conquistar e manter o poder. Podemos concordar que Maquiavel compõe a gênese da *realpolitik*. A linguagem do Estado deixa de se dar sob o esteio de virtudes e valores qualitativos e passa a tomar referência na positividade do poder, no cálculo da obtenção e manutenção do poder. Parafraseando Galileu Galilei, podemos sugerir que o poder de Estado seria um livro, raramente aberto, cuja linguagem é o cálculo, e cabe ao Príncipe ler e escrever de acordo com esta nova língua, guardando segredos (razão) de Estado, tanto dos inimigos externos, quanto da população.

Em Jean Bodin e Thomas Hobbes encontramos a conceituação da soberania, cujas elaborações nos permitem dizer que estamos diante de um poder absoluto, perpétuo e indivisível, isto é, único em suas fronteiras. Mas se em Bodin o poder soberano abrange o civil e o religioso (mais ainda, confunde-os), em Hobbes o poder soberano de caráter civil se sobrepõe à religião e tem a legitimidade de ditar o discurso religioso. Para Hobbes, o poder soberano, o Estado, é um Deus mortal e as suas leis têm como fundamento a lei da natureza, o que nos remete ao jusnaturalismo, enquanto se afasta da revelação. Desta forma, percebe-se que a segregação entre o poder civil e religião, que vigorava na Idade Média, desfaz-se com a soberania do Estado-nação, pois o poder não admite qualquer outro rival em suas fronteiras que possa cismar a população. Os fundamentos do Estado-nação soberano estavam lançados: um poder soberano (absoluto, perpétuo e indivisível) exercido por uma burocracia estatal, num dado território, sobre uma população, com o apoio das armas e controlado por leis e estatísticas, tendo como linguagem a positividade quantitativa e o cálculo do poder articulado com as razões de Estado.

São quatrocentos e cinquenta anos desde o nascimento de Maquiavel até a morte de Max Weber, cabendo a este último descrever este movimento moderno sob a alcunha de secularização. Devemos marcar a diferença que propõe Weber para o conceito de desencantamento e o de secularização². Para tanto precisamos salientar a diferença entre o cristianismo e as crenças antigas, exemplificadas aqui pelo neoplatonismo, a fim de entendermos o desencantamento do mundo. O universo cristão foi criado por Deus, havendo uma descontinuidade, uma incomensurabilidade entre o Criador e a criatura. A criatura nos remete ao Criador sem, contudo, ter nela traços dele; o universo dos neoplatônicos não é criado, nem mesmo tem um início, mas sempre existiu, idêntico a si mesmo, como emanção de uma Inteligência que, contemplando o Ser, traz à existência as individualidades, estas que têm a forma dada pela alma, que participa da Alma do Mundo. Cada ser individual traz em si uma alma divina, partilha de Deus. O cristianismo desencantou a criação, retirando dos seres criados a divindade, esta centelha divina compartilhada no Mundo.

A secularização, por sua vez, pode ser pensada como o movimento desde o cristianismo até a modernidade, marcado pela apropriação dos bens de religião que passam a ser utilizados pelos poderes seculares. Haveremos de salientar que os bens apropriados foram tanto terras e edifícios como pessoas e, também, ideias e conceitos. Max Weber percebe a secularização como a articulação de quatro elementos: primeiro, a apropriação de bens de religião; segundo, os acordos estabelecidos por contratos horizontais, entre as partes; terceiro, pelo uso das armas pelo Estado para garantir contratos; quarto, pelo formalismo jurídico e leis positivas. Max Weber articula dois movimentos, o primeiro de conservação e o segundo de avanço. A conservação do poder soberano está articulada na definição do Estado como o empreendimento que tem o direito do uso exclusivo da violência legítima, num dado território e sobre uma população, operado por uma burocracia. Avança, contudo, ao negar o jusnaturalismo (*Lex naturalis*) e abandonar de vez a revelação (*Lex divina*). A *ius positiva* se articula diretamente com o poder soberano (*Lex aeterna*), este que por sua vez é divinizado por seus arquitetos. Deus está no fundamento do Estado-nação soberano, contudo, secularizado, isto é, busca-se sua ocultação enquanto vigora (Agamben, 2011). O Estado-nação soberano e secular se funda neste vazio que nega: o Deus cristão³.

Cabe, assim, questionar se a secularização como um processo de afastamento da religião, ou uma verificação da perda de relevância e eficácia da religião para o ordenamento do social, não estaria ela mesma sujeita ao questionamento secular? Não seria como que uma víbora que engole seu próprio rabo? Se ao manter seu fundamento divino, isto é, o poder soberano, não estaria a secularização passível de uma crítica secular? Devemos tomar assim, algumas críticas feitas ao Estado-nação soberano e destas salientar algumas alternativas⁴.

2. A crítica moderna ao poder soberano

O poder soberano se funda sobre a ideia de um cosmos finito, fechado, harmônico e articulado como um grande organismo vivo, ainda que imutável, o qual visa sua perpetuação e autonomia. No entanto, passou a sobreviver num ambiente onde estas condições de possibilidades cosmológicas arcaicas já foram destruídas, remetendo-nos em um universo ilimitado, aberto, mutante, sujeito à crítica e questionamentos constates de sua legitimidade e legalidade (Lovejoy, 2005). Estas palavras, com alguma precisão, se aplicam ao cosmos aristotélico e cristão, aquele que se movia pelo poder de um Motor Imóvel que estava no último anel (*super-anus*), após as estrelas fixas, assim como ao universo pós-Galileu e pós-Hubble, sempre em expansão e mudanças. Mas também nos fazem perceber o novo da Modernidade. Similarmente, estas palavras podem nos valer como uma crítica secular à cosmologia fundante da soberania, quer seja a do Deus cristão, quer seja do Estado secular.

O Estado soberano, algo como Motor Imóvel da sociedade é, igualmente, a totalidade que antecede e identifica os indivíduos, estes pequenos átomos infinitesimais que se igualam diante daquele que é, e é o Todo diante do qual nos igualamos e em quem encontramos nossa identidade: um indivíduo nacional. Novamente o Estado se torna presente a nós como um Deus cristão obliterado, diante do qual todo homem se iguala, ainda que entre os homens sejamos diferentes. Mesmo que o Estado seja finito e limitado, diante da população e em seu território é soberano como um poder infinito e ilimitado. O Estado é como que um infinito lógico cuja relação com qualquer finito é infinitesimalmente zerada. Entre o infinito e o finito, entre o Estado e os indivíduos que estão sob seu poder, há uma dissolução da continuidade, uma incomensurabilidade impossível de ser transpassada. A burocracia se torna como um Logos cristão, cuja materialidade

se dá em indivíduos da sociedade, mas cujo espírito é divino. O Estado é, em ampla medida, refratário às representações da sociedade; antes frustra aqueles que as reivindica, pois é um Ser que se contempla a si mesmo, enquanto emana das existências particulares: o Estado se contempla e deseja a si, enquanto produz identidades individualizadas.

Entendendo o Estado soberano e sua gênese, esta criatura que transcendeu o criador e se assenhora da sociedade, segundo críticas modernas, podemos entender sua produção liberal e certa crítica marxista. Isto é, o Estado perpetua não apenas a dominação política, como a dominação econômica. O Estado soberano é, neste sentido, um Estado antidemocrático, cujo aparato (dispositivos legais e policiais) opera em prol desta dissimetria econômica, garantindo a propriedade dos meios de produção, de um lado, e a força de trabalho do proletariado do outro. O Estado soberano (lembrando os *bellatores* da Idade Média francesa) age como um poder local, garantindo a normatização da força de trabalho segundo as normas homogêneas dos meios de produção global (lembrando os *oratores*).

Neste sentido, o Estado soberano agiria como um agente local que visaria a homogeneização da população, transformada em massa, segundo as determinações de interesses privados (dos capitalistas), as quais são impostas como valores universais. Em meio às fronteiras do Estado, a identidade nacional também colaboraria com homogeneização dos indivíduos, visando a indiferenciação produtiva (Robertson, 1999). Segundo os críticos da globalização, haveria uma dupla homogeneização das identidades: a primeira no interior da sociedade nacional, que expurgaria as diferenças, tornando iguais todos os filhos da nação, tendo em vista os interesses da oferta de força de trabalho local, e a segunda, uma homogeneização global dada pelas normas comuns, tanto nos locais de trabalho, quanto as leis que regem a produção e o comércio global (Santos, 2015).

Aproximada a esta questão da articulação da localidade do Estado-nacional soberano e o capital global está a crítica mais recente que aponta para os limites de ação estatal face riscos globais, como cataclismos naturais, mudanças climáticas, desastres causados pela indústria, guerras, imigrações em massa, mudanças comportamentais globais, assim como comunicações globais e terrorismo global. Parte significativa dos riscos da modernidade são decorrentes

ora de Estados particulares que afetam suas populações e outros Estados, e ora das Corporações que afetam o globo. Os limites, fronteiras e recursos estatais, e os interesses corporativos não são suficientes para fazer frentes a tais riscos (Beck, 2010).

Listamos assim, algumas das críticas ao Estado-nação soberano, fundamento do secular, como pretense movimento inexorável do poder político. Destacamos, então, a crítica ao fundamento cósmico-teológico deste Estado secular, que expõe tal artifício a si mesmo, ou seja, a reflexibilidade crítica. Salientamos a crise de representação, decorrente da relação de dominação, em que o Estado voltando-se para a perpetuação de si mesmo, não acolhe plenamente as demandas sociais. Notamos a característica antidemocrática do Estado-nação, o qual age localmente segundo interesses do capital global. Colocamos em relevo a heteronomia determinada pela normatização estatal, entendido como o Todo, que articularia desta maneira uma homogeneização identitária a partir de particularismos universalizados. Percebemos nos riscos globais, advindos de fatores naturais, econômicos, políticos, culturais e religiosos, uma realidade não passível de ser confrontada no interior de fronteiras fechadas e centralizadas.

As críticas à soberania do Estado-nação podem ter trazido consigo a perda de vigor da secularização, implicando de um lado a emergência de religiões, novas e velhas com novas roupagens, no espaço público. Também podem ter propiciado certa secularização da secularização, isto é, que o poder soberano, absoluto, perpétuo e indivisível, sempre igual a si mesmo como um Deus cristão, encontrou seu limite, o que pode nos permitir abordar a partilha do social de modo aberto, plural e flexível. Se os chamados mestres da suspeita cunharam dúvidas sobre a verdade religiosa, tais críticas podem ser percebidas, reverberando no fundamento teológico-político do Estado secular. Neste sentido, as teorias do Estado laico ou, melhor ainda, as teorias das laicidades, podem vir nos auxiliar como recurso teórico que permita ampliar os debates sobre os arranjos e ordenamento da sociedade, a qual não mais se encontra tutelada pelo poder soberano.

3. As laicidades

Dissemos anteriormente que na antiguidade não havia propriamente discursos político, religioso e sobre a natureza que fossem segregados e departamentalizados. Ainda mais que a religião e o poder civil se separaram sob a influência das palavras de Jesus Cristo ressoadas pela Igreja. Na Idade Média, esta separação implicou em um duplo poder sobre os leigos, os quais não se reconheciam como parte na herança do poder. Por sua vez, as monarquias absolutistas não reconheciam a distinção entre o público e o privado, pois tudo pertencia ao monarca. Foi o Estado-nação quem segregou o público, a coisa pública gerida pela burocracia estatal, e a coisa privada, que num primeiro momento pertencia ao rei e, depois, pertencia aos indivíduos. O poder soberano, fundamental ao Estado-nação, desarticula o duplo poder, visando estabelecer a unidade de dominância em um território, sobre uma população, a partir do uso das forças policiais e armadas, por meio da lei e estabelecendo controles quantitativos. O poder soberano do Estado-nacional é o fundamento necessário à secularização política, que se faz pelo engendramento de quatro elementos: a apropriação de bens de religião para uso secular, os acordos e contratos horizontais sem referências em forças transcendentais, o uso de armas para garantir contratos e em leis positivas.

Propusemos uma leitura que nos permitiu apontar para a crise da secularização a partir da crise do poder soberano, esta que foi salientada pelas críticas e transformações em meio a uma segunda modernidade. Críticas estas que podem ser resumidas pelos temas da ausência de neutralidade do Estado nacional, cujas leis e normas estariam a serviço de interesses privados, a globalização e o risco global, os fundamentos teológicos-políticos do Estado secular, a refração à representatividade dos leigos, a homogeneização dos estilos de vida como universalização de valores privados e a perda das liberdades de participação e autobiográfica, que estariam subordinadas ao Estado e ao Mercado. O poder soberano torna-se suspeito e sua legitimidade retrai-se diante do descrédito imposto pela crítica. Como que ecoando a proposição da *realpolitik*, de que 'o poder não reconhece o vácuo', percebe-se que o elemento religioso voltaria a reclamar sua presença no espaço público, este que sempre esteve fundado num princípio religioso oculto.

Se o Estado secular representava esta possibilidade de encontrarmos uma identidade nacional unificadora contra o caos e contra a religião que o precedeu, a crise da soberania representaria um risco contemporâneo não desprezível. Conforme apontado anteriormente, as alternativas ao enfrentamento passariam por um retorno ou ao Estado-nação soberano, ou a busca de um Estado soberano mundial, ou ao fechamento de fronteiras civilizatórias ou comunitaristas, ou ao relativismo pós-moderno. Outra via, que poderíamos pensar aqui, se daria pela emergência dos debates sobre as laicidades. Estes debates, talvez não por acaso, parecem estar sincronizados com a queda do muro de Berlim, o retorno das religiões, a globalização, as crises de representação política e os eventos de massa como a Primavera Árabe, período que vem desde os anos de 1970.

Devemos vislumbrar as possibilidades díspares quando nos colocamos diante do debate sobre a laicidade, entre privilegiar o Estado laico, ou privilegiar o laico privado que se coloca na esfera pública, ainda que não excluamos um dos temas. Passemos rapidamente pelo Estado laico a fim de apontarmos para uma cultura laica, ou, as condições de possibilidade de uma sociedade civil laica que reconhece a premência de uma justa partilha do social. Contudo, a releitura do debate sobre o Estado laico não deve virar as costas para os paradoxos da soberania, que tinham como premissa a segregação do poder civil e o religioso, relegando este à privatização, e uma suposta neutralidade do Estado. Enquanto esta neutralidade implicaria em homogeneização de interesses privados universalizados, principalmente, fazendo uso de certa violência que visa excluir, ou interditar, os grupos divergentes. Devemos salientar que o Estado-nação soberano, destacado anteriormente, toma referência naqueles críticos da democracia, isto é, do ideário democrático.

Por vezes o debate sobre o Estado laico privilegia dois elementos, apontados como fundamentais para a constituição desta ordem, a saber: a separação entre Estado e Igreja, e a neutralidade do Estado diante das religiões. Para alguns autores, o Estado laico pode impor a separação entre aqueles espaços⁵ (público e privado), excluindo, assim a religião do espaço público (Ranqueta, 2008, p. 4-5).

Tal determinação exclusiva do Estado se funda no poder soberano deste e na função subalterna da religião, tema presente em Hobbes. Segundo Ranqueta (2008, p.8) a laicidade se confundiria com a secularização e estaria fundada na

soberania do poder do Estado. O indivíduo religioso seria, em certas leituras, um sujeito esquizofrênico, que vive a vida pública como cidadão e a privada como crente (Oro, 2008, p. 82). Esta lógica de separação, segundo Philippe Portier (2010, p. 3), esconde uma paixão anticlerical, constante na Revolução francesa, tendo em vista que seria “sobre o único poder do Estado, longe das mediações sacrais instituídas pelos regimes precedentes, que se deve estabelecer a nova ordem das coisas” (idem).

A República, ou a coisa pública⁶, se volta para “o interesse geral, comum a todos [...] mostrando que a República não se contenta em proclamar o universalismo, mas também dar vida concreta a ele” (Pena-Ruiz, 2014, p. 3), isto implica que o indivíduo deve se identificar com o Todo, o universal, para poder reclamar sua cidadania (p.5). Por esta via, o Todo é aprioristicamente entendido como a identidade do cidadão, que se impõe sobre o indivíduo. A República, ou o Estado soberano, abrangeria não apenas as instituições governamentais, como a própria Sociedade Civil, promovendo a exclusão da religião deste Estado ampliado, homogeneizando a sociedade. Isto implica excluir, retirar, interditar no espaço da publicidade, da visibilidade pública, quaisquer sinais, símbolos, ícones ou elementos religiosos. Tal homogeneização, segundo o autor garantiria “a possibilidade de um mundo comum aos homens” (p. 10), pois a laicidade se refere ao princípio de unificação dos homens no seio do Estado, tendo em vista que “tal unidade se funda sobre três exigências indissociáveis: a liberdade de consciência [...], a igualdade de todos os cidadãos sem distinção [...] e a visão do interesse geral, como a única razão de ser do Estado” (p. 13). Tal igualdade passa pela submissão das crenças particulares às da República, isto é, aos credos republicanos preconizados e, de acordo com Pena-Ruiz (2002, p. 18), mais propriamente, da perda da liberdade de quaisquer falas fechada à privacidade, inclusive a religiosa. Nesta perspectiva de debate, a religião e o clero religioso não teriam legitimidade em sua autoridade pública, mas apenas na escolha privada dos indivíduos (p. 25).

Deve-se lembrar que a passagem da pré-Modernidade para a Modernidade está imbricada com a crítica da tutela da fala, salvo engano. A chamada maioria do homem está articulada com certa crítica às interdições, às limitações, à consignação das liberdades, impostas pela Igreja sobre qualquer discurso que provinha de outro lugar que não a religião. Este discurso crítico foi empregado pelos modernos contra o clero e a Igreja, a fim legitimar a produção de

outros discursos que não aquele referenciado na teologia, na revelação. Este discurso tomou referência na democracia, isto é, na liberdade de fala e na igualdade no trato da lei. Tal discurso obtém êxito em sua articulação com o discurso da soberania (ainda que nos pareça paradoxal), os quais garantem a autonomia da razão sem a referência à revelação e, posteriormente, à lei natural. Evocou-se a democracia para subsumi-la à soberania. A modernidade aponta para o ideário democrático que garante a liberdade de fala e a igualdade no trato, implicado na autonomia da razão, submetendo, em seguida, ao poder soberano, que é o primado do Estado, da coisa pública, sobre os interesses privados. Mas a reflexibilidade crítica da modernidade permite colocar *sub judice* a soberania, o que abre a certo refluxo daqueles discursos que estavam relegados ao espaço privado. Se esta crítica à soberania nos permite questionar o Estado-nação secular, igualmente nos permite olhar com desconfiança o Estado-mundial secular, que se apoiando em um poder soberano global, imporá, se isto fosse possível, uma homogeneidade positivada de uma razão instrumentalizada sem as fronteiras locais.

Surge então a questão da legitimidade da fala religiosa, ou das falas privadas com pretensões universais, no espaço público. Se a soberania é colocada em questão e o uso de violência, aquela que interdita falas não positivas no espaço público, perde sua legitimidade apriorística, como impedir a fala portadora de interesses privados-universalistas nestes espaços públicos? Parte da crítica dirigida pelos modernos à religião agora se volta, reflexivamente, contra (ou, melhor, a favor) o projeto moderno (contra aquele que toma referência oculta na divindade e a favor da crítica ao fundamento último do poder soberano). Se o espaço para o exercício do poder soberano (da linhagem de Maquiavel, Bodin, Hobbes, Weber e Schmitt) está problematizado, aquele que se funda numa premissa teológico-política⁷, decorrente da secularização na política, então devemos pôr em questão também as proposições de um Estado laico como tradução, ou que se apoia, recalca, em um Estado secular.

A questão é que os religiosos (não apenas estes, mas todas as representações privadas que se voltam para o espaço público) apresentam publicamente suas falas sem pedir permissão e os secularistas não têm instrumentos democráticos que impeçam tais presenças, exigindo a força de lei secular, isto é, a violência dos interditos apriorísticos. Ficamos como que diante de discussão de surdos. A presença de falas privadas em espaço público

(inclusive religiosa) pode nos conduzir a uma proposição laico-secular, ou buscando uma secularização da secularização, desessencialização da laicidade.

O primeiro passo a esta laicidade sem soberania podemos dar ao definirmos a laicidade como um regime de convivência, cuja legitimidade é popular em que cabe ao Estado a garantia das liberdades e direitos cidadãos (Blancarte, 2008, p. 19-20). No entanto, haveremos de verificar a existência de um número significativo de indivíduos que defendem uma religião ou filosofias de caráter universalistas, e que assim colocam em risco os direitos e liberdades de outros grupos ou indivíduos. Estas filosofias e crenças particulares com pretensão universalista podem nos levar a convocar o retorno de um poder secular, o soberano, como desculpa para impormos a nossa particularidade universalmente aos demais. Mas este poder soberano (absoluto, indivisível, perpétuo e identitário) está sob crítica e a crença (e certa efetividade daí oriunda) em sua eficácia perde sua legitimidade, o que quer dizer que não funda um poder em interditar uma fala suportada pela legalidade. Em outros termos, alguém que obteve pela via legal, constitucional, o direito à fala pública não se restringirá a usar este direito baseado em alegações seculares.

Se o discurso secular já não é o bastante para afastar as falas privadas de cunho universalistas, tão pouco o é o regime da lei, por si só⁸. Por outro lado, a proposição de Blancarte (2006), que aponta para a fragmentação das crenças e valores na sociedade civil, determinando uma minoria que não pode impor sua visão de mundo e, assim, garantir a busca pela convivência sob um Estado que exerceria seu arbítrio, pode nos parecer necessário, mas não suficiente. Esta fragmentação de Blancarte (2006) pode nos remeter ora ao caos relativista pós-moderno, ora ao comunitarismo. Uma das críticas que podemos levantar sobre certo comunitarismo é a de que estas comunidades de identidade promovem duas distorções: primeira, que os indivíduos em meio às comunidades identitárias não têm liberdade de exercício de sua autonomia, isto é, suas biografias estão condicionadas à comunidade nas quais nasceram, e nelas podem estar sofrendo restrições e abusos; segundo, que as identidades comunitárias podem promover, uma vez fechadas sobre si mesmas e crenças em serem portadoras de uma verdade redentora para a humanidade, por meio de crescente divergências entre as visões de mundo, uma maior beligerância na sociedade. Uma sociedade fragmentada não é suficiente para garantir liberdades e igualdade no trato, de modo pacífico, diante do risco de fechamento e beligerância comunitarista.

Até aqui nos ativemos as soluções que tomam referência na unidade soberana, em quatro níveis: o Um mundial, o Um nacional, o Um comunitário e o Um individual. Cada uma destas soluções se fundam numa unidade particular que se propõe universal. Fomos desde uma tendência de homogeneização radical mundial, em que as diferenças são suprimidas em nome da convivência e da racionalidade global, até uma tendência de heterogenia radical atomística, em que as diferenças são exponenciais e o risco do caos se avilta. Mas estas soluções que privilegiam a unidade podem ser postas em questão, de acordo com Blancarte (2008, p.19). Conforme dissemos acima, nos permitem pensar na laicidade como “um regime social de convivência”.

Por sua vez, Portier (2010, p.5) nos fala sobre “o benefício de um reconhecimento verdadeiramente positivo” das religiões, nos permitindo a abertura a uma “laicidade do diálogo [...] que tem como característica associar novamente o público e o privado.” Tese esta que se aproxima a de Willaime (2011, p. 3), quando nos fala de uma “laicidade de reconhecimento e diálogo.” Pensar a laicidade a partir da convivência, do reconhecimento e do diálogo em um universo aberto, fragmentário, mutante é o desafio que temos à frente.

Se o “um” não se impõe como necessidade, antes, está posto sob a crítica moderna⁹, em seu lugar devemos pensar em condições de possibilidade que pesem a fragmentação, a mutação, e assim pensar igualmente nos elementos, como dissemos logo acima, da convivência, do reconhecimento e do diálogo. Não é tarde para apontarmos para a aproximação das diferenças num mundo globalizado. Se, de um lado, criticamos a homogeneização promovida pela globalização econômica (um particularismo promovido à universalidade), de outro, podemos perceber nesta uma heterogenia promovida pela aproximação, tanto real quanto virtual, dos diferentes. Se o “um” não se impõe como necessidade, haveremos de pensar a laicidade não como um conceito fixo que se impõe a todos, como se pretendeu para a teoria de secularização. Podemos privilegiar, outrossim, as teorias de laicidade que tomem referência em princípios gerais que se articulem localmente, num espaço-tempo local.

Neste sentido, podemos enfatizar os trabalhos de Jean Bauberót e Michele Milot (2011), os quais procuram trabalhar a laicidade a partir da articulação de quatro princípios gerais: a liberdade de consciência, a igualdade no trato da lei, o muro de separação entre Igreja e Estado, e neutralidade do Estado diante das

religiões. Seguindo a leitura proposta em nosso texto, podemos dizer que dois são os princípios democráticos e dois estão presentes nos Estado-nação soberanos e seculares. Já salientamos anteriormente que a separação ocorre no Ocidente quando, por meio da burocracia, separa-se o público do privado, enquanto a secularização remete a crença religiosa para o âmbito privado. Por outro lado, a neutralidade do Estado diante das religiões, está subsumida a uma relação determinada pelo poder soberano, portanto, podemos entendê-la, mais apropriadamente, como neutralização do poder político do religioso. Por sua vez, procuramos tratar a liberdade e a igualdade no interior do ideário democrático, portanto, liberdade da fala pública e igualdade no trato da lei.

Privilegiando um ou mais princípios em relação aos demais, mas, mantendo a articulação destes quatro, Bauberót (2014) propõe algumas possibilidades de Estados laicos, a saber: a laicidade antirreligiosa, com a explicitação de uma religião cívica e o enfrentamento das religiões tradicionais, reforçando a separação e a neutralização; a laicidade soberana, com o estabelecimento de uma cultura majoritária pelo Estado, o chefe de Estado será, também, o da religião, impondo certos dogmas religiosos e inibindo a liberdade de consciência; a laicidade identitária, em que o Estado se legitimará por meio de acordos e alianças com uma ou mais religiões, relativizando a liberdade e a igualdade a partir destes arranjos entre Estado e Igreja; a laicidade liberal, na qual o Estado é indiferente às religiões e os indivíduos encontram liberdade e igualdade amplas, e que privilegia certa forma de multiculturalismo e certo reconhecimento; a laicidade de colaboração, por meio da qual o Estado reconhece certos papéis sociais às religiões, assim como as liberdades de grupos, em detrimento dos indivíduos; e a liberdade comunitária, na qual o Estado reconhece apenas os grupos e aqueles indivíduos identificados neles, favorecendo as liberdades comunitárias, embora o Estado mantenha-se separado das religiões.

Esta tipologia de Bauberót nos permite perceber não um modelo teórico para o Estado laico, que acompanhasse a lógica do Estado secular, mas laicidades articuláveis a partir da localidade: princípios gerais e arranjos locais. Contudo, este mesmo projeto percebe as relações do indivíduo e das religiões com o Estado, local, a partir de certo fechamento no interior das fronteiras nacionais. Outro trabalho que nos permite tipologias para Estados laicos é o de Micheline Milot (2008), para quem haveria a laicidade separatista, que marca a exclusão da religião do espaço público; a laicidade anticlerical ou antirreligiosa, que preconiza

a religião como obscurantista e agressiva à secularização vigente na sociedade; a laicidade autoritativa, que entende a religião como ameaça a estabilidade social, devendo estar submissa ao Estado; a laicidade de fé cívica, muito próxima ao que Bauberót chamou de laicidade antirreligiosa; e a laicidade de reconhecimento, que se caracteriza pela autonomia individual em uma sociedade pluralista, visando à dignidade humana, enquanto a justiça passa pela radicação dos direitos inalienáveis. Este arranjo laico exigirá um Estado arbitral, que aja com neutralidade nos ajustes e desacordos nas escolhas individuais e comunitárias, reforçando a separação e a neutralidade, assim como garantindo a liberdade e a igualdade no trato da lei.

Salientamos, neste apontamento do trabalho de Milot, que as laicidades, plurais, permitem arranjos locais que, de um lado, podem visar ora o reforço do fundamento soberano do Estado secular, última instância da ordem, e ora o reconhecimento da fragmentação da sociedade e a necessidade de um Estado que arbitre as diferenças, a princípio da ordem. No entanto, a arbitragem do Estado laico, como sinalizamos acima, tenciona o Estado democrático, pois se uma maioria numérica intolerante venha obter vantagens por meio da ordem legal, pode impor às minorias, legalmente, seus princípios privados tornados gerais, pela via do arranjo laico local¹⁰. Diante destes riscos, ou seja, da exclusão das minorias e da imposição de valores particulares como universais, haveremos de buscar arranjos que ampliem a possibilidade de certas laicidades de cunho democrático, isto é, que reconheçam e incluam parcelas crescentes de grupos e indivíduos expandindo visando a participação das minorias e das periferias sociais.

4. A tolerância e o diálogo na articulação da laicidade

O problema colocado pela laicidade não é, prioritariamente, o da relação Estado e Religião, pois este já fora enfrentado pela soberania do Estado-nação e no interior das teorias de secularização. A questão nova, não abarcada por este arranjo anterior, é dado pela fluidez das fronteiras e a proximidade entre desiguais, que age como causa da crise da soberania e como agente de tensão social. Por conta disso, buscamos dar relevo aos trabalhos sobre laicidade que a percebem como um regime de convivência, de reconhecimento, de diálogo e uma

nova associação entre o público e o privado. Estes temas nos convidam a dar alguma atenção à questão da tolerância, ou das formas de tolerância.

A ideia moderna de tolerância surge como resposta ao problema dos conflitos entre religiões, apontando, prioritariamente, para a “transigência entre confissões”, conforme nos fala Jürgen Habermas (2007, p. 279). É um regime de transigência mútua e horizontal, voltada para o convívio recíproco na sociedade, preservando, principalmente as minorias religiosas, tendo em vista que “a tolerância preserva uma comunidade política pluralista de se dilacerar em meio a conflitos oriundos de visões de mundos diferentes” (p. 286). A tolerância seria requerida em sociedades plurais, isto é, não homogeneizadas, em que convivem grupos e indivíduos com visões distintas e conflitantes de mundo, mas que em tais diferenças encontrem razões de diálogo em busca de coexistência pacífica. A tolerância, parece se assentar e apontar para a existência de sociedades plurais, que reconhecem na pluralidade um valor. Se Jürgen Habermas percebe no conceito de tolerância uma via de convivência numa sociedade plural e reconhecimento de diferenças que nos demandam diálogo, Jacques Derrida, questiona a tolerância do poder soberano. Derrida nos diz que:

A tolerância encontra-se do lado da ‘razão do mais forte’, que é uma marca suplementar de soberania – é sua boa face que, do alto, significa ao outro: eu te deixo viver, não me és insuportável, eu te ofereço um lugar em minha casa, mas não te esqueças, estou em minha casa: eu te acolho com a condição que te adaptes às leis e normas de meu território, segundo minha língua, minha tradição e memória [...] (Derrida apud Matos, 2006, p. 173)

Esta aparente discordância nos permite perceber que, assim como as laicidades, a tolerância se insere na gramática do Estado e das sociedades, seus arranjos e articulações. Para Reiner Forst (2009, p.3-4) o discurso da tolerância é central e ambivalente, sendo um “conceito normativamente dependente”, determinado por quatro características: primeiro, a tolerância é contextual; segundo, as crenças e valores toleráveis são igualmente consideradas erradas ou objetáveis; terceiro, embora objetáveis, permitem de alguma forma a superação desta contrariedade; quarto, há limites de tolerância, a partir dos quais o diálogo torna-se problemático.

Destas características, Forst propõe quatro tipos de tolerância, a saber (Forst, 2009, p. 4-5):

- a primeira é a apresenta como permissão, de fundo hierarquizante, por meio da qual uma maioria impõe às minorias um estilo de vida hegemônico e poucos limites de liberdade;
- a segunda como coexistência, quando não há uma maioria e grupos de poder similar partilham a sociedade de maneira pacífica, em relações horizontais e comunitárias;
- a terceira é a tolerância por estima, em que os grupos não apenas suportam a presença dos diferentes, como estimam aqueles que não são iguais;
- a quarta é a tolerância de respeito, que reconhece as diferenças e as incompatibilidades, mas nutre respeito mútuo.

A tolerância de respeito, tendo em vista a ideia de igualdade, permite a Forst a proposição de outras duas formas de tolerância, a saber (2007, p.4):

- tolerância por respeito em igualdade formal: operada pela dicotomia público/privado, que relega à instância privada as preferencias éticas e crenças individuais, tendo a tendência de ser intolerante com os estilos de vida minoritários;
- tolerância por respeito em igualdade qualitativa: as pessoas respeitam-se umas as outras de tal maneira que a tolerância às diferenças levam em conta o que é importante para estes indivíduos, podendo encontrar, por meio de diálogo, modos razoáveis para promover alterações nas estruturas legais e sociais.

Percebe-se que Habermas e Derrida não discordaram efetivamente; contudo, vislumbravam espaços sociais diferentes. O que o conceito de tolerância nos permite perceber são as condições de possibilidade de entendimento sobre a justiça e a injustiça do reconhecimento com diálogo, das hierarquias e das imposturas. A tolerância se arranja como permissão, a partir de um poder soberano e de uma maioria intolerante, até a tolerância por estima e respeito, numa igualdade qualitativa, cujo reconhecimento e diálogo na sociedade encontram no Estado um espaço de representação. O que está posto é a abertura a um reconhecimento que ultrapassa as fronteiras da comunidade, da nação. Respeito por valores que não sendo aqueles que adotamos, reconhecemos como estimáveis. Reconhecimento que o diálogo a partir destes valores nos abre mais do que apenas a possibilidade da convivência.

Tal forma de tolerância, que ultrapassa as fronteiras fechadas sobre si mesmas, permite-nos perceber que o diálogo nos abre ao reconhecimento da proximidade dos diferentes tendo em vista uma convivência pacífica. A articulação da tolerância com o reconhecimento e o diálogo nos abre a valores que podemos chamar de universais, ou cosmopolitas. De um lado podemos reconhecer valores universais e de outro injustiças imbricadas com as tradições culturais, ou nos arranjos constituídos. Este duplo reconhecimento e a proximidade entre os diferentes, reclama a nós um diálogo em torno da constatação de que (a) “a mudança é necessária no caso de grupos materialmente carentes ou regidos por normas e instituições de caráter repressivo, e (b) ela deve ser conduzida de modo a levar plenamente em conta a autonomia das populações interessadas” (Rouanet, 1990, p. 131). Estes dois argumentos propiciam uma crítica cultural ao sistema normativo e institucional, enquanto todos os interessados (principalmente aqueles que estão mais vulneráveis e na periferia) haverão de validar, com argumentos, as normas. Cabe destacar que as interdições não são apriorísticas e estáveis, mas sempre expostas à novas argumentações, tornando-se continuamente precárias.

Por meio destes diálogos, então, a cultura, as normas e as instituições são expostas às críticas por aqueles que têm interesses nela, dinamizando tais arranjos, não havendo fala interdita, excluída *a priori* (como pretenderia um discurso secularista). É a comunicação, o embate argumentativo que legitimará o discurso no diálogo, tendo em vista que “a comunicação visando o entendimento mútuo é sempre possível entre os homens, porque ela é inerente às próprias estruturas linguísticas” de acordo com Rouanet (1990, p. 134). A comunicação, isto é, o reconhecimento mútuo do diálogo possível, permite o reconhecimento mútuo de valores partilháveis, embora articulados de maneira distinta. Ideias de justiça, de bem, de dignidade, etc., podem ser reconhecidas em diversas culturas, sobretudo a ideia de que somos animais comunicativos. Isto implica que há um elemento provisório no debate, na argumentação, até que os interesses possam ser explicitados e confirmados. Desta maneira, mesmo a tradição ou os arranjos constitucionais, defendidos como valores sociais, estão *sub judice* (p.140). Cabe então destacar que “a comunidade argumentativa inter-cultural teria duas funções: a satisfação das necessidades básicas da população e a crítica seletiva das normas e valores”, imbricada com a “participação livre e igualitária de todos os interessados e livre exame por todos de todos os argumentos” (p. 141).

Cabe aqui, então, ressaltar o princípio U:

Todas as normas válidas precisam atender à condição de que as consequências e efeitos colaterais que presumivelmente resultarão da observância geral dessas normas para a satisfação dos interesses de cada indivíduo possam ser aceitos não-coercitivamente por todos os interessados (Rouanet, 1990, p. 141)

Além disto, “[...] essas normas só serão consideradas válidas se todos os interessados (interessadas) participarem da argumentação; se nenhum deles [...] for coagido; e se nenhum participante [...] rejeitar os efeitos da observância dessa norma para os interesses de cada um (de cada uma)” (p. 142). Estas questões levantadas em torno da tolerância de estima e respeito, a partir de diálogo que visam à ampliação da justiça num regime de convivência e reconhecimento, pressupõem, para além do regime de direito local, uma referência cosmopolita. Isto é, que valores que ultrapassem as fronteiras locais sejam buscadas e articuladas em diálogos, colocando assim em questão não apenas as normas nacionais, como as comunitárias. A questão do Estado laico para além do poder soberano, crítico, reclama valores universais que permitam o diálogo, referenciado no ideário democrático: liberdade de fala e igualdade no trato da lei.

5. Valores cosmopolitas

Pudemos até aqui dizer que uma laicidade que não se apoia na soberania há de buscar um regime de convivência pacífica, reconhecendo as diferenças, estimando e respeitando os diferentes, e se aplicando a diálogos horizontais, os quais têm como premissa certo caráter universal da comunicação, rejeitando as interdições apriorísticas, criticando arranjos tradicionais injustos e repressivos, e voltado para a ampliação da autonomia dos interessados. Não é pouca coisa. Devemos então situar um pouco melhor o conceito de cosmopolitismo; para tanto tomamos, inicialmente o Dicionário de Política (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 293), que nos diz ser “a doutrina que nega as divisões territoriais e políticas (pátria, nação, Estado), afirmando o direito do homem, particularmente do intelectual, a definir-se como cidadão do mundo.” As referências primárias ao cosmopolitismo estariam na Grécia antiga, como rejeição à polis (cidade e seus *nomos*), a busca de uma razão universal e a possibilidade de um cidadão do mundo. Neste sentido, “os ideais cosmopolitas eram sobretudo reflexo da recusa cada vez mais acentuada dos intelectuais em ficar sujeitos ao império”, visando o

fim da distinção entre cidadãos e bárbaros, isto também em Roma (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 294). Também o cristianismo foi marcado por certo cosmopolitismo, em que a Igreja medieval não apenas não se submetia ao poder local, como pensava-se universal, para a qual os indivíduos, iguais diante de Deus, eram cidadãos do Reino de Cristo antes de serem súditos locais.

Com a emergência do Estado-nação, soberano, houve uma tendência em subordinar os intelectuais ao poder soberano local, tornando o ideário cosmopolita uma resistência às coações estatais. Por esta via ressurgiu como uma “vontade de alcançar a paz universal e a unidade de todos” (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 296), contudo, adscrito na maior parte das vezes à margem da cultura hegemônica dada pelo Estado. Por volta do século XVIII torna-se “resistência ao Estado soberano, às guerras de religião e às fronteiras ideológicas ou religiosas”, a partir de um ideário comum entre os intelectuais: “a república das letras [...] ao reconhecer como iguais, todos os filhos de uma mesma natureza, de uma moral comum e de uma religião natural” (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 297).

Seus ideais comuns eram a tolerância, universalismo religioso, cristianismo razoável, direito internacional” (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 297). Tal ideário permitia a “rejeição das instituições políticas nacionais e locais, quando entravam em conflito com a razão ou com a consciência do indivíduo” (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 297), e dirigiu uma série de críticas não apenas ao Estado-nação, como também ao patriotismo, combatendo assim o colonialismo e a escravatura. Em termos gerais, “o intelectual tinha que ser [...] um mau patriota” (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 300). Sublinhamos que, na globalização, o capital não apenas rompe com o território e desvincula-se do Estado-nação, mas permite o surgimento de uma força contrária “à do proletariado, que não tem pátria e que vê no Estado um instrumento de exploração” (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 2010, p. 300).

O cosmopolitismo se apresenta como crítica aos modelos homogeneizantes de particularismos universalistas, que têm como referentes o Estado-nação e a globalidade, isto é, o Capital global. Sua contraposição visa afirmar certa heterogenia de universais particularizados, no sentido de uma glocalização¹¹ de valores culturais e éticos. O cosmopolitismo opera, então, uma crítica a arranjos culturais e morais que não mais encontram legítimas diante da reflexibilidade

moderna, apontando para as segregações e injustiças. Os cosmopolitas, diz-nos Anthony Appiah, sinalizam o valor não apenas da “vida humana, mas das vidas humanas em particular, o que significa interessarmo-nos nas práticas e crenças que lhes dão significado” (2008, p. 13). As particularidades e diferenças são valorizadas, enquanto rejeitam a homogeneidade de particularismos universalizados. Para tais, “as fronteiras das nações são moralmente irrelevantes” (Anthony Appiah, 2008, p. 13); desta maneira não estão atrelados a lealdades nacionais ou étnicas, ou de gênero ou classe, mas prioritariamente às vidas humanas particulares a partir de valores que ultrapassam esta localidade.

O cosmopolitismo não é um projeto cujo fim é dado *a priori*, mas “começa com a ideia simples de que na comunidade humana, tal como nas comunidades nacionais, precisamos desenvolver hábitos de coexistência, um diálogo, no seu mais antigo sentido, o da vida humana em conjunto, da associação” (Appiah, 2008, p. 16). Tais diálogos articulam valores universais (precários e provisoriamente determinados em comunicações), com valores locais, reconhecendo as vidas humanas particulares e da humanidade que ultrapassa fronteiras, em uma articulação sempre provisória e não impositiva, posto ser dialogal (Appiah, 2008). Suas ações são guiadas por valores, “e os valores modelam também os pensamentos e sentimentos” (Appiah, 2008, p. 40) e “a nossa linguagem dos valores é uma das principais maneiras de coordenarmos as nossas vidas uns com os outros. Apelamos aos valores quando tentamos fazer algo em conjunto” (Appiah, 2008, p. 42).

Os valores básicos que estão presentes e expressos em nossa linguagem cotidiana nos permitem, de saída, a busca de entendimento por meio do diálogo, isto é, certa comunicação de valores que pretendemos comungar e que guiam nossas ações comuns. Os cosmopolitas entendem que nosso vocabulário é maleável e flexível, e são estes elementos que permitem ajustes e acordos, em oposição aos universalistas que buscam uma partilha de um vocabulário único e semântica determinada. Ainda que os vocabulários sejam diferentes nos significados e na importância dos valores envolvidos, é a diferença e a concordância com o que haveremos de fazer, que nos leva a agir.

O que para os universalistas e os comunitaristas é uma heresia, para os cosmopolitas é apenas uma constatação: os indivíduos dentro de uma sociedade são diferentes e a sociedade está fragmentada. Portanto, “os cosmopolitas julgam

que a diversidade humana é importante porque sustenta a necessidade de cooperação e colaboração entre os homens para viver” (Appiah, 2008, p. 109). O que para aqueles é uma distorção a ser eliminada, para estes é um elemento empírico a ser operado em favor da vida comum, isto é, “o cosmopolitismo [...] começa com o que há de humano na humanidade” (Appiah, 2008, p. 134). É a diferença, e não a identidade, que ocupa um espaço significativo na linguagem cosmopolita, ou seja, os cosmopolitas:

Acreditam na dignidade humana para além das nações e vivem a sua crença. Partilham estes ideais com outros de todo o mundo, falando várias línguas. Como bons globalistas que são, fazem pleno uso da Internet. Esta irmandade de homens e mulheres resiste ao consumismo frenético e crescente da moderna sociedade ocidental. Fazem frente também às tentações dos nacionalismos, redutores das nações de que são oriundos. Nunca iriam para a guerra em nome do seu país, mas seriam os primeiros a empenhar-se numa campanha contra qualquer nação que fosse contra a justiça universal. No entanto, fogem das submissões locais, rejeitam lealdades tradicionais, são independentes do seu clã familiar. Opõem-se naturalmente, porque acreditam naquilo que para eles é importante: a construção de uma iluminada comunidade mundial de homens e mulheres. É por isso que desacreditam as tradicionais autoridades religiosas (e discordam de seu obscurantismo e condescendência). Não se consideram totalmente anti-religiosos. Longe disso, aliás, mas sua fé é simples, evidente e direta. Costumam sentir-se encurralados entre a luta contra os demônios mundiais e o desalento de um combate sem esperança. No entanto, são sempre soldados empenhados em fazer do mundo um lugar melhor (Appiah, 2008, p. 137).

É o esgotamento da primeira modernidade e a crítica desenvolvida no interior de uma segunda modernidade, reflexiva, que permite uma ótica, segundo a qual o cosmopolitismo é “um senso do mundo, de um mundo sem fronteiras” (Beck, 2006, p. 13). A ótica cosmopolita realiza uma crítica à falsa identidade social e individual atrelada ao território, à nação e à comunidade, consequentemente. E articula certa identidade ubíqua, uma compaixão desfronteirizada, tornada possível pela informação e presença da alteridade diante de riscos globais.

A uma teoria do encarceramento da identidade num território, contrapõem-se cinco princípios de constituição da ótica cosmopolita a saber: 1º – a experiência de crise da sociedade mundial com sua interdependência, que faz abolir as fronteiras nítidas que segregam o nós-eles; 2º – o reconhecimento das diferenças em meio à sociedade mundial, juntamente com a característica conflitual desta sociedade; 3º – uma empatia cosmopolita que permite que as

situações de risco possam ser percebidas como intercambiáveis; 4º – a inviabilidade de uma sociedade global sem fronteiras nacionais e; 5º – a mistura das culturas locais, nacionais, religiosas, com a impregnação mútua delas. Implicada em lealdades múltiplas, o cosmopolitismo “se manifesta concretamente, cotidianamente, no fato que as distinções entre nós e eles, entre o nacional e o internacional, estão completamente confrontados” (p. 26). Trata de valores que sendo universais afetam localmente e requerem soluções locais¹². Portanto, o cosmopolitismo antes de ser uma vertente do globalismo, é uma forma de resistência aos riscos provenientes do fluxo desumanizante do capital, que implica em consequências globais que afetam o trabalho, a ecologia e as relações entre indivíduos e sociedades, resistindo, concomitantemente, às coações de um Estado soberano. Este cosmopolitismo é antes um diálogo laico, dos que não são reconhecidos com os que produzem a ordem injusta. O cosmopolitismo é uma laicidade periférica.

Ora, as novas configurações globais encaradas sob a ótica cosmopolita requererão procedimentos universais, enquanto afastados das proposições relativistas da pós-modernidade e das lealdades comunitaristas segregacionistas, ao mesmo tempo em que afirmam “as duas posições excludentes: aceitar que os outros são diferentes e iguais [...] mostrar que o etnocentrismo do Ocidente é um anacronismo que pode ser abandonado” (p. 119). Desta maneira critica arranjos prévios (locais e globais) que não mais se legitimam diante de uma crítica racional (p. 136), abolindo a exclusividade polar, assumindo-os como princípios que se imbricam mutuamente (p. 142).

6. Por uma laicidade cosmopolita

Neste texto, procuramos múltiplas referências diante do desafio da convivência pacífica e democrática colocado pelo pluralismo. De um lado, um ideário democrático, segundo o qual nossa sociedade privilegiaria a liberdade da fala a todos e a igualdade de trato diante da lei (o que quer dizer não apenas a submissão à lei, como participação em sua constituição). Buscou-se apontar para os movimentos da modernidade, primeiro de crítica ao mundo pré-moderno (fechado, limitado e fixo, fundado na revelação) e segundo, de crítica ao Estado soberano (fechado, limitado, idêntico a si mesmo e coativo), recalcado sobre aquele princípio universal que dizia destruir: o fundamento teológico-político do

poder soberano, ou o Deus que se quer ocultar, sem sucesso. Procurou-se apontar para a possibilidade de que a secularização, como uma tendência homogeneizante do mundo, estaria diante de sua crise de legitimidade, desafiando-nos a buscar outras formas de convivência pacífica, que não fossem igualmente resultantes de particularismos universalizados e que fizessem o uso da violência e interditos, visando impor sua visão de mundo, diante de sociedades plurais e heterogêneas, cujo poder se descentraliza e as fronteiras tornam-se permeáveis.

Os debates em torno da questão do Estado laico nos pareceram profícuos, permitindo uma ampliação de proposições de enfrentamento do desafio contemporâneo. Contudo, notamos a possibilidade de que alguns debatedores, ao usarem o termo “laico”, articulam-no sob o conceito de “secularização”. Nosso esforço se voltou àqueles que pensam na laicidade para longe desta unidade homogeneizante, confrontando os relativismos pós-modernos e radicando-nos no ideário democrático, num mundo plural, aberto e em transformação. Encontramo-nos diante da possibilidade de Estado laicos, ou ainda mais, em laicidades a partir da busca de convivência pacífica em sociedades plurais, que privilegiam o reconhecimento tolerante (estima e respeito), cujo diálogo cidadão se dá como comunicação de valores cosmopolitas e que apontam para novos arranjos entre o público e o privado. A este arranjo, ou articulação aberta e universal, chamamos de laicidade cosmopolita.

A laicidade cosmopolita, na perspectiva que buscamos, não trata do ordenamento político-social a partir das elites sociais e nem da grande política, mas, como diálogo, comunicação democrática de valores, arranjos que privilegiam os laicos, a saber, aqueles que têm interesse prioritário em consensos mais justos, que lhes afetam diretamente. A laicidade cosmopolita, que se apoia em valores humanos no indivíduo, na vida particular, no privado, trata de alterar, com a participação dos interessados as carências e desarticular as repressões, enquanto inclui responsabilmente os afetados pelos acordos dialogais, que se colocam publicamente. Uma laicidade cosmopolita é a que entende o laico como o poder dos que não são reconhecidos pelo poder, é uma laicidade que se volta para os diálogos propostos pelos mais vulneráveis, onde as periferias são agenciadas por meio de um diálogo sub-político. A laicidade cosmopolita é uma proposição que visa ampliar o debate a partir da periferia¹³.

Nossa proposta de abordagem da questão da convivência entre o poder civil e as esferas privadas da sociedade passa, de um lado, pela rejeição das interdições apriorísticas da fala e de outro na democratização dos convívios. Estas interdições das falas tanto operam, via ideário do Estado secular, contra a religião, quanto operam, pela via dos arranjos econômicos de uma razão instrumental secular, contra as periferias e os vulneráveis. Nossa proposição aponta para o privilégio do diálogo contra quaisquer particularismos com pretensão universal, quer sejam eles de ordem ideológica, econômica, religiosa ou outro qualquer. As interdições devem se dar no diálogo, na conversação e na rejeição peremptória das pretensões de visões de mundo particular a se impor a todos. Neste sentido, a laicidade cosmopolita é um convite ao diálogo que reconheça o periférico, os particulares, mas sob a égide de valores universais, a convivência pacífica entre diferentes.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitismo: ética num mundo de estranhos*. Lisboa-PO: Publicações Europa-América, 2008.
- BAUBERÓT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcité sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- BAUBERÓT, Jean. *Le modele français de laïcité n'existe pas, ou, lessixlaïcitésfrançaises*. 2014. Disponível em: <<http://historieengange.ca/?p=4068>>. Acesso em 28/05/2015.
- BECK, Ulrich. *Qu'est-ce que lecosmopolitisme?* Paris, FR: Flamarion, 2006.
- _____. *Reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva*. In: BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony e LASH, Scott (Org.) *Modernização reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna*. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2012.
- _____. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: ed. 34, 2010.
- BLANCARTE, Roberto. *Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal*. In: COSTA, Néstor da (Org.) *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH, 2006.
- _____. *Porquê de um Estado laico*. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.) *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- BOBBIO, Norberto,; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco (Org.). *Cosmopolitismo*. Dicionário de Política, Vol.1. 13ª ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 2007.

CREVELD, Martin Van. *Ascensão e declínio do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DUBY, Georges. *Três ordens ou o imaginário do feudalismo*. 2ª ed. Lisboa, PO: Estampa, 1994.

ELIADE, Mircea. *Religião romana: das origens ao processo das bacanais*(186 a.C.)In: *História das crenças e das ideias religiosas*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FORST, Reiner. *Limites da tolerância: Dossiê Tolerância*. Novos Estudos - CEBRAP n. 84. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200002>. Acesso em 05/03/16.

_____. *Toleration*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. California, USA: Stanford University, 2007. Disponível em: <<http://www.plato.stanford.edu/entries/toleration>>. Acesso em 21/04/15.

HABERMAS, Jürgen. *Tolerância: a tolerância religiosa como precursora de direitos culturais*. In: *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

KEANE, John. *Morte e vida da democracia*. Lisboa: ed. 70, 2011.

KOJÈVE, Alexandre. *Do mundo finito ao universo infinito*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LOVEJOY, Arthur. *Grande cadeia do ser*. São Paulo: Palimndromo, 2005.

MANENT, Pierre. *Razão das nações: reflexões sobre a democracia na Europa*. Lisboa, PO: ed. 70, 2008.

MATOS, Olgária. *Babel e Pentecostes: heterofilia e hospitalidade*. In: *Discretas esperanças: Reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

MILOT, Micheline. *La Laïcité*. Montreal, CA: Novalis, 2008.

OLIVEIRA, Fabiana Luci de. *Campo da sociologia das religiões: secularização versus a 'revanche de Deus'*. Florianópolis. *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, Vol. 2, n.2, jun/dez 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/724>>. Acesso em 06/03/16.

ORO, Ari Pedro. *Laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica*. Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

PENA-RUIZ, Henri. *La Laicidad*. Buenos Aires e México: Siglo XXI, 2002.

_____. *La Laïcité*. Paris: Flammarion, 2003.

_____. *Laïcité: lettre ouverte aux élus*. Disponível em: <<http://blogs.mediapart.fr/blog/henri-pena-ruiz/011214/laicite-lettre-ouverte-aux-elus>>. Acesso em 24/04/15.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 13, n. 37, São Paulo, Junho de 1998, p.1. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003>. Acesso em 01/03/16.

PORTIER, Philippe. *Regulação estatal da religião na França (1880-2008)*: Ensaio de periodização. In: Revista de Estudo de Religião – REVER. São Paulo, 2010, p.1. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2010/t_portier2.htm>. Acesso em 02/03/16.

RANQUETA, Cesar A. Jr. *Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos*. Santa Maria, RS: *Revista Sociais e Humanas* – Centro de Ciências Sociais e Humanas da UFSM, 2008. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/sociaisehumanas/article/view/773>>. Acesso em 28/04/15.

RIVERA, Paulo Dario Barrera (Org.). *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro*: Estudos de sociologia e antropologia urbanas. Curitiba: CRV, 2012.

ROBERTSON, Roland. *Globalização: Teoria social e cultura global*. Petrópolis: Vozes: 1999.

_____. Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity. In: *Global Modernities*. London: Sage Publications, p. 25-44, 1995. Disponível em: <http://www.worldhistory.pitt.edu/DissWorkshop2011/documents/rolandroberts Onglocalization.pdf>. Acesso em 05/04/16.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Ética e Antropologia*. In: *Estudos Avançados*, Vol.4, n.10, São Paulo, set./dez.1990, p. 110-150. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 03/03/16.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Lisboa, PO: Texto Grafia, 2009.

VIROLI, Maurizio. *De la política a larazón de Estado: laadquisición y transformacióndellenguage político (1250-1600)*. Madrid: Akal, 2009.

WILLAIME, Jean-Paul. *Les évolutions en Europe vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*. Symposium international sur l'interculturalisme. Montreal: 2011. Disponível em: <<http://www.gsrl.cnrs.fr/spip.php%3Farticle261&lang=fr.html>>. Acesso em 05/05/15.

¹ *Lex aeterna, Lex divina, Lex naturalis* ou *ius natural* e *Lex humana* ou *ius positiva*.

² Seguiremos o trabalho de Antonio Pierucci sobre o conceito de secularização em Max Weber (1998).

³ Podemos nos perguntar aqui se e quando Carl Schmitt propõe que soberano é aquele que tem o poder de decretar estado de exceção, não teria em mente um Deus cuja *Lex aeterna*, inapreensível pela razão humana, se impõe sobre a *ius humana*?

⁴ Algumas destas críticas estão constantes em Beck, 2012 e Manent, 2015.

⁵ “O princípio de laicidade reside na separação entre poder político e o religioso, que está na própria origem do Estado moderno.” (Oro, 2008, p.81-82).

⁶ E neste ponto devemos nos perguntar quais os limites do público e do privado, diante da constatação da coexistência nas modernas sociedades do que chamamos de Estado e Sociedade Civil. O alargamento do Estado sobre a Sociedade Civil ou a retração daquele à esfera da governabilidade, altera significativamente o poder homogeneizante e identitário do poder soberano.

⁷ A Lex divina, em que o “rei reina mas não governa”, em que o Estado é o poder divino oculto que reina, cujo governo é exercido pelo clero, isto é, a burocracia.

⁸ Não é pouco lembrar que do Brasil se diz ser o país em que as leis não pegam.

⁹ De passagem, podemos salientar as críticas modernas à unidade do indivíduo, à unidade do povo e da unidade nacional, aqui pensada a partir da soberania.

¹⁰ Giorgio Agamben, em “Estado de exceção” (2007), mostra-nos como na Alemanha o partido de Hitler tomou o poder e conduziu sua nação à Guerra, sem, contudo, agir de modo ilegal. O Estado soberano permite que a lei seja cumprida integralmente, e ao mesmo tempo pode-se visar o extermínio dos indesejáveis.

¹¹ Nos limites de nosso apontamento, faz-se preciso tomar referência o trabalho de Roland Robertson sobre a questão do global e do local (1995). A glocalização (neologismo resultante do global e do local) é um termo utilizado pelo autor, extraído e distanciado do uso econômico, que visa trabalhar as relações, não excludentes, antes, co-dependentes da produção cultural global vis-a-vis com as culturas locais. Se de um lado destaca-se o movimento de homogeneização resultante da globalização, seria, segundo o autor, este mesmo movimento de onde provém as formas heterogêneas, locais. A glocalização seria, assim, o distanciamento da ideia de triunfo da homogeneização determinada pelo poder do econômico e a percepção de uma articulação entre a homogeneidade e a heterogeneidade, o global e o local. O local e o global não se excluem, antes, agem em concomitância articulada. Haveria, assim, certa simultaneidade e interpenetração, uma co-presença do universal e do particular: do universal no particular e do particular no universal. (1995, p. 30) Para os propósitos de nosso texto haveremos de sublinhar que a ideia de glocalização nos permite pensar em valores locais (particulares) permeáveis, ou, articuláveis com os globais (universais), assim como os globais receptivos aos locais.

¹² Veja nota 11, acima.

¹³ Este texto está articulado com os trabalhos de pesquisa do Grupo de Pesquisa da REPAL (Religião e Periferia na América Latina: Disponível em <http://portal.metodista.br/posreligiao/projetos/religiao-e-periferia-na-america-latina-repal>.) coordenado pelo Prof. Dr. Paulo Dario Barrera Rivera. Sugerimos leitura, Rivera, 2012.

Recebido em 07/04/2016, revisado em 20/05/2016, aceito para publicação em 17/06/2016.