

A RELIGIÃO E AS FUNÇÕES INSTITUCIONAIS DO ESTADO

RELIGION AND THE INSTITUTIONAL ROLES OF THE STATE

João Paulo de Campos Echeverria

Doutor em Direito pelo Centro Universitário de Brasília – UniCeub/DF.

Advogado.

jp.echeverria@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3610907512549329>

<https://orcid.org/0000-0002-6625-9926>

RESUMO

Objetivo: trata-se de estudo formulado para identificar o poder do exercício da religiosidade no espaço público e no fomento às políticas públicas, especialmente com base na perspectiva de que a religião compete com o Estado na determinação da conduta dos indivíduos em sociedade. Resultado: o estudo perpassa uma noção conceitual de Estado, assim como trabalha a dinâmica das instituições públicas e das políticas públicas oferecidas pelo Estado, para concluir que a formulação histórica (e religiosa) da sociedade não pode ser ignorada por ocasião da criação de instrumentos normativos por parte do Estado. Método: o método de pesquisa utilizado é centrado na análise bibliográfica tanto em perspectiva histórica e antropológica como em análise de circunstâncias em concreto no plano do direito e da teologia.

» PALAVRAS-CHAVE: INSTITUIÇÕES. POLÍTICAS PÚBLICAS. RELIGIÃO.

ABSTRACT

Objective: this is a study designed to identify the power of exercising religiosity in the public space and in promoting public policies, especially from the perspective that religion competes with the State in determining the conduct of individuals in society. Result: the study permeates a conceptual notion of the State, as well as working the dynamics of public institutions and public policies offered by the State, to conclude that the historical (and religious) formulation of society cannot be ignored when creating normative instruments by the State. Method: this paper's method is centered on bibliographic analysis from a historical and anthropological perspective, as well on analysis of concrete circumstances in terms of law and theology.

» KEYWORDS: INSTITUTIONS. PUBLIC POLICIES. RELIGION.

Artigo recebido em 3/10/2021, aprovado em 28/1/2022 e publicado em 27/04/2022.

INTRODUÇÃO

A religião não tem forma específica e não deve ser enclausurada conceitualmente como modelo objetivo de crença sobre a existência de um único Deus, ou simplesmente de um Deus (deísta), ou ainda sob a perspectiva de certo e errado, bem ou mal (critério estritamente moral). Ao contrário, e a bem da verdade, a religião está, na sua essência, fundamentada no exercício conjunto da razão por parte dos indivíduos e, como tal, se institui de maneira absolutamente plural no cenário social, fertilizando a esfera pública como fenômeno indissociável da estrutura cultural do povo (ASAD, 1993, p. 49).

Conceitualmente, especialmente se o tema da religião é tratado de maneira filosófica e teológica, ou seja, em seus fundamentos e aplicação restrita ao indivíduo e sua cosmovisão, ou mesmo de um ponto de vista histórico, sua relação com o Estado não teria grande relevância, senão em sentido meramente descritivo e antropológico. De outro lado, quando a religião é objeto de análise holística, sobretudo como fenômeno social aplicado e de formação institucional apta a alterar a dinâmica entre o indivíduo e o Estado, a natureza das relações sociais de caráter institucional (em sentido formal e informal) tem como necessidade a apropriação de conceitos antropológicos atrelados à religião, seja para assegurar um caráter normativo em um modelo confessional de Estado, seja para viabilizar institucionalmente um processo de secularização (BARBOSA, 2018, p. 241) para a solidez de um modelo de Estado laico.

Isso porque, diante desse fenômeno, especialmente no que concerne à característica subjetiva e plural do exercício da religiosidade por parte do indivíduo, é fundamental considerar a formação sociocultural dos indivíduos, inclusive do ponto de vista religioso, e suas consequências na formação do próprio Estado. Mormente porque como fenômeno “hermenêutico-reflexivo”, a religião é capaz não só de estabelecer uma diretriz ao exercício da razão, mas também incrustar no indivíduo uma verdade incompatível com a apregoada por outros indivíduos, viventes no mesmo espaço e detentores das mesmas garantias.

Nesse sentido, a aplicação conceitual da liberdade é inexoravelmente atingida, e a realidade dominante proveniente da máxima jurídico-social de que a liberdade do indivíduo está limitada à liberdade do próximo não tem solução minimamente tranquila quando o objeto da liberdade é a cosmovisão do sujeito. Até mesmo porque, diga-se, está-se lidando com a “verdade” particular com que o indivíduo enxerga o mundo, tanto do ponto de vista secular quanto do ponto de vista da eternidade.

Assim, e em consideração ao fato de tratar-se de fenômeno razoavelmente “antigo” (ASAD, 1993, p. 27), a religião e o exercício da religiosidade são historicamente matéria de costumeiro tratamento no desenvolvimento dos Estados e da própria normatização das garantias individuais dentro do processo civilizatório, seja no plano interno, seja na regulação dos chamados direitos de primeira geração (SARLET, 2005, p. 54), inclusive no plano internacional.

Aliás, diversos são os tratados e as declarações internacionais que versam sobre a matéria da liberdade de crença religiosa, ordinariamente de maneira ampla, irrestrita e vinculada ao critério de consciência do indivíduo. Assim é no art. 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), no art. 9º da Convenção Europeia de Direitos Humanos (CEDH), e no art. 12 da Convenção Interamericana de Direitos Humanos (CIDH).

Do regramento internacional, ao menos no Ocidente, poder-se-ia até mesmo dizer que o exercício da religiosidade por parte dos indivíduos é absolutamente livre, tanto do ponto de vista da intimidade quanto da ostensividade, ou seja, no âmbito privado ou público. Tal como consta no art. 18 da DUDH, no art. 9º da CEDH, e no art. 12 da CIDH, por exemplo. É certamente essa a primeira impressão que se extrai dos dispositivos mencionados, os quais são tradicionalmente reproduzidos nas modernas constituições e, claro, também na Constituição do Brasil, especialmente no art. 5º, incisos VI a VIII.

Parece evidente, assim, ao menos a partir dos termos do que é colhido das declarações, que o exercício da religiosidade é uma garantia plena. Ressaltando que, à exceção da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que não representa mais do que consta da sua nomenclatura (uma declaração), os demais instrumentos têm conotação normativa ao Estado signatário, ainda que seja submetido à compatibilização com as normas internas (Constituições e/ou leis a depender de como o tratado é recebido como documento internamente em cada um dos Estados).

No Brasil, desde a Emenda Constitucional 45, de 2004, os tratados internacionais que versem sobre direitos humanos habitam um hiato hierárquico entre as leis e a Constituição, na forma do art. 5º, § 3º, da Constituição.

Essa percepção, portanto, de que há ampla liberdade no exercício da religiosidade se dá, não por outra razão, essencialmente porque dos três documentos internacionais citados, salta aos olhos a expressão de que a liberdade de manifestação da religiosidade pode ser realizada tanto em ambiente privado quanto em ambiente público. No entanto, sabe-se que essa suposta garantia toma contornos invariavelmente ineficazes por ocasião da formação institucional de determinadas políticas de Estado, notadamente quando não há ampla consideração da dimensão da religiosidade do povo ou é simplesmente obliterada a história e a tradição histórica dos povos.

Com efeito, dada a amplitude do espectro de liberdade como elemento sobreposto e apropriado pelo direito como instrumento de aplicação cogente (força) diante do Estado, bem como a impossibilidade de se estabelecer um modelo conceitual de religião, é obrigação do Estado estabelecer mecanismos que possam tomar como espécie de vantagem a realidade pragmática da religiosidade do seu povo, pois que assim pode tornar mais eficaz a formatação institucional desejada, seja por políticas públicas, seja por afirmação de padrões de conduta na sociedade.

À vista dessa aparente “falsa premissa” de que a garantia de liberdade é um conceito de vasto aproveitamento, este ensaio é o reflexo de um estudo que vem-se desenvolvendo a fim de verificar a aplicação normativa da liberdade religiosa tanto no plano interno do Estado brasileiro quanto no plano internacional, sem perder de vista o desenvolvimento da própria formação do direito em perspectiva histórica e atrelada à religião.

Nesse sentido, o objetivo será conceituar o que vem a ser a religião e, da mesma forma, o exercício da religiosidade para, em seguida, apontar o reflexo da prática religiosa em relação ao exercício amplo da liberdade no chamado “espaço público” e sua relação com a formatação das instituições no Estado.

Metodologicamente, no primeiro item a proposta é efetivamente disciplinar o conteúdo do que vem a ser religião e sua relação com os fenômenos institucionais da sociedade para, em seguida, já no segundo item, tratar da relação de forças entre a religião e o Estado para a determinação de modelos institucionais.

O propósito é demonstrar que a religião, em que pese possuir características institucionais clássicas e estar intimamente ligada a esse mecanismo de promoção relacional e cognitiva na sociedade, com ele não se confunde. Ao contrário, a religião auxilia e coopera necessariamente com as instituições seculares, sobretudo em um processo de secularização direcionado à estabilização do Estado laico.

1 A RELIGIÃO E AS INSTITUIÇÕES

A religião não tem forma específica e não pode ser enclausurada como modelo objetivo de crença sobre a existência de um Deus ou ainda sob a perspectiva de certo e errado (ECHEVERRIA, 2016, p. 18), de bem ou mal. A religião está, na sua essência, fundamentada na percepção simbólica de procedimentos – litúrgicos em sentido amplo – com que determinado grupo de indivíduos projeta a trajetória de suas vidas, e em direção ao imaterial, ou mesmo a algo que está além da compreensão lógico-material, ou seja, além do que é perceptível pela evidência da natureza.

Essa noção conceitual é claramente ampla, mas se justifica porque no estado de desenvolvimento social e civilizatório alcançado na contemporaneidade, no campo de liberdade ilustrado já na introdução, a religiosidade do indivíduo é absolutamente incapaz de ser classificada, essencialmente por refletir um critério racional e, portanto, fruto de um fenômeno interpretativo único e plural ao mesmo tempo (FERREIRA, 2001, p. 62)¹. Único por representar justamente o que torna o indivíduo singular, que é o exercício de sua razão², e plural porque o uso da razão é concebido a partir de circunstâncias que, em grande medida, são compartilhadas por outros tantos indivíduos em espaço e tempo diferentes.

Justamente por essa peculiaridade é que a religião não pode ser conceituada por uma única fórmula, pois é próprio de sua formatação que subsistam diferenças hermenêuticas, e que essas diferenças, mais do que a revelação de unicidade da razão como expressão da natureza humana, exaltam com maior evidência o fato de que o exercício dessa característica inata do ser humano disciplina o indivíduo a buscar “outras coisas além da pura interpretação” (COELHO, 2015, p. 174).

Assim, em que pese a religião estabelecer *standards* dogmáticos, sua conceituação é absolutamente incapaz de ser enclausurada, pois jamais a religiosidade do indivíduo, mesmo que sob os mesmos signos e símbolos, será igual (ECHEVERRIA, 2016, p. 18). O indivíduo – cuja etimologia da palavra já destaca singularidade – é reflexo relacional daquilo com que se depara e interpreta subjetivamente. Ainda que influenciado pelas circunstâncias, essa relação é absolutamente única, singular e particular.

Exatamente por isso, pela sua ampla (in)capacidade conceitual, é que o estudo da religião se torna fundamental quando aplicado à estrutura de relações absorvidas como responsabilidade pelo Estado, especialmente quando voltadas constitucionalmente à estabilização de uma estrutura balizada pela laicidade e sujeita a um processo de secularização. Isso porque um Estado laico jamais deveria ser assim classificado sem mecanismos (instrumentos) ativos de absorção e proteção de qualquer espectro de religiosidade que se apresente na sociedade ou, em última análise, de ampla liberdade de expressão por parte dos indivíduos submetidos à sua competência, sejam eles cidadãos ou não, razão pela qual, a exemplo do Brasil, as constituições modernas tendem – não é uma regra – a proteger o indivíduo submetido à sua jurisdição independentemente da sua qualificação cidadã.

Pode parecer um contrassenso ou mesmo um paradoxo, mas a verdade é que um modelo de Estado que se pretenda laico não pode deixar de absorver em suas estruturas as garantias de proteção da religiosidade do indivíduo, pois que, em última análise, a proteção está voltada ao exercício da liberdade, que é justamente o aspecto teleológico central do processo de secularização (formatação de garantias ao exercício da liberdade).

Segundo a perspectiva plural do fenômeno religioso, o Estado em processo de secularização deve estar apto a conceber qualquer forma de religiosidade no seio da sociedade. Nessa medida, se a religião é incapaz de conceituar de maneira universal, é absolutamente capital para a formação do Estado laico – e para a relação do Estado com a fé dos indivíduos – que, independentemente da forma que se manifesta a religiosidade, existam instrumentos de tradução desse fenômeno para o ambiente público, bem como que sejam oferecidas garantias de sua prática sem que sejam tolhidas quaisquer outras garantias (ECHEVERRIA, 2016, p. 19).

Importa dizer, a propósito, que religião é objeto de estudos científicos relativamente recentes, sendo que a primeira cátedra dedicada especialmente às ciências da religião data de 1873 e foi criada em Genebra, na Suíça. Mas isso não quer dizer que o interesse científico sobre essa matéria seja do mesmo período, pois desde a Grécia Clássica (século V a.C.) já era possível encontrar indi-

cativos quanto à curiosidade dos filósofos daquele tempo em relação às diversas crenças religiosas encontradas até então e como eram interpretados os fenômenos da natureza (ELIADE, 2010, p. 1-3).

Enfim, o fato é que a religião em si, como fenômeno superlativo da razão humana, é tratada sob diferentes enfoques, inclusive como forma primitiva – e simplificada – do que compreendemos hoje nas instituições políticas, sociais e econômicas (WEBER, 2016, p. 31), das quais derivam a lei, a política e a própria ciência (ASAD, 1993, p. 27).

Mas essa classificação como instituto racional de propósitos específicos para administração das sociedades – como é próprio das instituições políticas, sociais e econômicas – haveria sido superada (ASAD, 1993, p. 27) ainda nos primeiros estudos acerca desse fenômeno, uma vez que o dogmatismo da religião permanece sempre com a mesma essência em qualquer cenário, ainda que sob símbolos e liturgias distintas, transpondo permanentemente as barreiras da comunicação moral do que é bom ou mal (LUHMANN, 2007, p. 192), conduzindo uma natureza trans-histórica, que, em certa medida, é transcultural na sua perspectiva sistêmica (volta-se sempre sob o mesmo eixo de símbolos e liturgias) (ECHEVERRIA, 2016, p. 20).

Em outras palavras, as religiões têm por característica certa rigidez, que não se modifica (ou não deveria se modificar), ao menos na sua essência, em detrimento do ambiente em que é praticado. Há alguma adaptação, é claro, mas no âmago a religião não é alterada pelas circunstâncias em que é praticada, ou melhor, em que é exercida a religiosidade. Pode ocorrer dissidência, cisão (ruptura ou o conhecido Cisma, que promoveu a criação da Igreja Católica Apostólica Ortodoxa em contraposição à Igreja Católica Apostólica Romana), ou perspectivas procedimentais suavemente alteradas, mas na essência os dogmas são os mesmos.

Na história do cristianismo, como já indicado, esse fenômeno se repetiu em algumas oportunidades, com destaque para o surgimento dos protestantes na chamada Reforma (aí incluídos os luteranos, presbiterianos e batistas, dentre outros segmentos cristãos). Ou entre os muçulmanos, sendo de nota mais eloquente os fatos que sucederam à morte do profeta Maomé e à divisão do credo entre os xiitas e os sunitas (ASLAN, 2011, p. 140)³. Outros casos que merecem nota são o surgimento dos carajitas e, em certa medida, do sufismo (ASLAN, 2011, p. 206).

Quanto à “Reforma” da Igreja (ocorrida entre 1517 e 1648) e o nascimento do caminho denominacional protestante, seu início – ao menos simbolicamente – se dá em meados de outubro de 1520, com Martinho Lutero e seus alunos⁴, que passaram a queimar as cópias do Código de Direito Canônico e da Bula Papal *Exsurge Domine*, em que o papado romano repudiava as 95 teses em que Lutero criticava o domínio da Igreja de Roma como descrevia a existência de “um javali selvagem” no meio da Igreja.

Muito mais do que desafiar o poder papal, Lutero desafiou a Igreja como instituição temporal, chegando a dizer que “nem a Igreja nem o papa podem estabelecer artigo de fé, os quais devem

provir da Escritura” (SHELLEY, 2018, p. 259-331). Foi o limite para o rompimento de parte da dogmática católica e da doutrina da fé e, de certa forma, foi o que abriu caminho para a lógica sobre a qual Voltaire havia defendido algumas de suas ideias (precursoras do iluminismo francês), de que os dogmas criados pela Igreja não teriam vida diante do que havia pregado Jesus Cristo (VOLTAIRE, 2006, p. 2-3).

De toda sorte, nem mesmo com as mais radicais subdivisões de cada uma das religiões os dogmas primários ao exercício da religiosidade foram abandonados. Podem ter sofrido alguma interpretação, modernização, ou até mesmo haver fomentado o surgimento de uma nova formação religiosa, mas, dentro da mesma matriz religiosa, o que se verifica é uma constância – tanto temporal quanto espacial – na prática da religião.

Para ficar claro, o católico romano no Brasil comunga na missa tal qual o católico romano em Angola ou em Malta, assim como o muçulmano que vive nos Estados Unidos pratica a *salah*⁵ como é praticada em Al-Ain, nos Emirados Árabes. Muda uma coisa ou outra no rito, como no caso dos católicos romanos mais tradicionais em que o padre reza a missa de costas para o público e de frente para a imagem de Jesus, mas fato é que, na essência, a dinâmica da fé é a mesma.

As instituições, por outro lado, têm natureza inconstante e se estruturam para fomentar “intercâmbios humanos” em suas alterações ou desenvolvimento (NORTH, 1993, p. 13). Em sentido aplicado, as instituições se prestam a estabelecer ligação entre as demandas individuais e as coletivas para “restringir e limitar o comportamento humano em uma sociedade, reduzindo incertezas” (AGUILAR FILHO, 2011, p. 554). Com efeito, derivam da sociedade e fomentam as estruturas sociais ao mesmo tempo, como uma espécie de simbiose.

Além disso, não se pode perder de vista que as instituições são “invenções humanas criadas para estruturar as interações políticas, econômicas e sociais ao longo do tempo” (NORTH, 1990, p. 3) e, em sentido geral, se fixam como elemento de limitação social, seja formal (normativo), seja informal (costume), com base em uma estrutura cogente.

Nesse passo, percebe-se que, *a priori*, em sentido geral, é factível perceber a religião como um de muitos elementos institucionais da sociedade, pois que não lhe pode ser negada a característica teleológica de “restringir e limitar o comportamento humano” a fim de reduzir incertezas. Todavia, entre a religião e as instituições seculares há uma distinção gritante.

A diferença em relação às instituições seculares é que as religiões atuam em “certezas” metafísicas para provocar adesão dos indivíduos em sua intimidade e não alteram sua estrutura básica segundo sua aplicação social. As instituições políticas e sociais, ou mesmo econômicas, ditas temporais ou seculares, também atuam na constrição do indivíduo, mas sempre em prol de determinada sociedade, na proteção de valores éticos e, acima de tudo, na perspectiva de ganho coletivo.

Portanto, as instituições não tem “âncora” ou dogma elementar, a não ser o ganho coletivo, e, por essa razão, embora a religião possa ser inicialmente apropriada como fenômeno institucional, é elementar sua distinção com as instituições seculares, pois a mutabilidade de uma não se aplica à outra, assim como o aspecto teleológico também não se confunde, sendo de ordem coletiva nas instituições seculares e individual na religião, até mesmo egoísta, em certa medida, por ocasião do exercício da religiosidade (WEBER, 2016, p. 25)⁶.

Instituições seculares, como anunciado, são estruturas e mecanismos instrumentais de ordem social, têm característica mutável e relativa para com os propósitos temporais da sociedade a que estão submetidas. Apesar da coerência, da estabilidade, da complexidade e da autonomia, a característica primária das instituições é a adaptabilidade (HUNTINGTON, 1965, p. 394). Elas necessariamente devem adaptar-se de acordo com o desenvolvimento da relação dos indivíduos entre si e com a necessidade de sua participação na sociedade para um ganho coletivo, seja nas relações formais (instrumentalizadas por normas), seja nas relações informais (derivadas da ética e do costume).

E não seria demasiada a conclusão de que a obra de Rousseau (O Contrato Social) tenha sido a maior classificação institucional de todos os tempos, pois o “contrato social” nada mais é do que a qualificação de um fenômeno institucional imaterial (informal de certa forma) aplicado.

Assim, diferentemente das religiões, cuja característica primária é a rigidez de seus dogmas e a tendência a moldar a sociedade com base na cosmovisão que estabelecem, as instituições temporais caminham no sentido inverso, ou seja, com suporte na sociedade moldam suas estruturas a fim de fomentar demandas coletivas. Em outras palavras, ao menos do ponto de vista religioso, ao menos em sentido holístico, é a sociedade quem deveria adaptar-se aos dogmas da religião, e não o inverso (ECHEVERRIA, 2016, p. 20), como é da propriedade das instituições seculares.

Dessa forma, a participação das instituições na sociedade corresponde (ou deveria corresponder) à exata medida de sua necessidade do estabelecimento de um padrão de relacionamento entre os indivíduos e de designação comportamental com base nessa relação para um ganho coletivo. Quanto mais instável determinado segmento da sociedade, maior a participação das instituições temporais na vida dos indivíduos para a estabilização e a pacificação social. Ou, de outro modo, *contrario sensu*, quanto mais estável a sociedade, menor a participação das instituições seculares (ECHEVERRIA, 2016, p. 20).

As religiões, teístas ou não, ao contrário, como mencionado, se postam além da recorrência dos padrões de comportamento e, ao menos na essência, independem desse processo de evolução social. Embora a religião trace relações e interaja necessariamente com os indivíduos (até porque existe por meio da prática religiosa ou da herança cultural dos indivíduos), não tem a tendência de se relativizar como no caso das instituições temporais. O propósito das religiões, de um modo geral, é moldar o comportamento do indivíduo diante da sociedade, ao passo que as instituições políticas,

sociais e econômicas tendem a ser moldadas pela sociedade e existem especificamente em função dela (ECHEVERRIA, 2016, p. 20-21).

Nada obstante, para que não pareça haver hiato entre essa teoria e a realidade, é evidente que há constante tendência de modernização em todas as religiões, mas esse movimento é sempre endógeno, fruto da relação da prática religiosa e sempre autorreferencial, apresentando o resultado das próprias profecias (LUHMANN, 2007, p. 192). Exemplo dessa característica é o próprio direito canônico, promulgado em 25 de janeiro de 1983 pelo então papa são João Paulo II, pois esse direito dinamiza a linguagem e reforma o Código de 1917, sendo “considerado como complemento do magistério proposto pelo Concílio Vaticano II, de modo peculiar no que diz respeito a duas Constituições, a saber, a dogmática e pastoral” (JOÃO PAULO II, 2005), bem como estratifica elementos instrumentais para o convívio da Igreja Católica Romana no ambiente extramuros, ou seja, fora da estrutura litúrgica da religião.

Não sem críticas, diga-se, pois há quem defenda que “a verdadeira Igreja, a Igreja de Cristo, não conhece o direito canônico” (AGAMBEN, 2013, p. 20). Logo, embora seja possível compreender um aspecto de modernização das religiões, sua aplicação social não as confunde com as instituições seculares, pois que não se prestam a atender qualquer anseio social, mas essencialmente a estabelecer ligação entre o indivíduo e uma expectativa metafísica com base em um comportamento restrito e limitado.

Nesse particular, inclusive, reside um dos pilares do processo de secularização, isto porque as instituições servem ao Estado que, por sua vez, serve à sociedade. Com efeito, sob a premissa de que o Estado exerce um poder legítimo sobre a sociedade por suas instituições, essas não podem ser instrumento – ou estar a serviço – da (ou de uma) religião, uma vez que estaria sendo exigido da sociedade um padrão de comportamento que, por mais das vezes, pode estar em dissonância com a própria dinâmica das relações sociais tanto do ponto de vista coletivo quanto do ponto de vista do indivíduo como detentor de determinadas garantias.

Se as instituições seculares funcionam como mecanismo de interação da sociedade, ou entre seus indivíduos e o Estado em uma perspectiva de posições dos atores sociais (ALEXY, 2002, p. 210) para um ganho coletivo, sua instrumentalização pelo dogmatismo religioso inibiria qualquer possibilidade de construir cenários alheios aos limites impostos pela religião estabelecida.

Assim sendo, não se pode negar o propósito racional e pragmático da separação entre o Estado e a religião. Pois de um lado as instituições seculares maximizam o ideal de liberdade do indivíduo para o exercício de sua consciência e, claro, para o exercício de sua religiosidade, de outro confina e protege a religião das leis e da ciência (CHALMERS, 1993, p. 211), cuja fluidez, a rigor, é independente de qualquer dogma (ASAD, 1993, p. 28).

A bem da verdade, a separação do Estado confere razoável benefício à religião, ao menos em um modelo laico de governança, em que o exercício racional de estabelecer uma cosmovisão é protegido pela legitimidade e garantias institucionais seculares, cogentes, portanto; e a verdade apresentada pela fé não é questionada. De outro lado, do ponto de vista do Estado, confinada fora das competências estatais, a religião não impede novos desenhos institucionais na sociedade, deixando a administração do poder estatal livre da designação aleatória dos símbolos eleitos por fé, abrindo espaço ao adestramento objetivo da racionalidade empírica (ECHEVERRIA, 2016, p. 22-23).

Portanto, se de um lado a separação entre Estado e religião tende a garantir maior liberdade ao indivíduo, de outro protege a atividade religiosa justamente da racionalidade, da tecnicidade e, especialmente, de supostos elementos de evolução social das instituições seculares apostas à crença no imaterial (ECHEVERRIA, 2016, p. 23).

2 A RELIGIÃO E O PODER DO ESTADO SOBRE OS INDIVÍDUOS

Ainda tratando do conceito de religião, vale dizer que esse pragmatismo secular para expurgar a religiosidade do exercício do poder – e de classificação das instituições temporais e seculares – também não conduz a qualquer definição do que seja a religião, até mesmo porque essa peculiaridade na relação da fé no que é atemporal com as razões públicas do Estado apenas destaca a necessidade de equilíbrio diante do fato do pluralismo de cosmovisões na sociedade, especialmente na contemporaneidade, cujas fronteiras estão cada vez mais fluidas e o multiculturalismo a cada dia mais exacerbado (BAUMAN, 2017, p. 11).

Igualmente, o *establishment clause*⁷ não distingue a religião de outros estamentos de classe (WEBER, 2015, p. 332) que, na relação com o Estado, também estruturam ferramentas sob valores rígidos, contagiam as razões públicas, e os limites do Estado diante das religiões (ou do exercício religioso) devem ser analisadas em perspectiva aos valores plurais a bem de conferir maior efetividade às instituições.

Embora tenha propriedades similares às instituições seculares, não é possível definir a religião apenas pela distinção de sua característica dogmática e por sua rigidez de valores cientificamente alheios aos modelos empíricos. Ou, em outras palavras, a desconstrução conceitual da religião com base em sua relação com o Estado e seu funcionamento como modelo institucional não é suficiente a lhe imputar um conceito válido e universal capaz de ser reconhecido *prima facie* em detrimento de quaisquer outras formações culturais da sociedade que, por sua vez, em certa medida, também ecoam valores estruturalmente hígidos no campo social (ECHEVERRIA, 2016, p. 23).

O dogmatismo e a rigidez de valores, por si sós, não conduzem a um conceito único capaz de retratar a religião (ECHEVERRIA, 2016, p. 23); ao contrário, com fundamento na garantia de liberdade, tamanha é a pluralidade de cosmovisões que esse dogmatismo só se presta a, justamente em sentido contrário, demonstrar que não há um conceito sólido sobre o que é religião, pois que seu

exercício é tão livre quanto a prática da razão, ou seja, potencialmente tão amplo quanto o número de indivíduos.

O que se verifica, entretanto, é que os dogmas e os valores religiosos exercem poder capaz de moldar condutas de maneira independente, o que não é possível verificar em estamentos e outros fenômenos culturais, cuja relação é representativa de valores coletivos derivados da relação com a sociedade e, por mais das vezes, com o próprio Estado (ECHEVERRIA, 2016, p. 23), que são dependentes de elementos cogentes no plano secular (caráter sancionador).

A religião não é derivada da relação social, mas essencialmente um elemento desse fenômeno. As religiões estão imbricadas na essência dessas relações, na formação racional e prática da racionalidade pelo indivíduo, regulando a interação do indivíduo com o mundo (WEBER, 2015, p. 384), e, muitas das vezes, construindo e modelando a estrutura cognitiva das relações humanas – inclusive no que concerne aos ateus (até porque negar a existência de Deus é também uma conduta e, mais, um modelo cognitivo).

Aliás, a religião está representada na sociedade com base na própria ação do indivíduo, seja ele religioso ou não, isso porque, por um critério de hierarquia cognitiva, é possível afirmar que o exercício da religiosidade é o que estaria moldando o indivíduo para que, segundo o critério fé, que elege no seu agir, possa estabelecer e estruturar suas relações sociais: como e quais os limites e as necessidades dessa relação. Um exemplo rasteiro é a relação do indivíduo que professa o judaísmo diante do alimento (CHRYSSIDES, 2014, p. 174)⁸. Ou mesmo o muçulmano com as vestes (HALLEM, 2010, p. 271) e o cristão com a quaresma⁹. São condutas preordenadas de comportamento derivadas da relação do indivíduo e sua fé na proposta religiosa.

Nesse sentido, o fato de estar separada do Estado não quer dizer, de toda sorte, que a religião seja tudo o que não é, de alguma forma, percebido pelas instituições – ou proveniente das relações circunstanciais do Estado – na vida do indivíduo religioso. Longe disso, a religião está para o indivíduo como uma relação particular entre ele e o mundo, de maneira transversal e em tudo com o que ele se relaciona (ECHEVERRIA, 2016, p. 24). “A religiosidade é carregada pelo indivíduo como parte indissolúvel de sua biografia e, exatamente por essa razão, a religião é um instrumento de poder, inclusive na formação dos estamentos” (WEBER, 2015, p. 384 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 24).

A relação de força da religião (ECHEVERRIA, 2016), nesse sentido, é verificada na prática social cotidiana, pois que a interação do indivíduo na sociedade acaba por refletir os dogmas de uma verdade sobre uma visão de mundo particular e, com isso, designa condutas de maneira antecedente, além de formar culturas, como parte elementar do discurso histórico formador da sociedade e do próprio Estado. Nesse movimento sistêmico, não se pode negar um notório exercício do poder de fato por parte das religiões que, em última análise, embora com elas não se confunda, é capaz de estabelecer instituições seculares (WEBER, 2015, p. 45 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 24).

Em função dessa perspectiva de poder e de uma premissa de análise antropológica, a religião é constituída de elementos derivados de relações históricas específicas, e sua definição é fruto de um processo discursivo próprio (ASAD, 1993, p. 29). Ou seja, o fato de estar separada do exercício do poder do Estado não define qualquer conceito acerca do que vem a ser a religião, mas certamente estabelece um limite estritamente pragmático e funcional no processo de secularização e desenvolvimento dos Estados, especialmente em função da presença marcante e constante na vida do indivíduo (ECHEVERRIA, 2016, p. 24).

Não se pode olvidar, ainda, do fato de que os próprios Estados são fruto de uma variedade razoável de formas e trajetórias culturais (GAMBLE, 1992, p. 63 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 24), “e que esse contexto de formação das sociedades inviabiliza, por qualquer hipótese, a qualificação das religiões a partir do exercício do poder do Estado, já que, por sua própria natureza, é tão diversificado quanto à própria religião” (ECHEVERRIA, 2016, p. 24-25).

De toda sorte, essa característica no exercício do poder não deve ser ignorada para a identificação da prática religiosa e sua construção no tempo e no espaço, bem como para o tratamento das garantias de liberdade no exercício da religiosidade, isso porque, do ponto de vista funcional, o Estado compete com a religião na formação dos indivíduos e na designação de condutas pois, embora os Estados detenham o monopólio de criação das leis e do exercício da força para limitar a conduta dos indivíduos em seu espaço de soberania, a religião detém o poder de fato para o mesmo fim com base no exercício de consciência (da razão) do indivíduo.

Tanto o fenômeno institucional secular quanto a religião como fenômeno social trabalham para restringir e limitar a experiência de vida humana, ainda que com propósitos distintos. Por isso, é possível afirmar, do que foi colhido, que as diretrizes concebidas ao indivíduo para vida em sociedade, de maneira ética, são fruto dessa relação de forças entre o poder temporal, que se estabelece do conjunto de consciência e com base no exercício da liberdade do indivíduo, e o poder da eternidade, que se impõe na consciência de cada um como elemento da própria existência.

É essa uma das razões históricas para o estudo das religiões: independentemente de sua definição conceitual, é notório o exercício da força de fato sobre os indivíduos e a modulação social de condutas por parte das organizações religiosas. A religião sempre exerceu poder sobre os indivíduos que, diante do Estado, traçam uma correlação de forças que marca todo o desenvolvimento da civilização (ECHEVERRIA, 2016, p. 25).

O Estado tem nas instituições formais a legitimidade para o uso da força e, com isso, com base na legislação (ou em algo que o valha como instrumento sancionador), pode estabelecer os limites de convivência para dizer o que é bom ou ruim para a vida em sociedade e, com isso, designar o modo de vida dos indivíduos. A religião, por sua vez, independentemente de mecanismos de força instrumental e cogente, atinge a mesma finalidade, mas com base na fé dos indivíduos sobre o que foi designado como bom ou ruim, e não só do ponto de vista ético, ou seja, para a vida em sociedade, mas

essencialmente para o agir moral em perspectiva ao que está além da vida. Ou melhor, na eternidade (ECHEVERRIA, 2016, p. 25).

Aliás, a vida do indivíduo, ou mais propriamente o seu início, talvez seja o melhor exemplo a ser trabalhado para espelhar a concorrência de forças entre a religião e o Estado. Nesse caso, não só o Brasil foi palco dessa constatação quando do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3510, pelo Supremo Tribunal Federal (STF), mas também a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)^[10], a Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH)^[11], a *Supreme Court* estadunidense^[12], o *Conseil d'etat* francês^[13], entre tantas outras (ECHEVERRIA, 2016, p. 25-26).

Em todos os casos, para além dos critérios científicos sobre o início da vida, os argumentos foram tratados em consideração ao dogmatismo religioso (a vida se inicia com a concepção, e quando a concepção acontece). Ainda que o resultado tenha superado a premissa religiosa (em todos os casos) e que os fundamentos cientificistas tenham apresentado resultados supostamente provenientes da lógica da ciência empírica, o aspecto de religiosidade dos indivíduos foi levado à máxima consideração, especialmente no cenário interamericano em que, além da disposição constitucional de diversos Estados, a própria Convenção de Direitos Humanos expressa, não por coincidência, mas por razões de formação histórica de caráter religioso do povo latino do “Novo Mundo”, o mesmo fundamento cristão sobre o início da vida (ECHEVERRIA, 2016, p. 26).

Mas, independentemente desse debate acerca do início da vida do ponto de vista jurídico, religioso e filosófico, cujo estudo certamente é capaz de completar uma biblioteca, é relevante para o estabelecimento dessa correlação de forças com o Estado considerar que a máxima das religiões reside na perspectiva que se tem acerca do imaterial e, justamente, ao que transcende a vida humana (ECHEVERRIA, 2016, p. 26).

É, portanto, fundamental ponderar nas razões públicas o fato de que o sujeito religioso mede suas ações – ou classifica as virtudes morais – sob uma força simbólica capaz de lhe impor um modelo de conduta que lhe assegure um resultado específico após a morte (WEBER, 2015, p. 334 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 26).

Outro exemplo é o da transfusão de sangue dos fiéis da religião conhecida como “Testemunhas de Jeová”. Em um caso específico, o Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios (TJDFT), nos autos da Apelação Cível 0712619-82.2019.8.07.0001, julgou como “desprovida” uma apelação proposta por uma senhora que, em resumo, exigia que no procedimento cirúrgico que iria realizar lhe fosse garantido o direito de não receber transfusão de sangue, ainda que tal lhe custasse a vida. O Tribunal, todavia, entendeu que a vida teria maior valor que a liberdade de religião e determinou que o procedimento cirúrgico fosse realizado em toda sua complexidade, inclusive com a transfusão de sangue, se necessário.

No caso, o equívoco do resultado parece gritante, e é bom que se diga que a liberdade é uma condição para a vida moderna, sem a qual pouca valia tem a expressão da vida humana. A história repete insistentemente os episódios em que os indivíduos oferecem a própria vida pela liberdade, motivo pelo qual a percepção de constitucionalidade, assim como a de valores, tomada pela Sexta Turma do TJDFT, no sentido que “o direito à vida se sobrepõe à liberdade de religião porque o direito à vida é a premissa maior para o exercício de qualquer outro direito assegurado constitucionalmente” (BRA-

SIL, 2020) não parece coadunar-se com a máxima da liberdade religiosa indicada pela Constituição vigente.

A circunstância posta à análise do Judiciário haveria de ponderar nas razões públicas o fato de que o sujeito religioso mede suas ações – ou classifica as virtudes morais – sob uma força simbólica capaz de lhe impor um modelo de conduta que lhe assegure um resultado específico que, por sua cosmovisão, não se limita diante do golpe de espada pelo Estado, mas, ao contrário, pode desafiar o temporal pela perspectiva que tem de vida após a morte (ECHEVERRIA, 2016, p. 26).

Por outras palavras, a imposição da transfusão de sangue em um indivíduo que professa a crença como Testemunha de Jeová pode promover uma sanção que vai além da própria vida e permeia toda a sua eternidade. E isso não é uma avaliação metafísica, mas é o retrato de como o indivíduo em questão vai viver durante toda sua passagem no plano secular, ou seja, com medo da eternidade, sob uma pena eterna em função de seu corpo maculado.

Mesmo que com base em uma estrutura de forças simbólicas – e violentas –, o indivíduo religioso tende a agir em prol da eternidade e não necessariamente por força da imposição ou das limitações de tolerância e paternalismo (FLORIDI, 2015)¹⁴ impostas pelo Estado (ECHEVERRIA, 2016, p. 26).

O indivíduo religioso, mais do que em função do receio que tem de ser punido pelo Estado, age orientado por uma cosmovisão em perspectiva ao que acredita existir além da vida. Esses indivíduos temem a Deus e medem suas condutas de maneira orientada para que não sejam punidos pela eternidade (ECHEVERRIA, 2016, p. 27).

Na Bíblia Cristã, por exemplo, diversas passagens fundamentam o julgamento final a partir da conduta do indivíduo em vida¹⁵. No Quar'an não é diferente, especialmente quando propõe que todos vão ressuscitar¹⁶, mas que a ressurreição tomará por base, no julgamento diante de Deus, as ações do indivíduo na vida terrena¹⁷. Similar aos kardecistas, ao menos nessa perspectiva, cuja crença é na evolução do espírito a partir de um conceito de vida eterna e reencarnação (KARDEC, 2013, p. 111 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 27), mas a referência também é a vida (KARDEC, 2013, p. 119 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 27).

No judaísmo, da mesma forma, e em muitas vertentes, para além da ressurreição, há uma vida na chamada “terra dos mortos”, e a ponte até ela seria o amor, que só poderia ser atravessada a partir de bons pensamentos e atos realizados em vida diante de Deus e seus semelhantes (GAARDER, 2000, p. 109 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 27).

Enfim, fato é que boa parte das religiões, senão todas, guardam no medo do que vem depois da vida uma característica que lhes é comum, que é o poder de moldar as condutas dos indivíduos. Medo não necessariamente no sentido negativo, mas essencialmente em perspectiva do desconhecido (ECHEVERRIA, 2016, p. 27-28).

Sendo assim, grosso modo, os limites da conduta humana e, conseqüentemente, o modo de vida dos indivíduos, é estabelecido a partir do medo, seja de ser apenado pelo Estado em vida ou, o mais importante, pelo medo de seu julgamento diante do Deus que acredita encontrar depois da vida (ou da morte) (ECHEVERRIA, 2016, p. 28).

O instrumento das religiões para desenhar o bem e o mal não está nas limitações impostas à força sobre a vida do indivíduo, como faz o Estado a partir das instituições seculares, mas no efeito cognitivo promovido pela fé, sobretudo no que concerne ao que transcende à vida e que, como tratam as religiões, é eterno (atemporal, ou não secular). Para quem tem fé, nesse sentido e em última análise mais vale uma penalidade aplicada pelo Estado do que uma pena imposta por Deus e, exatamente

por isso, é que a religião compete com o Estado na modulação das condutas e no exercício do poder (ECHEVERRIA, 2016, p. 28).

O indivíduo vive, do ponto de vista religioso, sob influência do que pode (ou não) acontecer além da vida, e esse fator não pode ser ignorado no processo de secularização.

Essa classificação, embora se apresente simplória diante da evidência de força do Estado em suas ações, especialmente diante do indivíduo, reflete um ponto fundamental na formação do próprio Estado laico – ou secular – no estabelecimento de seus limites de interação com os dogmas religiosos e de garantia de liberdade para que os indivíduos professem a fé que desejarem. E isso porque, de maneira bastante pragmática, se o indivíduo crê na eternidade, é racionalmente compreensível que da colisão de normas de conduta entre o Estado e a religião ele opte por negligenciar a força temporal (ECHEVERRIA, 2016, p. 28).

Em outras palavras, se é razoável e compreensível conceber que um indivíduo acredite na existência de uma entidade superior, atemporal, e que há vida após a morte ou qualquer outra crença sobre uma hipotética vida eterna, é tão compreensível quanto que a designação de limites pelo Estado leve esses fatores em consideração, pois, de outra forma, mesmo que pela imposição da força (como no caso francês da *niqab*¹⁸ levado à Corte Europeia de Direitos Humanos¹⁹), os limites serão rigorosamente ignorados em prol da religiosidade de cada um, ao menos sempre que as designações de condutas forem contrárias²⁰ (ECHEVERRIA, 2016, p. 28-29).

Da colisão de forças entre a fé no imaterial e as diretrizes do Estado, percebe-se que houve quem tenha optado pela fé e, com efeito, ignorada a instituição secular estabelecida, mesmo diante das penalidades e das imposições por parte do Estado (ECHEVERRIA, 2016, p. 29).

O modelo secular de Estado, assim, especialmente na formação de suas estruturas institucionais, ou simplesmente para torná-las efetivas, não pode simplesmente ignorar o exercício da religiosidade por parte dos indivíduos (ECHEVERRIA, 2016, p. 29).

E não é exagerado dizer que sempre haverá uma religiosidade nos indivíduos (inclusive do apateísta²¹), pois essa noção de que existe algo após a vida, que há um Deus – ou vários Deuses – sobre os indivíduos, ou mesmo uma força superior que orienta tudo e a todos, provém de um inconformismo absoluto e próprio dos seres humanos com o fato de que os eventos da natureza são “desconectados e desconexos” (HAWKING, 2015, p. 25 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 29).

Até mesmo Hawking, embora com certa ironia, deixou como última mensagem de sua principal obra a ideia de que a descoberta de uma teoria completa sobre o universo seria o “triunfo supremo da razão humana – pois, então, conheceremos a mente de Deus” (HAWKING, 2015, p. 229 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 30). O inconformismo racional do indivíduo com eventos da vida cotidiana (especialmente quando não encontra um sentido lógico) é quem cria a figura de Deus – ou estabelece uma teoria sobre o universo e a verdade da vida (ECHEVERRIA, 2016, p. 30).

Por tudo isso, não se pode negar que a religião compete diuturnamente com o Estado e, naturalmente, com a ciência na condução da vida dos indivíduos e das suas relações intersubjetivas na sociedade (ECHEVERRIA, 2016, p. 30).

Nesse sentido, é fundamental considerar, seja pela imposição da força da lei, seja pela materialidade racional da ciência, seja pela imposição da crença sobre o que está além da vida, o fato de que as condutas dos indivíduos são moldadas com base em premissas já estabelecidas. “O indivíduo já nasce sob a influência de diversos elementos e forma sua biografia justamente a partir da competição entre grande parte dessas fórmulas de verdade [...]” (JOÃO PAULO II, 1998, p. 41 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 30), sejam essas premissas oferecidas por instituições temporais, sejam oferecidas pela fé da eternidade imaterial (ECHEVERRIA, 2016, p. 30).

Para reforço da premissa elencada, é elementar o registro de que “a força da religião é um fato a ser considerado e, enclausurada em seus dogmas, é um elemento fundamental para a eficácia de qualquer política pública pretendida pelo Estado” (ECHEVERRIA, 2016, p. 30).

CONCLUSÃO

A religião, assim, embora contenha traços institucionais, não deve ser confundida com as instituições do Estado, uma vez que seu poder é exercido sobre o indivíduo em uma perspectiva imaterial e absolutamente transcendente. Outrossim, sua segregação do poder estatal não lhe define como qualquer espécie por essa simples característica, sendo a separação entre a religião e as instituições temporais mero reflexo de um pragmatismo de dominação das estruturas de poder, seja no sentido de proteger a religiosidade à margem das forças do Estado, seja no sentido de proteger o Estado das influências simbólicas caracterizadas pelas mais diversas formas religiosas (ECHEVERRIA, 2016, p. 30-31).

Diz-se influências de natureza simbólica, inclusive, na exata perspectiva de ser uma força efetiva, porém invisível, exercida com a cumplicidade daqueles sobre os quais essa força é imposta, mas em sua ignorância, como um “poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica)” (BOURDIEU, 2003, p. 14 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 31).

O poder simbólico das religiões funciona como mecanismos estruturantes de um sistema de dominação especialmente destinado a estabelecer uma ordem gnosiológica, para determinar um sentido para o mundo a partir de um conformismo lógico em que os indivíduos estariam envolvidos como cúmplices, porém em total ignorância (BOURDIEU, 2003, p. 16 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 31).

A religião, portanto, diferentemente das instituições, estabeleceria um mecanismo capaz de definir uma visão de mundo e, com isso, uma verdade para a vida que, sem embargo, se manifesta independentemente de uma adesão por parte dos indivíduos, isso porque o poder simbólico do fenômeno religioso se manifestaria de forma “subliminar” por meio das relações de comunicação (LUHMANN, 2007, p. 181 apud ECHEVERRIA, 2016, p. 31) que, em última análise, influiriam de forma violenta sobre os indivíduos (ECHEVERRIA, 2016, p. 31).

O que poderia confundir a religião com as instituições seculares, nesse sentido, é apenas o fato de ambas exercerem um poder sobre os indivíduos, e em muitos momentos da história sob a mesma figura, notadamente em Estados chamados confessionais e “não seculares” – ou “não secularizados” (ECHEVERRIA, 2016, p. 31).

Assim, o Estado pode até marginalizar as religiões dos negócios públicos, até mesmo para agir de forma coletiva e indiscriminada, mas jamais poderá olvidar o fato de que os indivíduos têm sua religiosidade e que sua manifestação é derivada de concepções religiosas já formatadas e que exercem um poder extremo e capaz de agir diretamente sobre a formatação institucional da sociedade, influenciando inclusive nas próprias diretrizes institucionais do Estado (ECHEVERRIA, 2016, p. 31–32).

O processo de secularização deve assentar-se no equilíbrio das instituições e, claro, a partir do fenômeno democrático, para garantir que a todos será conferido o direito de exercer sua religiosidade, bem como para garantir que as instituições não sejam vilipendiadas pelos sentimentos virtuosos dos indivíduos por meio dos quais se exerce o poder legítimo do Estado. Nem a razão absoluta e tecnicista da ciência nem a religião podem servir de fundamento para negação de liberdades (ECHEVERRIA, 2016, p. 84).

“Um modelo de Estado laico não poderia, jamais, limitar a religiosidade do povo para além das garantias de liberdade e igualdade do *próximo*, ou seja, em favor do ‘outro’” (ECHEVERRIA, 2016, p. 84).

O processo de secularização, no que concerne à liberdade e a igualdade, se presta a garantir que, independentemente da direção política, religiosa ou científica, as decisões do Estado, seus atos e fundamentos, serão acessíveis e efetivos a todos, indiscriminadamente, sob pena de serem desqualificados pelas instituições e, com isso, retirados do mundo jurídico e social (ECHEVERRIA, 2016, p. 84).

NOTAS

¹ “Assim como cada fiel escolhe o seu rito, o juiz também é senhor de suas convicções contidas nos limites da revelação” (FERREIRA, 2001, 62).

² Há uma divergência filosófica nesse particular, pois há quem entenda que a razão em si diferencia os indivíduos, mas me filio aqui à noção Kantiana, descrita na obra “Crítica da Razão Prática”, em que Kant distingue a razão do exercício da razão e nos fundamentos racionais. Sendo a razão inata, presente em todos, e o exercício da razão o critério de diferenciação dos indivíduos.

³ Fundamental ressaltar que essa cisão não tem relação com um critério propriamente religioso, mas de sucessão de poder.

⁴ Martinho Lutero lecionava estudos bíblicos na Universidade de Wittenberg, na Alta Saxônia Alemã.

⁵ Salá – ou *Salah* – representam a obrigação que todo muçulmano tem de realizar cinco orações públicas diariamente, em horários próprios (Fajr, Dhur, Asr, Maghrib e Isha) e voltados à Meca.

⁶ Vale aqui uma anotação quanto à perspectiva *egoísta* do exercício da religiosidade. Isto porque nas religiões monoteístas, o elemento dogmático central é a vida após morte e, do ponto de vista ético institucional, a vivência religiosa tem como referência cogente o sofrimento, o ressentimento, a culpa e o merecimento, todos elementos subjetivos psicossomáticos de caráter absolutamente individual.

⁷ Expressão utilizada pelo Justice Hugo Black da Suprema Corte dos Estados Unidos, na oportunidade do julgamento 330 U.S. 1 (1947).

⁸ O alimento judeu segue algumas características de preparo, denominado Kosher (lei da dieta).

⁹ Período de quarenta dias que antecede a principal celebração do cristianismo: a Páscoa, a ressurreição de Jesus Cristo.

¹⁰ CASO ARTAVIA MURILLO Y OTROS (“*FECUNDACIÓN IN VITRO*”) VS. COSTA RICA. A CIDH determinou que a Costa-Rica viabilizasse aos cidadãos o acesso às práticas de fertilização *in vitro* que, naquele Estado, era vedado em função do reconhecimento de que a vida se inicia com a concepção.

¹¹ Lambert and Others v. France (Application n. 46043/14): there would be no violation of Article 2 of the European Convention on Human Rights in the event of implementation of the Conseil d’État judgment of 24 June 2014.

¹² Roe v. Wade, 410 U.S. 113 (1973).

¹³ Conseil d'État, 2ème sous-section jugeant seule, 06/07/2012, 349178, Inédit au recueil Lebon / Conseil d'Etat, Assemblée, du 30 juin 2000, 216130, publié au recueil Lebon / Conseil d'Etat statuant au contentieux N° 13028.

¹⁴ A diferença entre a tolerância e o paternalismo está no elemento volitivo do agente promotor da ação constritiva. Na tolerância há um sentido moral egoísta, enquanto no paternalismo é altruístico. FLORIDI, Luciano. *Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration*. Springer Science+Business Media Dordrecht 2015. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-015-9733-2>. Acesso em 23 mar. 2021.

¹⁵ Bíblia (Lucas, 7.11-24; Lucas 8.41-42; 49-55; João 11.1-14; Mateus 27.52; Mateus 28.1-8; Atos 9.36-43). Especialmente em Conrntios 15.17-20: “E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permanecis nos vossos pecados. E ainda mais: os que dormiram em Cristo pereceram. Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens. Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem”.

¹⁶ Qur'an (36:78-81).

¹⁷ Qur'an (45:24 e 23:99-103).

¹⁸ Veste feminina de tradição muçulmana que cobre o rosto, deixando apenas os olhos e as extremidades à vista.

¹⁹ Case of S.A.S. v. France (application no. 43835/11).

²⁰ No caso da proibição do uso da *niqab* em solo francês, muitas muçulmanas preferiram cumprir com as penalidades da *loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010*, e simplesmente pagaram a multa aplicada e assistiram ao chamado curso de cultura francesa, ao invés de deixar de utilizar as vestes correspondentes ao exercício de sua religiosidade. Le monde. Disponível em: http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/10/10/loi-sur-le-voile-integral-on-a-cree-le-monstre-qu-on-voulait-eviter_4786934_1653130.html. Acessado em: 23 jan. 2021.

²¹ Apatéista é um indivíduo que está indiferente do fenômeno religioso. Diferente do ateu, que nega a existência de um Deus, o apateísta simplesmente ignora essa possibilidade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer**, II, 5. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. (Coleção Estado de Sítio).

AGUILAR FILHO, Hélio Afonso de; FONSECA, Pedro Cezar Dutra. Instituições e cooperação social em Douglass North e nos intérpretes weberianos do atraso brasileiro. **Revista Estudos Econômicos**, v. 41, n. 3, p. 551-571, jul./set. 2011.

ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales**. 1. ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

ASLAN, Reza. **God: a human history**. 1 ed. New York, US: Random House, 2017.

ASLAN, Reza. **No god but God: the origins, evolution, and future of Islam**. New York, US: Random House, 2011.

BARBOSA, Rodrigo Pedroso; SILVA FILHO, Edson Vieira. Laicidade e o estado: as diferentes relações estado-religião e as medidas da laicidade. **Revista Direito e Justiça: Reflexões Sociojurídicas**, Santo Ângelo, v. 18, n. 32, p. 233-248, set./dez. 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 1 set. 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Tribunal Pleno). Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 3.510/DF. Relator: ministro Ayres Brito, 29 maio 2008. **Diário de Justiça Eletrônico**, n. 96, 27 maio 2010. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur178396/false>. Acesso em: 1 set. 2021.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios (6. Turma Cível). Apelação Cível 0712619-82.2019.8.07.0001. Relatora: desembargadora Vera Andrichi, 27 maio 2020. **Diário de Justiça Eletrônico**, Brasília, DF, 2 jul. 2020. Disponível em: <https://pesquisajuris.tjdft.jus.br/IndexadorAcordaos-web/sistj?visaoId=tjdf.sistj.acordaoeletronico.buscaindexada.apresentacao.VisaoBuscaAcordao&controladorId=tjdf.sistj.acordaoeletronico>.

buscaindexada.apresentacao.ControladorBuscaAcordao&visaoAnterior=tjdf.sistj.acordaoeletronico.buscaindexada.apresentacao.VisaoBuscaAcordao&nomeDaPagina=resultado&comando=abrirDadosDoAcordao&endereçoDoServlet=sistj&historicoDePaginas=buscaLivre&quantidadeDeRegistros=20&baseSelecionada=BASE_ACO-RDAOS&numeroDaUltimaPagina=1&buscaIndexada=1&mostrarPaginaSelecaoTipoResultado=false&totalHits=1&internet=1&numeroDoDocumento=1251296. Acesso em: 1 set. 2021.

CHALMERS, Alan F. **O que é ciência afinal?** Traduzido por Raul Fiker. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CHRYSSIDES, George; COHN-SHERBOK, Dan; EL-ALAMI, Dawoud. **Why Can't They Get Along?: A conversation between a Muslim, a Jew and a Christian.** Oxford, England: Lion Books, 2014.

COELHO, Inocêncio Mártires. **Da hermenêutica filosófica à hermenêutica jurídica: fragmentos.** 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2015.

ECHEVERRIA, João Paulo de Campos. **A formação do estado laico sob o véu do secularismo ignorante: a razão formadora do sentimento religioso nos caminhos do processo de secularização.** 2016. 151 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Instituto CEUB de Pesquisa e Desenvolvimento, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2016.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FERREIRA, Odin Brandão. **Laiaali: A universalidade do problema hermenêutico.** Porto Alegre, RS: Sergio Fabris Editor, 2001.

FLORIDI, Luciano. **Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration.** Springer Science+Business Media Dordrecht, [Berlim], 2015.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões.** Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GAMBLE, Clive. Os Caçadores-Coletores e a Origem dos Estados. In: HALL, John A. **Os Estados na História.** Tradução de Paulo Vaz, Almir Nascimento e Roberto Brandão. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

HALL, John A. **Os Estados na História.** Tradução de Paulo Vaz, Almir Nascimento e Roberto Brandão. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

HAWKING, Stephen. **Uma Breve História do Tempo.** Tradução de Cassio de Arantes Leite. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

HUNTINGTON, Samuel P. Political Development and Political Decay. In: **World Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, v. 17, n. 3, abr. 1965.

JOÃO PAULO II, Papa. **Fides et Ratio:** Carta encíclica do Sumo Pontífice aos bispos da Igreja católica sobre as relações entre fé e razão. Petrópolis: Vozes, 1998. (coleção Documentos Pontifícios, n. 275).

JOÃO PAULO II, Papa. **Código de Direito Canônico.** 16. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos.** Tradução de Evandro Noleto Bezerra. 4. ed. Brasília, DF: FEB, 2013.

LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad.** Traducción de Javier Torres. 1. ed. en español. Calle Provenza, Barcelona: Editorial Herder, 2007.

NORTH, Douglas C. **Institutions, Institutional Change and Economic Performance.** Cambridge University Press: Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, 1990.

NORTH, Douglas C. **Instituciones, cambio institucional y desempeño económico.** Carretera Picacho-Ajusco, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

HALEEM, Muhammad A.S. Abdel. **The Qur'an.** Tradução de Muhammad A.S. Abdel Haleem. Oxford, UK: Orford University Press, 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais.** 5. ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SHELLEY, Bruce L. **História do Cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XXI.** Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

VOLTAIRE. **O preço da justiça**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WEBER, Max. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios comparados de sociologia da religião. Tradução de Antonio Luiz Costa e Gilberto Calcagnotto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.